Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog.

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig.

Zweiter Band

Arethas von Cäsarea — Bibeltext des NT.

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1897

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Arethas, EB. von Cäsarea. — Zur Litt. vgl. die Bd. I S. 514, 9 angef. encyklop., textkrit. u. hermeneut. Werke, ferner außer den im Texte angef. Untersuchungen von Harnack, v. Gebhardt u. Maas (observationes palaeogr. Mélanges Graux S. 749—765) Rettig ThStK 1831 S. 755 f.; Otto, ZwTh 1878 S. 539 f.; Krumbacher, Gesch. der byzant. Litt. (1891) S. 233 f.; Vita Euthymii. Ein Anekdoton z. Gesch. Leos d. W., herausgegeb. v. C. de Boor (1888) cap. 12. 15. 16. 18. 20. Dazu Jülichers Rezension GgA 1889 S. 383—387. — Der Kommentar z. Apok. ist zuletzt abgedruckt bei MSG 106. Bd S. 487—786. Cramer Catenae Graecorum patrum in N. T. (Oxford 1844) VIII S. 176—582 zugleich mit den Anm. des Oecumenius und den Scholien aus Cod. Coisl. 224. Über die Ausgaben des Kommentars und über Handschriftliches vgl. Delitzsch S. 26 f.

Durch Feststellungen aus Handschriften, mit denen Harnack begann, und durch den Fund der Vita Euthymii hat das Bild des Arethas bestimmtere und lebensvollere Züge erhalten. Während vorher seine Persönlichkeit hie und da schemenhaft neben seinem Kommentar zur Apokalypse auftauchte, erscheint er in dem Licht der neueren Forschungen, obwohl diese noch mannigfache Ergänzungen erfordern, als ein thatkräftiger und durchgreifender Kirchenfürst im byzantinischen Reiche und als wirksamer Förderer gelehrter Studien, der die Traditionen der Schule des Photius pflegt und fortsetzt.

Seine Blütezeit fällt ins 10. Jahrhundert, in dem das Interesse an Gelehrsamkeit und am Sammeln der überkommenen Schätze sich lebhaft und fruchtbar regte. Um 860 in Patrae geboren, war er unter Leo VI. († 912) Erzbischof von Cäsarea in Kappadocien und als solcher der *πρωτόθρονος*, der dem Patriarchen von Konstantinopel zunächst stehende Bischof der Kirchenprovinz. Da noch ein Brief von ihm an den Kaiser Romanus († 944) handschriftlich erhalten ist, so erreichte er ein hohes Alter. Als Kirchenfürst trat er ein für die Orthodoxie im Sinne des Photius. Die Nestorianer verabscheut er ebenso wie die „blödsinnigen" (*ἐμβρόντητοι*) Eutychianer, die er den Manichäern gleichsetzt; Eutyches gilt ihm als *θεοστυγής* (zu Apk 3, 7. 8). Tatians Logoslehre weist er zurück als häretischer wie die der Arianer (Harnack, TU I, 1. 2 S. 95 f.). Die Tendenz auf Reliquienkultus (Harnack a. a. O. S. 93) und auf Marienverehrung macht sich in gelegentlichen Äußerungen geltend. Maria ist die Gottesgebärerin, die ewige Jungfrau, ihr Leib ist das Zelt zur Aufnahme Gottes (zu Apk 7, 4—8; 14, 14—16); dies leugne die wider Gott streitende Bande der Arianer (*τὸ θεόμαχον Ἀρειανῶν ἐργαστήριον* — zu Apk 3, 14—17).

Schon diese Charakteristiken abweichender Lehrmeinungen bezeugen das leidenschaftliche Temperament des Kirchenfürsten. Wo er öffentlich hervortritt, bewährt er dasselbe, zugleich aber auch Festigkeit und Treue wo er sich zur Parteinahme entschlossen hat. Der anonyme Biograph des Euthymius giebt dafür die Belege. Leos VI. Entschluß zu einer vierten Ehe, wohl veranlaßt durch die Sehnsucht nach einem männlichen Nachkommen, brachte den Kaiser in Zwiespalt mit dem kanonischen Recht. Der Verlauf dieses Konflikts, der sich von 904—907 abspielte, entrollt ein merkwürdiges Bild der byzantinischen Politik und ihrer Nöte beim Auseinandergehen weltlicher und kirchlicher Interessen. Auf die Wirren, die er anrichtete, und auf die Unordnungen, welche die kurze Regierung des Alexander, „der böotischen Sau", und die ihr folgenden aufständischen Bewegungen veranlaßten, nimmt wohl eine Bemerkung des Arethas (zu Apk 16, 19—21) Bezug. Das Konstantinopel der Gegenwart erscheint ihm als anderes Babylon, das die Gerechtigkeit, den Schmuck der alten Stadt Konstantins, preisgegeben hat. „Jetzt sind in ihr Mörder. Die Bürger trachten um die Wette mit den Kirchenbeamten nach vollkommener Gleichstellung, wenn das Gleichstellung ist, den Kampfpreis zu gewinnen zur größeren Entflammung des göttlichen Zornes". Während die „Sarazenen" die Grenzen des Reichs gefährdeten, bemühte sich Leo um die Zustimmung des Patriarchen Nikolaus zur vierten Ehe. Nikolaus zögert die Entscheidung hin, ja geht so weit, dem

Kaiser mit Berufung auf die fehlende Zustimmung des πρωτόθρονος Arethas den Eintritt in die Kirche zu verweigern. Als er wieder die Hand zur Annäherung bietet, folgt ihm Arethas nicht, der dann auch nach dem Sturz des Nikolaus verbannt wird (Vita Euthym. 12, 13. 18; 15, 18). Aber Arethas gewinnt den Euthymius, den Nachfolger des Nikolaus, der von einem Zwiegespräch mit dem Verbannten tief ergriffen wird (15, 19). Nachdem der liederliche Alexander den Nikolaus wieder eingesetzt hat, weil er in dem diplomatischen Kirchenfürsten hinlängliche Gesinnungsschwäche wahrnimmt, läßt sich Arethas nicht bestimmen, von Euthymius abzufallen. Er erwidert dem Nikolaus auf sein Andringen: „Es wird der Tag gewiß kommen, wo wieder die Schwäne singen und die Dohlen schweigen". Dieser Tag kam aber zunächst nicht. Euthymius zog sich nach äußerlicher Aussöhnung mit Nikolaus in ein asketisches Leben zurück. Nach seinem Tode (917) versagte ihm der Haß seiner Feinde die gebührenden Ehren beim Begräbnis. Bei der durchgesetzten Translation seiner Gebeine (920) erhielt A. Gelegenheit, mit den heftigsten Angriffen auf jenen Gegner dem Euthymius seine unveränderte Treue zu beweisen.

Diese Daten zur Biographie des Arethas ergänzt eine Reihe von Briefen und Gelegenheitsschriften, die in dem noch nicht herausgegebenen Moskauer Cod. 315 gesammelt sind. (Beschrieben bei Matthaei Cod. graec. Msc. bibliothecarum Mosquensium notitia I S. 194—197 als Cod. 302. Schriften des Ar. sind Nr. 2—35. 37—57). Die dort erhaltenen Briefe beraten, ermahnen, trösten. Die Adressen zeigen, daß der Bischof in maßgebenden Beziehungen zu den leitenden politischen, militärischen und kirchlichen Größen, auch zu den Kaisern steht. In den Gutachten bewährt er sich als Kenner des Kirchenrechts. Aus den polemisch gehaltenen Apologien geht hervor, daß er ein viel angefochtener Mann war. Er lehnt den Vorwurf der Spottlust (φιλοσκώμμων) ab und der Begünstigung der Vielweiberei. Streitbar wendet er sich gegen die Bilderfeinde, die monophysitischen Armenier, gegen die Juden, auch gegen die „Schwätzereien" des Lucian und Julian. Bemerkenswert ist noch die Polemik gegen seinen früheren Schüler, den „berühmten Philosophen" Niketas von Paphlagonien. Diese Schriften bestätigen die Charakterzüge aus der Biographie des Euthymius. Arethas ist ein Mann, von dem das πολὺς τοῦ λέγειν gilt, und der seinem Gegner nicht nur steht, sondern ihn auch aufsucht. Ein weiterer Beleg dafür dürfte das noch nicht veröffentlichte Stück sein ἀπὸ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Ἀρέθα κατὰ τῆς δυσσεβοῦς αἱρέσεως τῶν Νεστοριανῶν (Cod. Mosq. 285 fol. 576. Matthaei S. 187).

Der Kirchenfürst war zugleich ein vielseitig interessierter Gelehrter. Aus seiner Bibliothek stammen, wie Unterschrift und Datierung beweist, eine Reihe wohlausgestatteter Handschriften, die er sich zu seinem Gebrauche hat anfertigen lassen. Durch einleitende Stücke, Anhänge und Scholien, auch durch sonstige Randbemerkungen, in denen er sein ästhetisches Urteil, seinen Beifall oder seine Abneigung lebhaft ausdrückt, bethätigt er sein Interesse und seine Gelehrsamkeit. Wie viel Wert er auf sorgfältige Ausstattung legte, beweisen die Verschönerungen der Schreiberschrift, die in einigen Handschriften durchgeführt sind. Die Unterschriften nennen den Schreiber und ihn als Besitzer, bisweilen auch den Preis für die Schreiberarbeit und das Pergament in eigentümlichen Majuskeln. Dieselbe Hand hat die Scholien, soweit sie nicht nachgetragen sind, an den breiten Rand geschrieben. Daß dies aber die Hand des Arethas ist, steht nach Harnacks, von Gebhardts und Maas' Untersuchungen außer Zweifel. Aus den Unterschriften geht auch hervor, daß der Diakon und der Bischof Arethas eine Person sind. Unter den Handschriften aus der klassischen Litteratur, die er besaß, sind die wichtigsten ein Codex des Euklides, des Aristides, der Platocodex, den Clarke aus Patmos entführte, der Cod. Harleianus des Lucian. Der Codex Urbin. 124 des Dio Chrysostomus stammt gleichfalls aus einer Handschrift des Arethas, ebenso ist seiner Bücherliebe die Erhaltung von des Marcus Aurelius Selbstbetrachtungen zu danken (Sonny, Philologus 1895 I S. 181 f.). Unter den theologischen Handschriften ist die wertvollste der Cod. Parisinus 451, der eine Sammlung christlicher Apologeten bis auf Eusebius enthält und das Mutterexemplar für die Textüberlieferung der meisten derselben ist. (Harnack, TU 1882 I 1. 2. S. 24—89; von Gebhardt ebenda I 3 S. 154—196). Der Cod. Baroccianus 3 (Apostelgeschichte, Briefe und Apokalypse nebst Kommentar und Scholien) ist jedenfalls die Abschrift aus einem Manuskript des Arethas, falls er nicht das Originalexemplar ist. Von den Scholien sind die zu Aristides (Harnack S. 43), Dio Chrysostomus (Proben in der Ausgabe des Emperius S. 787 f.), die zum Protrepticus des Clemens, zu Athenagoras περὶ ἀναστάσεως (Harnack S. 29 f.), zu Tatian (Schwartz, TU IV 1 S. 44—47) hervorzuheben. Auch sonst finden sich

Sprengstücke, wie zu 2 Ko 5, 4 mit der Beischrift *Ἀρέθα διακόνου* (Caten. Cram. V, 479). Diese Scholien sind ungleichen Wertes, beweisen aber eine weitgehende Kenntnis der griechischen und alexandrinischen Litteratur und enthalten manche wichtige Bemerkung über Lexikalisches (er kennt Hesychios und Pollux), Grammatisches, Antiquarisches, Geographisches und Zeitgeschichtliches. Ihr Verfasser ist „ein verständiger Hüter und Erklärer alter Schätze", der vorsichtig den Standpunkt byzantinischer Orthodoxie wahrt.

Das Hauptwerk des Arethas ist ein Kommentar zur Apokalypse, dessen Abfassung wohl nach dem Tode Alexanders (913) anzusetzen ist. Die Erwähnung der Sarazenen (zu 13, 1. 2) und die Kennzeichnung der Wirren in Konstantinopel (zu 16, 17—19) sprechen wenigstens dafür, daß er unter den Eindrücken der Ereignisse von 902—13 geschrieben ist. Absicht und Plan des Werks kennzeichnet der von Ar. darübergesetzte Titel (Cod. Barocc. 3): *Ἐκ τῶν Ἀνδρέα τοῦ μακαριωτάτου Καισαρείας Καππαδοκίας εἰς τὴν ἀποκάλυψιν πεπονημένων θεαρέστως σύνοψις σχολικὴ παρατεθεῖσα ὑπὸ Ἀρέθα ἀναξίου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας.* Die Bezeichnung *ἀνάξιος ἐπίσκοπος* geht von ihm selbst aus, *σύνοψις σχολική* will eine erklärende Zusammenstellung sein, als deren Quelle das Kommentarwerk des Andreas angegeben wird. Und allerdings übernimmt er einen guten Teil der Stoffe aus demselben, jedoch so, daß er seine Selbstständigkeit dabei behauptet. Er giebt den Erklärungen eine eigene Form, indem er den knappen und schlichten Stil des Andreas in ein oft dunkles und überladenes Griechisch umsetzt, dessen langatmige Perioden auch wohl grammatische Korrektheit vermissen lassen (nicht grundlos klagt sein Übersetzer Hentenius darüber). Die übernommenen Bemerkungen ordnet er vielfach um (z. B. zu 13, 18; 20, 1—3). Aber er bringt auch viel neues Material hinzu in Citaten und sachlichen Bemerkungen. Das Verhältnis seines Werks zu dem des Andreas ist übrigens nicht gleichmäßig. In der Erklärung der ersten drei Kapitel, die bei ihm mehr als den doppelten Raum beansprucht (nach Mignes Ausgabe braucht hier Andreas 16, Arethas 33 Seiten), geht er wesentlich eigene Wege, und das ihm Eigentümliche überwiegt bis zu cap. 13. Darnach schließt er sich mehr an Andreas an, verwischt dabei nicht selten die Konturen der Anmerkungen und wird knapper als seine Vorlage (die Erklärung von cap. 19—22 beansprucht bei Andreas 30, bei Arethas 24 Seiten). Dieses ungleichmäßige Verhältnis tritt auch in der Art, wie auf Andreas Bezug genommen wird, hervor. Arethas nennt ihn in der Überschrift als Quelle, übernimmt zum Teil seine Einleitung und die Einteilung in 24 *λόγοι* und 72 *κεφάλαια* (im einzelnen davon allerdings ebenso wie in den Kapitelüberschriften nicht selten abweichend, auch die Stichworte in der Erklärung als Kopfnote heraushebend). Direkt citiert er aber seinen Vorgänger erst zu 6, 7. 8 nach der Weise der Catenen (*ἄλλως ἐκ τῶν τοῦ Ἀνδρέα*); und dieses *ἄλλως* wiederholt sich zu 6, 9—11; 13, 17. 18. 19, 17—19. Auffallend ist besonders der Kommentar zu 20, 1—3, wo die erste Anmerkung die Kopfnote *Ἀνδρέα,* die zweite die Note *Ἀρέθα ἐκ τοῦ αὐτοῦ* trägt, und zu 21, 1—4 wo das erste Stück einfach aus Andreas übernommen ist, aber erst das zweite die Beischrift *Ἀνδρέα* erhält. Sollten diese vereinzelten Quellenangaben von der Hand eines Schreibers stammen? Dagegen spricht ihre willkürliche Beifügung und die Thatsache, daß Arethas auch bei seinen Scholien gleich anderen (Lehrs Pindarscholien S. 93. 353) seinen Namen selbst als Autor gelegentlich beischreibt (Maas Mélanges Graux S. 756). Die ungleichmäßige Benützung des Andreas erklärt sich daher aus der ungleichmäßigen Sorgfalt, mit der Arethas arbeitete. Der Abstand der Erklärung in den drei ersten Kapiteln von der der drei letzten und die verschieden abgestufte Selbstständigkeit in dem Mittelteil gestattet die Annahme, daß Arethas im Verlaufe seiner Arbeit mehr und mehr auf Exzerpieren sich beschränkte. Dies bestätigt der Schluß der Erklärung von 12, 1.

Das gleiche Verhältnis zeigt sich in dem gelehrten Material. Die überlegene Gelehrsamkeit und Litteraturkenntnis des Arethas bethätigt sich in der Heranziehung weiterer Beweisstücke aus Schrift und Kirchenvätern. Auch bemüht er sich um Charakterisierung seiner Zeugen und giebt nicht selten Schrift und Buch bestimmt an. Aber bisweilen citiert er wiederum weniger genau wie Andreas (vgl. z. B. zu 17, 9; 20, 5. 6 mit den entsprechenden Anm. des Andreas). Es wechseln bei Schriftcitaten einerseits das allgemeine *ὥς φασι, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἐν τοῖς εὐαγγελίοις,* die Berufung auf die *εἰωθεία τῆς γραφῆς,* die unbestimmte Charakterisierung der Schriftworte als *λόγια* (vgl. z. B. zu 3, 9. 8; 6, 12. 13. 14—17; 10, 9), andererseits Angaben wie *κατὰ τὸν θεόσοφον Παῦλον τοῖς Θεσσαλονικεῦσι γράφοντα* (zu 8, 1. 2) oder *προαγορευούσης τῆς γραφῆς διὰ Μαλαχίου χρησμῳδοῦντος* (zu 11, 3—6). Nicht

anders verfährt er bei dem Ausnützen der Kirchenväter. Daß er nicht beabsichtigt, den Citatenschatz des Andreas einfach wiederzugeben, beweist die Thatsache, daß er dessen Hauptgewährsmann Methodius ganz beiseite läßt. Schon in der Einleitung nennt er ihn nicht, sonst weist auf ihn nur die Redaktionsbemerkung: *καὶ τὰ πάντα ἑξῆς ἁρμοδίως ὡς Ἀνδρέας καὶ Μεθόδιος* (zu 12, 1; s. oben). Ob dies seinen Grund in einer veränderten Schätzung des Origenes hat, dessen heftiger Gegner Methodius war? Auch manches andere Citat des Andreas übergeht er, z. B. das aus Justin und Antonius (zu 12, 12—17). Dagegen bringt er selbstständige Citate, oft mit genaueren Angaben, aus dem Hermas (zu 3, 1—3: *τὸ τοῦ ποιμένος βιβλίον* — vgl. Sim. 9, 16, 4), aus Eusebius (zu 3, 10; 1, 9), aus Dionysius Areopagita (zu 6, 12. 13), auch aus Clemens, den er *Στρωματεύς* nennt (zu 4, 2—5), aus Philo (zu 1, 4: *ὁ θεωρητικώτατος Ἰουδαῖος ἀνήρ,* — *λόγος εἰς τὴν κατὰ Μωυσέα φιλοσοφίαν*), Josephus (zu 2, 14; 7, 1—3), Homer (zu 8, 8), Aristoteles (*ὁ Σταγειρίτης* (zu 21, 21; 22, 13), auch erwähnt er Akylas (zu 14, 14). Unter den Gewährsmännern, die er aus Andreas übernimmt, behauptet Irenäus seinen Platz (*Εἰρηναῖος ὁ Λουγδούνου ἅγιος* — zu 4, 6. 7. *ὁ μέγας Εἰρηναῖος ὁ Λουγδούνου ἐπίσκοπος* — zu 2, 11; zu 6, 14—17 mit Buchangabe), Hippolytus tritt zurück, dagegen treten Gregor (zu 1, 16: *Γρηγόριος ὁ θεῖος ἐν τῷ συνακτηρίῳ αὐτοῦ λόγῳ*, zu 3, 14—17: *ὁ δὲ θεῖος τῶν λόγων Γρηγόριος ἐν τῷ περὶ τοῦ υἱοῦ λόγῳ*) und Epiphanius (zu 2, 5: *Ἐπιφανίου τοῦ ἐκ Κύπρου θείου ἀνδρὸς ἡ τῶν Παναρείων βίβλος* — zu 2, 20—23: *ἐν τοῖς Παναρείοις* — zu 4, 2—5. 12—15) mehr hervor. Das Citat des Andreas aus Papias bringt er (zu 12, 9) nicht vollständig, charakterisiert diesen aber als *διάδοχος τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου οὗ καὶ ἡ προκειμένη ἀποκάλυψις.* Das einzige Citat mit Kapitelangabe hat er mit Andreas übereinstimmend (Euseb. Hist. Eccl. 9, 8 zu 6, 7. 8). Sammelname für Autoritäten ist ihm wie dem Andreas die Überlieferung (zu 11, 3—6: *λόγος δὲ φέρεται ἐκ παραδόσεως φοιτῶν* — der Herolde — *τινὲς τῶν πατέρων* — *ἡ πατέρων παράδοσις*), auch *τινὲς δὲ* dient ihm öfter (z. B. zu 12, 7—9) zur Einführung. Bemerkenswert ist die Erwähnung der *τὰ πάτρια Βιθυνῶν ἀνατάξάμενοι* (zu 21, 21), der *παῖδες ἰατρῶν* (zu 1, 15 u. ö., vgl. *ὁ τὴν φυσικὴν γράψας ἱστορίαν* zu 5, 5—7) zur Quellenangabe.

Die Gesichtspunkte der Auslegung weichen von denen des Andreas nicht ab. Daß die Apokalypse Enthüllungen aus der transcendenten Welt enthalte, die dem Evangelisten von dem Engel vermittelt und gedeutet worden sind, gilt ihm als anerkannt (zu 2, 13: *ὁ εὐαγγελιστὴς ἐκ τῆς θεοκλυτίας μέμνηται*). Darum erwähnt er Zweifel an der Echtheit nur ganz beiläufig (zu 1, 1: *τινὲς τῶν ἀρχαιοτέρων νοθεύουσι ταύτην τῆς Ἰωάννου τοῦ ἠγαπημένου γλώττης, ἑτέρῳ ταύτην ἀνατιθέντες*) und weist sie mit Berufung auf *Γρηγόριος θεόλογος* kurzweg zurück. In der Einzelauslegung eröffnet ihm jedes mehrdeutige Wort die Möglichkeit mannigfacher Anwendung auf geschichtliche Verhältnisse der Gegenwart und der Vergangenheit. Er ist dabei weniger zurückhaltend als sein Vorgänger, hält aber als Grundsatz fest, daß Schriftparallelen und die Reinheit des christlichen Gedankens die Deutungen legitimieren müssen (zu 3, 14—17: *σκοποῦντες εἴ τι τοιοῦτο καὶ ἐν ἑτέρᾳ κεῖται γραφῇ περὶ τούτου, ἵν' ἔχῃ τις ἐκ τῶν ὁμοίων κανονίζειν τὰ ὅμοια* — zu 13, 1—3: *ἑκάστῳ ἡ γνῶσις κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς καθαρότητος*). Die Freude an der Zahlenmystik, durch welche die Ordnung der göttlichen Weltleitung enthüllt werde, und an der mystischen Deutung von Steinen und Namen teilt er mit Andreas (z. B. zu 4, 2—5. 8—11). Seine grammatischen Bemerkungen sind nicht wertlos (z. B. *ἵνα ἐκ τοῦ κοινοῦ* gleich *οὕτως* zu 13, 14, über *ναὶ καὶ ἀμήν* zu 1, 7. 8, über Ergänzung von Satzgliedern und Wechsel der Worte 1, 5. 6 und 12—15, über den ungriechischen Gebrauch von *ὄνομα* zu 3, 4—6). Dagegen etymologisiert er willkürlich nach der Sitte der Zeit (*Τειτάν* vom Futurum *τενῶ* zu 13, 18, — *βρυγμός-βρύκειν ἀπὸ τοῦ βρώσει ἐοικέναι* zu 10, 1—3). Sachlich bemerkenswert sind die mythologische Note über Teufelswunder in den *χρόνοι ἑλληνικοί,* durch die er die Anmerkung des Andreas ersetzt (zu 13, 14), die genaueren Angaben über die Christenverfolgungen (zu 3, 9), die Notiz über die Zeit des Eintritts der Verwesung (zu 5, 5—7), die Mitteilungen aus der Überlieferung von Johannes und über das Judenchristentum (zu 7, 4—8). Auch giebt er oft den Sacherklärungen des Andreas einen neuen Schwerpunkt, wie er z. B. das Sonnenweib auf die *θεοτόκος* bezieht (zu 12, 1) und ihre Schicksale aus der Kindheitsgeschichte deutet (zu 12, 12—17), oder Babylon, ohne des Andreas Erklärung abzulehnen, in bestimmtere Beziehung zu Konstantinopel setzt (zu 16, 17—19).

Textkritisch ist der Kommentar für die Apokalypse noch nicht ausgenutzt. Die Ausgabe Cramers giebt nicht den eigentümlichen Text des Archetypus wieder, den die erste Ausgabe des Arethas (Verona 1532) hat, sondern verfährt im Abdruck desselben grundsatzlos und willkürlich (Delitzsch, Handschriftliche Funde, II, 1862, S. 26 f.). Das Verdienst dieser Ausgabe besteht in der Benutzung der scholia Barocciana für den Kommentar.

Von sonstigen Schriften des Arethas sind nur wenige veröffentlicht. Migne hat nach dem Kommentar die lateinische Übersetzung der Gedächtnisrede auf die edessenischen Märtyrer Samon, Gurias und Abibus und die Lobrede auf Euthymius aus Surius (Acta sanct. ad 15. Nov. ed. Col. IV 345 f.; Lipomon., De vitis sanct. Venet. IV 3) abgedruckt, deren griechischer Text im Cod. Mosq. gr. 315 erhalten ist. Die Epigramme des Diakonus Arethas finden sich bei Jacobs Anthologia graeca ad. fid. cod. olim. Palatini (Leipzig 1814), II, S. 611—13, ein zum Teil aus Photius geschöpftes Leben des Rhetors Dio Chrysostomus steht in Dindorfs Ausgabe II S. 361 bis 366. Diese Stücke enthalten nichts wesentlich Charakteristisches. Die Epigramme sind überladen und geziert. — Da der Bischof von Cäsarea eine litterarische Individualiät ist und seine gelehrte Thätigkeit namentlich für die Geschichte der Schriftauslegung und der klassischen Studien bedeutsam bleibt, ist eine Ausgabe sowohl seiner erhaltenen Schriften als auch seiner Scholien zu neutestamentlichen, patristischen und klassischen Schriften wünschenswert. G. Heinrici.

Aretius, Benedictus (gräzisiert aus Marti), geboren 1505 als Sohn des Priesters zu Bätterkinden im Kt. Bern, erhielt seinen Unterricht in Bern und machte seine theologischen Studien in Straßburg und in Marburg. Nachdem er an letzterer Universität eine Zeit lang Vorlesungen — über Logik — gehalten, eine größere Reise nach Köln und Wittenberg gemacht und neben der biblischen Wissenschaft auch mit Mathematik, Astronomie uud Botanik sich beschäftigt hatte, erhielt er 1548 (6. Aug.) einen Ruf als Vorsteher der lateinischen Schule seiner Vaterstadt. Er stieg 1553 zum Gymnasiarcha (9. Juni) und wurde 1564 Professor der Theologie. Am 22. März 1574 ist der körperlich unansehnliche und etwas verwachsene, aber außerordentlich fleißige, vielseitige und leistungsfähige Mann gestorben. Seine Gattin, mit der er sich 1551 verbunden, war ihm nur um 2 Tage vorangegangen.

Im Jahre 1561 schrieb er: Partitiones methodicae grammaticae Ebraeae ad usum scholae Bernensis, gedruckt in Basel; ebenso De formandis studiis opusculum, und De lectione et interpretatione s. scripturae. Zu gleicher Zeit kam in Straßburg eine Frucht seiner botanischen Studien und eines längeren Aufenthaltes (1558) im Berner Oberlande heraus, seine Beschreibung der Berge Stockhorn und Riesen und der daselbst vorkommenden Pflanzen (Argentorati 1561). 1567 erhielt er vom Rate den schwierigen Auftrag, das strenge Verfahren gegen den in Bern hingerichteten Antitrinitarier Valentin Gentilis zu rechtfertigen; es geschah in der Schrift: Val. Gentilis justo capitis supplicio Bernae affecti brevis historia et contra ejusdem blasphemias orthodoxa defensio articuli de s. trinitate, Genevae 1567, 4° (67 S.). An die ersten Kapitel mit biographischen Angaben über den Irrlehrer schließt sich, wie der Titel andeutet, die Verteidigung der altchristlichen Dreieinigkeitslehre an, aus der h. Schrift und den Kirchenvätern. Daß freilich die Vorrede mit der ausdrücklichen Hervorhebung der Unerforschlichkeit Gottes beginnt (oculos mortalium non posse divina satis perspicere), könnte den Gedanken nahe legen, daß der Verfasser vielleicht selbst einen leisen Zweifel empfunden habe an der unbedingten Richtigkeit der Maßregel, welche er begründen sollte; vom Todesurteil selbst ist denn auch mit keinem Worte die Rede. Angehängt ist der Schrift eine besondere Abhandlung zum Beweise, daß man sich kirchlicherseits (Zwingli) mit Grund zur Rechtfertigung der Kindertaufe auf die Analogie der alttestamentlichen Beschneidung berufen habe. 1557 gab A. eine Art von praktischer Theologie oder theologischer Encyklopädie heraus unter dem Titel Examen theologicum, ein Werk, das nachher noch sechsmal neu aufgelegt wurde, meistens in Verbindung mit den oben schon genannten, zum Schulgebrauch bestimmten Schriften. Als eigentliches Hauptwerk sind zu betrachten seine Theologiae problemata, loci communes christianae religionis, brevi methodo explicati, Bernae 1573, fol. Ohne eigentliche Systematik sind die verschiedenen Problemata aneinander gereiht: von Gott, von Christo, von der Erbsünde, der Rechtfertigung, der Kirche, dem Gottesdienste, dem Beruf des Predigers, den Fragen der Moral u. s. w. Aber es kommen auch Kapitel vor, wie: de terrae motu, de magia, fascinatio, de

spectris, de casu et fortuna, de sortibus, de somno et quatenus bonae valetudinis sit causa, und endlich: de medicinae usu. Während die theologischen Erörterungen sich ziemlich im gewohnten Geleise der herrschenden reformierten Lehre bewegen, zeugen dagegen die letztgenannten loci von selbstständiger Naturbeobachtung, und die Überzeugung, daß morbi poenae peccatorum seien, hinderte Ar. keineswegs, auch über die Behandlung und Verhütung der Krankheiten sehr verständige Winke zu geben, hatte er doch auch schon 1572 eine medizinische Schrift des Paracelsus herausgegeben (de medicamentorum gradibus et compositionibus). Das Buch bildete somit ein eigentliches Kompendium des damals Wissenswürdigen, zusammengefaßt in der einheitlichen biblisch-dogmatischen Weltanschauung der Zeit, und scheint, wenigstens im engern Kreise, großes Ansehen genossen zu haben. Eine 2. Auflage erschien 1579 in Genf, eine 3., mit dem Bildnis des Verfassers in Holzschnitt, unter etwas verändertem Titel, 1583 in Morges (620 S. Folio), und wieder 1617 in Lausanne. Erst nach dem Tode des A. wurden noch gedruckt: Sermones tres de coena Domini, Lausannae 1578, und In Pentateuchum commentarii breves et dilucidi, Bernae 1602 in 8° (541 S.), in 2. Aufl. 1618 mit Hinzusetzung der Psalmen; ferner: Novum testamentum, commentariis B. A. explanatum, 1580 und 1616, und Commentarii absolutissimi in Pindarum, Bernae 1587, 4° (558 S.), alle diese offenbar aus Vorlesungen entstanden. Die Vorrede zum Pentateuch begründet den Druck des Werkes durch die Bemerkung: da die Erklärung zum Neuen Testamente sich als nützlich bewährt habe, nicht allein für diejenigen, für welche sie zunächst bestimmt gewesen, verum etiam egressa patriae fines, in universae fere ecclesiae Dei conspectum suo merito ac utilitate longe lateque diffundarentur, so sei der Wunsch laut geworden, die entsprechende Arbeit für das AT. ebenfalls herauszugeben. A. war vielleicht weniger Theologe als Philologe und Schulmann, aber durch seine vielverbreiteten Werke hat er nachhaltigen Einfluß ausgeübt auf die reformierte Kirche. Als Naturforscher ist A. gewürdigt in: Graf, J. H., Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in Bernischen Landen, Bern 1888, Abt. I, S. 25—29. Blösch.

Arianismus. Maimbourg, S. J., Histoire de l'Arianisme Paris 1673 u. ö.; Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique édit. de Venise VI (1732) p. 213 bis 687 u. 730—823; G. M. Travasa, Storia critica della vita di Arrio. Venedig 1746; Chr. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. II Leipzig 1764; (J. A. Starck), Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berlin 1783 und 85; H. F. Clinton, Fasti Romani, 2 Bde Oxford 1845 und 50; Th. Zahn, Marcellus von Ancyra Gotha 1866; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte 2. Aufl. I und II Freiburg i. B. 1873 und 75; F. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen 2. Aufl. Bd VI: Athanasius und Arius. Stuttgart 1874; A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche 2. Aufl. von G. L. Hahn Breslau 1877; W. Kölling, Geschichte der arianischen Häresie 2 Bde Gütersloh 1874 und 83 (unbrauchbar; vgl. die Kritik W. Möllers ThStK 1884 S. 781 ff.); H. M. Gwatkin, Studies of Arianism, chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the council of Nicaea Cambridge 1882 (trotz schiefer dogmengeschichtlicher Urteile die beste neuere Monographie, popularisiert von dem Verf. in: The Arian controversy London [1889] sec. ed. 1891; M. Rade, Damasus, Bischof von Rom Freiburg 1882; H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit II Gotha 1887 (nur als Zusammenfassung des profangeschichtlichen Stoffes brauchbar); O. Seeck, Die Zeitfolge der Gesetze Constantins (Zeitschrift d. Savigny-Stiftung. Romanistische Abtheilung X 1889 S. 1—44 u. 177—251); A. v. Gutschmid, Kleine Schriften ed. F. Rühl II, 427—449, Leipzig 1890 (wichtig für die Chronologie); G. Goyau, Chronologie de l'empire Romain Paris 1891; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II Freiburg 1887 3. Aufl. 1894 und andere dogmengeschichtliche Lehrbücher (vgl. den A. Dogmengeschichte). — Man vgl. außerdem die in Artikeln über die in den arianischen Streit verflochtenen Kaiser, Päpste und andere Theologen (vornehmlich Athanasius) angeführte Litteratur.

O. Seeck, Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils I (ZKG XVII, 1—71. August 1896) erschien erst, als der folgende Artikel bereits korrigiert war. Daß daher nur einige nachträgliche Einfügungen möglich waren, wirkliche Auseinandersetzung mit S. sich verbot, ist bei Seeck's Sachkenntnis sehr bedauerlich; doch hätten S.s Aufstellungen durchgreifende Änderungen im Texte auch bei früherem Erscheinen nicht erzwungen: sie sind nicht ebenso überzeugend, als sie kühn und überraschend sind.

1. Unter denen, die von der letzten großen Verfolgung, welche die Christenheit zu Anfang des vierten Jahrhunderts zu überstehen hatte, verschont sind, obgleich sie zu den eifrigsten Frommen gehörten, hat keiner den Rest des Lebens, der ihm nach der Verfolgung noch beschieden war, mit einer solchen Einbuße guten Nachruhms bezahlen müssen

als Arius. Vielleicht ein Libyer von Geburt (Epiphan. haer. 69, 1), gebildet in der Schule des Märtyrers Lucian (Arius ad Eus. bei Epiph. haer. 69, 6), lebte Arius schon in den ersten Jahren der diokletianischen Verfolgung — seit wann, wissen wir nicht — in Alexandrien. Sein Eifer (σπουδαῖος περὶ τὸ δόγμα Sozom. 1, 15) machte ihn in dieser Zeit zum Parteigänger des Meletius v. Lykopolis (vgl. d. A.), zum Gegner des geflüchteten Bischofs Petrus (300—310; vgl. v. Gutschmid). Sozomenos, der hiervon Kunde gehabt hat, berichtet (1, 15), Arius habe die Partei des Meletius wieder verlassen und von Petrus die Diakonatsweihe erhalten, doch sei er, als er sich der Exkommunikation der Meletianer durch Petrus widersetzte, abermals mit Petrus zerfallen und exkommuniziert; erst nach dem Märtyrertode des Petrus (25. Nov. 310) habe ihn der neue Bischof Achillas (Jan. — Juni 311) wieder rezipiert und zum Presbyter gemacht. Über die Thatsächlichkeit dieser Nachrichten ist ein Urteil nicht möglich; nach Gelasius v. Cyzikum (II, 1 bei Mansi II, 791) hat erst Bischof Alexander (311—326) dem Arius die Presbyterwürde gegeben. Sicher ist, daß Arius zu Alexanders Zeit Presbyter war; eine der städtischen Kirchen, die (ihrer Form wegen?) ἡ Βαύκαλις hieß, war seiner speziellen Leitung unterstellt (Epiph. haer. 68, 4; 69, 1; vgl. über diese alexandrinischen „Filialkirchen" Hatch, Gesellschaftsverfassung übers. von Harnack S. 204); nach Theodoret (1, 2; vgl. Epiph. h. 69, 2) war er auch „mit der Erklärung der hl. Schrift betraut". Bei Alexander stand er in Ehren (Sozom. 1, 15), sein Ansehen war überhaupt, anscheinend zumal bei den frommen Frauen (Alexand. bei Theodor. 1, 4 ed. Gaisford, p. 10; Epiph. h. 69, 3), ein gutes: er galt als dialektisch gut geschult (Socrates 1, 5; Sozom. 1, 15), als besonders fromm und eifrig (vgl. die Klagen über seine „Heuchelei" bei Epiph. h. 69, 3; Rufin h. e. 1, 1 u. a.; dazu Athan. orat. c. Ar. 1, 8 MSG 26, 28). In seinem Äußeren erschien nach einer allerdings nicht einwandfreien Quelle, einem wohl unechten Briefe Konstantins (bei Gelasius Cyzic. III, 1 Mansi II, 932 u. 937), den schon Epiphanius benutzte (haer. 69, 3 vgl. 9), der lange, hagere Mann wie ein Asket; seine Umgangsformen waren gewinnend (ibid.). Kurz, durch alle Verleumdungen hindurch erkennt man: es wäre ihm, abgesehen von seiner noch uns erkennbaren Eitelkeit und dem mit ihr zusammenhängenden Ehrgeiz, nichts Schlechtes nachzusagen gewesen, wäre er nicht noch im spätern Lebensalter — Epiphanius nennt ihn (h. 69, 3) bei Beginn des Streites γέρων — der Anfänger des Streites geworden, der seinen Namen als den des meistverfluchten Ketzers durch die Jahrhunderte trägt. Mit diesem Streit ist sein späteres Leben verflochten; dieser Streit erst hat ihm die Feder in die Hand gegeben: wir haben noch heute (bei Epiphanius h. 69, 6—8 u. a.) zwei Briefe von ihm, die unten zu erwähnenden Briefe an Euseb. v. Nikomedien und an Alexander v. Alexandrien, ein Glaubensbekenntnis in einem Schreiben an Konstantin (bei Socrat. 1, 26; vgl. Hahn § 118) und Fragmente seiner θάλεια (vgl. unten Nr. 3) bei Athanasius (vgl. A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur I, 531 f.).

Wie Arius, so sind auch seine Gesinnungsgenossen, z. B. Asterius, Aëtius und Eunomius, von der Nachwelt dadurch bestraft, daß man ihre Werke untergehen ließ (vgl. unten und den A. Eunomius), auch die Kirchengeschichte des Arianers Philostorgius (vgl. den A.) ist nur aus Fragmenten (nach Valesius MSG 65, 459—637) bekannt. Selbst diejenigen Theologen der Kampfeszeit, die, ohne Arianer zu sein, den nicänischen Formeln widerstrebten, haben der Mehrzahl nach die Mangelhaftigkeit ihrer Orthodoxie durch das Geschick ihres litterarischen Nachlasses gebüßt (vgl. z. B. die A. Acacius v. Cäsarea, Basilius von Ancyra). Den Heiden, wie dem Kaiser Julian (s. d. A.), dem Libanius († 393), dem Themistius († um 390), dem Ammianus Marcellinus († um 400; rerum gestarum libri XXXI; erhalten XIV—XXXI, d. i. 353—378, citiert nach der Ausgabe von F. Eyssenhardt Berlin 1871) u. a., ist es in dieser Hinsicht besser ergangen als den heterodoxen Christen. Dennoch fließen die Quellen für die Geschichte des arianischen Streites so reichlich, daß neben den Urkunden (Streitschriften, Briefen, Kaiser-Erlassen, Synodalakten) und den Berichten erster Hand (vornehmlich der vita Constantini Eusebs, den historischen Schriften des Athanasius und Hilarius) die abgeleiteten Berichte des Epiphanius (h. 68. 69. 71—74; citiert nach der Ausgabe von D. Petavius Paris 1622), Rufinus (h. e. libri II MSL 21, 461—540), Sokrates (h. e. ed. Hussey 3 voll. Oxford 1853), Theodoret (h. e. ed. Gaisford Oxford 1854), Sozomenos (h. e. ed. Hussey 3 voll. Oxford 1860) und Gelasius v. Cyzikum (commentarius actorum conc. Nicaeni bei Mansi II, 759—944) selten um ihrer selbst willen, d. h. abgesehen von den bei ihnen erhaltenen älteren Quellen, in Betracht kommen. Übrigens muß auch in Bezug auf die Quellen auf die Einzelartikel

verwiesen werden; so für die sog. historia acephala und die Festbriefe auf den Artikel Athanasius, für den cod. Theodos. auf den A. Theodosius, für die Streitschriften und Briefe auf die Artikel über die einzelnen Theologen.

2. Bei der Frage nach der Entstehung des Streites müssen Ursache und Veranlassung auseinandergehalten werden. Die Ursache des Streites war nicht, daß Satanas in den Arius fuhr und ihn zu schrecklichen Neuerungen veranlaßte (Epiph. h. 69, 2). Begründet ist der Streit viel mehr darin, daß in der Kirche seit längerer Zeit vorhandene christologische Lehrunterschiede zu einer Zeit aneinander gerieten, in welcher der Staat die Lehreinheit erzwingen wollte. Das Erstere hat erst in Verbindung mit dem Zweiten einen Streit von dieser Ausdehnung hervorgerufen. — Die Streitfrage, um die es bei jenem Lehrunterschiede sich handelte, war orientalischen Ursprungs. Der Occident hatte schon seit Tertullian präzise Formeln, welche die Gottheit Christi mit der Einheit Gottes ausglichen. Durch den Einfluß der Tradition, nicht durch offizielle Lehrentscheidungen, stand es dort fest, daß der Logos ex substantia patris genitus, unius substantiae sei mit dem Vater und dem hl. Geiste, und die scharf zeitliche Fassung des genitum esse bei Tertullian (vgl. adv. Hermog. 3 Oehler ed min. 833: fuit tempus, cum deo filius non fuit), die schon bei diesem und mehr noch bei Novatian durch den Gedanken paralysiert war, daß die vis divinitatis emissa . . . in filium vor jenem „Geborenwerden" semper in patre fuisse dicenda est, gleichwie sie einst rursum per substantiae communionem ad patrem revolvitur (Novat. de trin. c. 31 MSL 3, 952 A u. 949 B) war zurückgetreten: Dionysius von Rom (vgl. den A.) erklärte (um 260) ausdrücklich: *εἰ γέγονεν υἱός, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ δὲ ἦν, εἴ γε ἐν τῷ πατρί ἐστιν* (bei Athan. de decret. syn. Nic. 26 MSG 25, 464). Zwar wissen wir nicht, welche weiteren Modifikationen die tertullianisch-novatianischen Formeln bei den Abendländern der Zeit um 300 erfahren haben; selbst die Position, die Dionysius v. Rom gegen seinen alexandrinischen Namensvetter vertrat, ist uns nicht hinreichend erkennbar. Doch daß die tertullianisch-novatianischen Anschauungen die Entwicklung bestimmten, ist sicher. Dabei muß man annehmen, daß der Gedanke eines dereinstigen Wiederaufgehens des Sohnes im Vater bei vielen Theologen vergessen und in weitern Kreisen nie rezipiert sein wird; und vermuten darf man, daß der Subordinatianismus Tertullians und Novatians, demzufolge das Göttliche in Christo als ein pro modulo derivationis (Tertullian adv. Praxeam 14 p. 1094) abgeschwächtes, depotenziertes, angesehen wurde, in dem Maße zurückgetreten ist, in dem die stofflich-emanatistischen Voraussetzungen dieser Gedanken (Tertullian adv. Prax. 9 p. 1087: pater tota substantia, filius derivatio et portio totius) philosophisch (stoisch) minder gebildeten Theologen unverstanden blieben. Man fühlte im Occident sich sicher ohne Spekulieren: man redete mit Tertullian von den personae trinitatis, verurteilte aber sowohl die Sabellianer, die das entsprechende Wort *πρόσωπον* für die einander ablösenden, also nicht coexistierenden Erscheinungsformen des einen Gottes verwendeten, als *τοὺς κατατέμνοντας . . . . τὴν μοναρχίαν εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς* (Dionys. Rom. bei Athan. de decr. 26); man wollte die göttliche Dreiheit (*θεία τριάς*) und den Monotheismus (*τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας*) zugleich wahren (Dionys. a. a. O.) und glaubte dies zu erreichen, indem man den Logos mit dem Vater zusammenfaßte (*ἡνῶσθαι ἀνάγκῃ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον* Dionys. a. a. O.) durch die Betonung der Homousie, d. h. des unius substantiae esse. In den wenigen Sätzen, die uns aus dem Lehrbriefe des Dionys von Rom erhalten sind, kommt das *ὁμοούσιος* freilich nicht vor; daß aber Dionys hohen Wert darauf legte, folgt aus dem Veranlaßtsein seines Lehrbriefes durch die Klage, daß der alexandrinische Dionys das *ὁμοούσιος* leugne (Athan. de sent. Dionys. 18 MSG 25, 505), und ergiebt sich noch zweifelloser daraus, daß Dionys von Alexandrien in seinem vielfach die Formeln seines römischen Kollegen widerspiegelnden *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* das *ὁμοούσιος*, „obwohl er es in der Schrift nicht gefunden habe", acceptierte (Athan. de sent. Dionys. 18 p. 505 B = de decr. 25 p. 461 B). Ist doch auch das *ὁμοούσιος* (das man mißverständlich mit „gleichwesentlich" übersetzt) nichts andres als das unius (oder ejusdem) substantiae Tertullians.

Im Orient lagen die Dinge wesentlich anders. Hier hatte Origenes (vgl. den A.) in seiner dynamisch-emanatistischen Kosmologie die emanatistischen Vorstellungen, welche die (tertullianische) Grundlage der abendländischen Logoslehre waren, und den Gedanken einer zeitlichen Entstehung des Logos zugleich überwunden: ihm war der Logos (wie der hl. Geist) eine besondere „*ὑπόστασις*" neben dem Vater, aber diese Hypostase des

Logos war ihm nichts anderes als eine ewige Ausstrahlung der Gottheit des Vaters. Der Logos war ihm nicht ein X, das eine Mitteilung göttlichen Wesens empfängt, sondern der hypostasierte Reflex der Gottheit selbst und als solcher der Anfang der durch die weitern von ihm vermittelten Ausstrahlungen zeitlos von Gott causierten immateriellen Welt. Einerseits erschien daher dem Origenes der Logos, sofern er die Gottheit des Vaters in sich widerspiegelt — also seinem Wesens**inhalt** nach — als dem Vater *ὁμοούσιος* und als der direkt von dem Vater Causierte oder „Gezeugte", als seine zu ihm gehörige Weisheit, andersartig als alle andern Wesen, die durch ihn „geworden" sind; andererseits aber konnte Origenes im Hinblick auf die Aseität des Vaters den Sohn, der nicht *ἀγέννητος* ist, in der Reihe der *γεννητά* dem allein ungezeugten Vater gegenüberstellen und ihn in diesem Sinne als ein *κτίσμα* (Pr 8, 22) bezeichnen (de princ. opp. ed. Lommatzsch 21, 482 Anm. 3): der Logos stand dem Origenes eben *μεταξὺ τῆς τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως* (c. Cels. 3, 34 ed. Lommatzsch 18, 294), *θεός* aber nicht *αὐτόθεος* (de princ. 4, 13 Lomm. 21, 66 f. Anm. 4), *εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' οὐκ αὐτοαγαθός, ἄξιος τῆς δευτερευούσης μετὰ τὸν θεὸν τῶν ὅλων τιμῆς* (c. Cels. 7, 57 Lomm. 20, 88). In analoger Weise standen bei Origenes die Gedanken nebeneinander, daß der Logos ex ipsa substantia dei (in Hebr. Lomm. 5, 300) gezeugt sei, bezw. von Ewigkeit her gezeugt werde, und daß er zu betrachten sei als *ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθείς* (de princ. Lomm. 21, 482 Anm. 3). Diese Doppelseitigkeit des origenistischen Logosbegriffs war nur möglich, weil und solange die Logoslehre ein integrierender Teil war in einer dynamisch-emanatistischen Konstruktion der ewigen immateriellen Welt. Fiel die Annahme der Ewigkeit der von Gott causierten immateriellen Welt — und die antiorigenistische Polemik sorgte dafür, daß diese Annahme bald als unerlaubt galt, einfacheren Geistern war sie ohnedies unvollziehbar —, so mußte die Logoslehre des Origenes auseinanderbrechen. Dann konnte entweder die Ewigkeit des Logos auf Kosten der hypostatischen Selbständigkeit desselben, oder diese auf Kosten jener festgehalten werden. Im ersten Falle mußte der Logos entschiedener, als es bei Origenes der Fall war, mit Gott zusammengefaßt werden; dann lag die Gefahr eines Abbiegens auf modalistisch-monarchianische Bahnen nahe, zugleich aber eröffnete sich die Möglichkeit einer Einwirkung jener mit religiös-modalistischen, oder naiv-modalistischen Gedanken verbundenen, von Origenes spiritualistisch verflüchtigten Erlösungslehre, die bei Ignatius und bei Irenäus und andern Kleinasiaten des zweiten Jahrhunderts uns entgegentritt (vgl. Loofs, Leitfaden der DG 3. Aufl. § 21), jener Erlösungslehre, deren Grundgedanke war, daß durch die Erscheinung des göttlichen Lebens in Christo die *ἀφθαρσία* wieder hineingebracht sei in die der *φθορὰ* anheimgefallene Menschheit. Im zweiten Falle entfiel der Logos mehr, als Origenes es wollte, auf die Seite der Welt (der *κτίσματα*); seine Einheit mit Gott konnte dann nicht mehr als eine naturhafte, sondern nur ähnlich derjenigen gedacht werden, welche die dynamistischen Monarchianer zwischen Gott und dem geschichtlichen Christus statuiert hatten; für die Erlösungslehre, wie sie damals verstanden wurde, fehlten dann die Vorbedingungen, auf die **Lehre** Christi mußte der Hauptnachdruck fallen. Beide Abbiegungen von der genuin origenistischen Tradition sind in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts im Orient nachweisbar. Doch anstatt einer reinlichen Scheidung der origenistischen „Rechten" und „Linken" beobachtet man vielmehr ein unklares Durcheinander oder Wechseln der hier und dort heimischen Gedanken, selbst bei ein und demselben Theologen. So hat Gregorius Thaumaturgos, obwohl er im Sinne einer modalistischen Modifikation der origenistischen Tradition von dem Vater, Sohn und Geist sagte, sie seien *ἐπινοίᾳ μὲν τρεῖς, ὑποστάσει* (= *οὐσίᾳ*; beide Begriffe galten damals noch als Synonyma) *δὲ ἕν* (Basil. ep. 210, 5 MSG 32, 776 A), dennoch den Logos ein *ποίημα* genannt (Basil. a. a. O. p. 776 B). Und Dionys von Alexandrien, der im Gegensatz zum Sabellianismus die entgegengesetzte Modifikation der origenistischen Gedanken scharf betont hatte — *ξένος ὁ υἱὸς κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός . . . ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον . . · ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται* (Athan. de sent. Dionys. 4 MSG 25, 485 A) —, hat in seiner Verteidigung unklar auf Formeln der andern Seite der origenistischen Tradition zurückgegriffen, denn nun behauptete er *ἀεὶ τὸν χριστὸν εἶναι, λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν* (ib. 15 p. 501 C). Dabei scheint man damals in dem (philosophisch unerträglichen) Sabellianismus im Orient allgemein den Hauptgegner gefunden zu haben; wenigstens ist es das Wahrscheinlichste, daß die im vierten Jahrhundert (vgl. Athan. de synod. 43 MSG 26, 768) vielerörterte Verwerfung des *ὁμοού-*

σιος durch die Paul von Samosata absetzende Synode v. Antiochien (268 oder 269) gegen die Negation einer besondern *ὑπόστασις* des Logos gemünzt war, die Paul von Samosata mit den Sabellianern teilte.

Eine klarere Scheidung der beiden aus der Erbschaft des Origenes hervorgewachsenen Christologien scheint durch den Lehrer des Arius, Lucian, angebahnt zu sein. Sein Zusammenhang mit Paul von Samosata (vgl. den A. Lucian) und sein wesentlich moralistisches Interesse wird ihn in den Stand gesetzt haben, reinlich die Gedanken der anti-modalistischen Modifikation der origenistischen Tradition zur Geltung zu bringen. Wir wissen freilich nicht, inwieweit Arius nur die Gedanken seines Lehrers vertrat; der Märtyrertod hat dessen eventuelle Ketzereien in Vergessenheit gebracht. Da aber die Gedanken des Arius lückenlos zu erklären sind aus den uns bekannten Voraussetzungen der Theologie Lucians, d. h. aus origenistischen und dynamistisch-monarchianischen Einflüssen, und da Arius bei andern Schülern Lucians Gesinnungsgenossen fand (vgl. auch Philost. 3, 15), so ist es wahrscheinlich, daß Lucian ähnlich dachte wie er. Jedenfalls hat Arius nicht zu irgend einer Zeit seines Lebens eine neue Ketzerei sich ausgedacht, sondern hat, als der Streit begann, nur vertreten, was er stets gedacht hatte, und was — wenn auch nicht in dieser Isolierung gegenüber entgegenstehenden Traditionen — schon vor ihm auch außerhalb der Schule Lucians, z. B. von Dionysius von Alexandrien, behauptet war. Es dürfen daher die Briefe aus der Zeit nach Beginn des Streites und die Fragmente seiner *θάλεια* für die Darstellung der ursprünglichen Gedanken des Arius verwendet werden.

Zweierlei ist konstitutiv für die Gedanken des Arius: die wohl auf verstärkte aristotelische Einflüsse in der Schule Lucians zurückgehende Betonung der Aseität (des *ἀγέννητον εἶναι*) als des wesentlichsten Merkmals der Gottheit und die nicht nur von einem Tertullian, sondern auch von Origenes ihn unterscheidende Ablehnung aller emanatistischen Gedanken. Aus beidem erklärt sich, daß ihm der präexistente *υἱὸς θεοῦ*, der als solcher nicht *ἀγέννητος* ist, ganz auf die Seite der *κτίσματα* entfällt: er ist nicht (emanatistisch) aus Gott hervorgegangen, sondern durch Gottes Willen ins Dasein gerufen — aus dem Nichts, das allein neben Gott in Frage kommt. Freilich vor aller Zeit; ist er doch der Mittler der Schöpfung: *θελήματι τοῦ πατρὸς . . . ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων* (ep. ad Eus.), *ἵνα ὁ θεὸς ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ* (Thal. bei Athan. c. Ar. 1, 5 MSG 26, 21 B). Doch wenn auch die erste der Kreaturen, ein *κτίσμα* ist der Logos doch: *ὁ λόγος . . . τῶν κτισμάτων . . . εἷς* (Thal. a. a. O. 6 p. 24 A); das *γεννᾶν*, das von Gott in Bezug auf den Logos gesagt wird, bedeutet nichts anderes als *ποιεῖν*: *θελήσας [ὁ θεὸς] ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν* (Thal. a. a. O.) *πάντων . . . γινομένων ἐξ οὐκ ὄντων . . . καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν· καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός* (Thal. a. a. O. 6 p. 21 A.). — Von irgendwelcher Wesensgemeinschaft des Logos mit Gott konnte so natürlich keine Rede sein: *πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι* (Thal. a. a. O. 6 p. 24 A). Eine Dreieinigkeit kannte sonach Arius nicht. Seinem an die Dehnbarkeit des heidnischen Monotheismus erinnernden geringen monotheistischen Interesse genügte der eine *θεὸς ἀγέννητος*, und es störte ihn nicht, daß er mit diesem zur *τριάς* (d. i. Dreiheit, nicht Dreieinigkeit) zwei halbgottartige Wesen verband, die er von Gott wesentlich verschieden dachte: *ἤγουν τριάς ἐστι δόξαις οὐχ ὁμοίαις· ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν· μία τῆς μιᾶς ἐνδοξοτέρα δόξαις ἐπ' ἄπειρον. ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ, ὅτι ἄναρχος ὑπάρχει* (Thal. bei Athan. de synod. 15 MSG 26, 708 A, vgl. die treffende Kritik des Ath. c. Ar. 1, 17 p. 48 B). Zwar hat auch Arius nicht umhin gekonnt, mit der Tradition Christum *θεός* zu nennen: als *πλήρης θεὸς μονογενής* (vgl. B. Weiß zu Jo 1, 18 in Meyers Handbuch 2. Abt., 6. und 7. Aufl. 1880 u. 1886) *ἀναλλοίωτος* bezeichnet er ihn in seinem Briefe an Euseb. v. Nikomedien. Allein nur auf Umwegen hat er sich diese Prädizierung möglich gemacht: *εἰ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν· ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός* (Thal. a. a. O. c. Ar. 1, 6 p. 24 A) und: *αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός* (ib. 5 p. 21 C). So redeten einst die dynamistischen Monarchianer von dem geschichtlichen Christus; Arius aber will dies von dem präexistenten Christus, von dem Logos, gelten lassen; Gott hat ihn gleich so werden

lassen, wie Gott wußte, daß er durch seine Freiheit werden würde: *προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ τοῦτα· ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε* (Thal. a. a. O. p. 21 C). Allein auch diese künstlichen Konstruktionen, für deren Verständnis es wichtig ist, daß Arius den Logos selbst als die Seele des geschichtlichen Christus ansah, verhüllen den Widerspruch nicht, in den dieser modifizierte Origenismus zu der ursprünglichen Tendenz der Logoslehre geraten war: die Logoslehre hob sich hier selbst auf. Denn der geschaffene Logos des Arius kann nicht der *λόγος* oder die *σοφία* sein in dem philosophischen Sinne dieses Begriffs; Arius hat das auch geradezu gesagt, hat den geschaffenen Logos von dem innergöttlichen Logos unterschieden: *δύο σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι, καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον* (bei Ath. a. a. O. 21 B). Wenn Arius dementsprechend zugab: *οὔτε ὁρᾶν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα* (ib. 6 p. 24 B), so bezeichnete dies Zugeständnis den Bankerott der Logoslehre.

Dennoch gab es, wie die weitere Geschichte beweist, damals im Orient Diöcesen, in denen diese „innerlich haltloseste und dogmatisch wertloseste aller in der Dogmengeschichte uns entgegentretenden Christologien" (H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881 S. 65 f.) ertragen wäre. In Alexandrien aber hatte Arius seit 311 an Alexander einen Bischof über sich, der auf dem entgegengesetzten Flügel der origenistischen Traditionen stand. Origenist war auch Alexander, ja er war es, wie seine im Anfang des Streites geschriebenen Briefe, die ep. encycl. (bei Socr. 1, 6 p. 12 ff.) und die ep. ad. Alex. (bei Theodor. 1, 4 p. 8 ff.), beweisen, in weit höherem Grade als Arius. Ganz wie dem Origenes erschien ihm der Logos als die *μεσιτεύουσα φύσις μονογενὴς μεταξὺ πατρὸς ἀγεννήτου καὶ τῶν κτισθέντων* (bei Theod. p. 23), wie jener redete er von der besondern *ὑπόστασις* des Logos (ib. 15), Sabellianer wollte auch er nicht sein, Jo 10, 30, so meint er (ib. 21), lehre nicht, *τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι*, sondern nur *τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα* in Bezug auf Vater und Sohn (vgl. das *ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί* in A.s ep. encycl. bei Socr. 1, 6 p. 15). Aber diese Gleichheit oder Ähnlichkeit (*ἐμφερῆ τῷ πατρί* Theod. p. 25), abgesehen von der Aseität (Theod. a. a. O.), betont Alexander stark: die *υἱότης* des Heilandes hat ihm nichts gemein *πρὸς τὴν τῶν λοιπῶν υἱότητα*, denn diese ist eine *υἱότης κατὰ φύσιν — ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρὸς γεγέννηται* (Theod. p. 23) —, jene ist *θέσει* verliehen (Theod. p. 18). Auch die Ewigkeit will Alexander von der Gottheit Christi nicht ausgeschlossen wissen: Gott war nie *ἄλογος καὶ ἄσοφος* (Socr. p. 18) und: *ἀνάγκη τὸν πατέρα ἀεὶ εἶναι πατέρα· ἔστι δὲ πατὴρ ἀεὶ παρόντος τοῦ υἱοῦ* (Theod. p. 17). Den Widerspruch, den die gleichzeitige Betonung der Ewigkeit und des Gezeugtseins in sich schließt, deckt Alexander unter Abweisung des Gedankens einer körperlichen Teilung oder Emanation mit dem Schleier des *μυστήριον* zu (Theod. p. 24 u. 29; Jes 53, 8) und scheut sich deshalb nicht, geradezu von *ἄναρχος γέννησις* zu sprechen (Theod. p. 26); ja nach Arius hat er noch paradoxer zu reden kein Bedenken getragen: *συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως* (?) *τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγενητογενής* (ep. ad Eus., Epiph. h. 69, 6). Je weniger hier von der spekulativen Klarheit der origenistischen Gedanken zu erkennen ist und vermutlich auch zu erkennen war, desto erklärlicher ist, daß Arius sich zur Kritik herausgefordert sah. Und Arius, nicht Alexander, ist der Anfänger des Streites gewesen.

3. Was die Veranlassung gab zum Ausbruch des dogmatischen Streits, ist ziemlich gleichgiltig. Eifersüchteleien zwischen dem Bischof und den relativ selbstständig stehenden Presbytern haben vielleicht mitgespielt (vgl. Böhringer S. 253 ff.; Alex. bei Theod. 1, 4 p. 9). Entscheidend war, daß gelegentlich eines exegetisch-dogmatischen Gesprächs zwischen Alexander und seinen Presbytern die Anschauungen des Arius und Alexander aufeinanderplatzten (Constantin bei Euseb. vita 2, 69; — Socr. 1, 5 p. 10 ist sekundär, daß Alexander die „*μονάς*" in der *τριάς* betont habe, unwahrscheinlich). Wann dies war, wissen wir nicht; angreifbaren Wahrscheinlichkeitsrechnungen bei Walch (417 ff.) entstammt das traditionelle Jahr 318. Auch das ist unsicher, ob die zögernde und unentschiedene Zurückhaltung Alexanders gegenüber der Lehre des Arius, von der Sozomenos (1, 15 p. 73) erzählt — und glaublich erzählt, denn Arius erinnert den Alexander daran, daß er das *πατὴρ πρὸ Χριστοῦ* selbst gelehrt (zugegeben?) habe (ep. ad Alex.) —, in die Zeit nach (so auch Möller A. Arius der 2. Aufl.), oder (was mir wahrscheinlicher scheint) vor jene Streitszene fällt. Genug, aus dem

Streit wurden Parteiungen. Arius war nicht ohne Anhang; Epiphanius (69, 3) berichtet, gewiß übertreibend, 700 *παρθενεύουσαι*, 9 Presbyter und 12 Diakonen hätten auf seiner Seite gestanden; Alexander selbst (bei Theod. 1, 4 p. 9 f.) klagt gleichfalls über die weiblichen Anhänger des Arius, über Winkelversammlungen der Arianer, über Anfeindungen und Klägereien derselben, die ihn vor Gericht gebracht hätten. Und bald griff die Erregung auch über die Grenzen Ägyptens hinaus. Arius fand in der Ferne Beistand. Eusebius, früher Bischof von Berytus in Phönizien, jetzt Bischof von Nikomedien, der einst auch Lucians Schüler gewesen war, nahm sich seiner an. Und das bedeutete viel, weil Nikomedien seit Diokletians Zeit die Residenzstadt war, und weil Eusebius, dem Kaiserhause selbst entfernt verwandt (Ammian. Marcell. 22, 9), am Hofe viel galt (Sozom. 1, 15, 9 p. 76) und an Klugheit und Weltgewandtheit wenige seines Gleichen hatte unter den Bischöfen. Auch den Eusebius v. Cäsarea, den Theodosius (v. Tripolis? Athan. hist. Ar. ad mon. 4, MSG 25, 700), den Paulinus v. Tyrus, Athanasius v. Anazarbus in Cilicien, Gregorius v. Berytus, den Aëtius von Lydda und andere ungenannte Bischöfe des Ostens glaube Arius auf seiner Seite zu haben (ep. ad. Euseb.; vgl. Philost. 3, 15). Alexander sah sich nun zu energischem Vorgehen genötigt. Nach einem erfolglosen Mahnschreiben an die Arianer (vgl. die sog. depositio Arii d. h. die ep. Alex. ad presbyt. opp. Athan. Montfauc. I, 396; MSG 18, 581; — nach Seeck ZKG XVII, 50 f. Fälschung) versammelte er (ca. 320 oder 321; auch diese Zahl ist unsicher, vgl. Walch 421) eine Synode von fast 100 ägyptischen und libyschen Bischöfen (ep. ad Alex. bei Socr. 1, 6 p. 17), anathematisierte den Arius und neun gleichgesinnte Diakonen (ep. ad Alex. bei Theod. 1, 4 p. 30) und nachträglich noch einige andere nicht-alexandrinische, ägyptische Gesinnungsgenossen derselben (vgl. die ep. encycl. bei Socr. 1, 6 p. 14 und die depos. Ar.), unter ihnen die Bischöfe Secundus v. Ptolemais und Theonas von Marmarice (bei Socr. a. a. O.). Dann begann er, nachdem er der Zustimmung des übrigen Klerus der Stadt und der Mareotis sich versichert hatte (vgl. die depos. Ar.), Mitteilungen über diese Geschehnisse an die bischöflichen Kollegen auswärts zu versenden und ihre Zustimmung sich zu erbitten. Dieser Korrespondenz gehören der Brief an Alexander von Byzanz (bei Theod. 1, 4) und das encyclische Schreiben bei Sokrates (1, 6) an. Als ersterer, der ältere der beiden Briefe, expediert wurde, waren auf ähnliche Briefe zustimmende Antworten aus verschiedenen Diöcesen schon eigetroffen (Theod. a. a. O. p. 29). In Summa soll Alexander 70 solche Briefe geschrieben haben (Epiph. 69, 4). Die eingehenden Zustimmungen sammelte man, gleichwie Arius die für ihn günstigen Schreiben zusammenstellte (Socr. 1, 6, 41 p. 25). Der Streit wurde hierdurch nur weiter getragen. Zugleich wurde er dadurch verschärft, daß Alexander in diesen Briefen ausdrücklich vor Euseb von Nikomedien gewarnt hatte. Dieser sah sich nun persönlich angegriffen, zu weiterer Verfolgung der Sache herausgefordert. Arius fand daher, nachdem er, aus Alexandria weichend, von Palästina aus diesem seinen „*Συλλουκιανιστής*“ den oft schon benutzten verbindlichen Brief geschrieben hatte, in Nikodemien freundliche Aufnahme.

Hier in Nikomedien hat er (nach Athan. de syn. 15 MSG 26, 705) sein verlornes Hauptwerk geschrieben, das Athanasius (de decr. 16 MSG 25, 452 A; de sent. Dionys 6 ib. 483 B; ad episc. Lib. 7 ib. 553 A und 20 p. 584 C; de syn. 15 a. a. O.) als eine *θαλεία* oder als *θαλεῖαι*, (c. Ar. 1, 2 MSG 26, 16 A u. 4 p. 20 A) charakterisiert, nach den sekundären, aber den Athanasius wahrscheinlich richtig interpretierenden Nachrichten bei Sokrates (1, 9, 16 p. 64) und Sozomenos (1, 21, 3 p. 93) den Titel *θαλεία* trug. Von der Art dieses Werkes eine deutliche Vorstellung zu gewinnen, ist bei der Dürftigkeit der Fragmente und der Parteilichkeit der Berichte (bei Athan. a. a. O.; die Fragmente vornehmlich c. Ar. 1, 2 ff. und de syn. 15) nicht leicht. Athanasius (de syn. 15; de sent. 6; c. Ar. 1, 2 und 4) bespöttelt diese *θαλεία* als eine Nachahmung der verrufenen Trink- und Tanzlieder-Poesie des Ägyptiers Sotades (um 270 v.; vgl. W. Christ, Gesch. der griech. Litteratur, München 1890 S. 466 f.) und denkt dabei anscheinend sowohl an den Titel (c. Ar. 1, 2: *τοῦ μὲν . . . ἦθος μεμίμηται γράφων Ἄρειος καὶ αὐτὸς θαλείας*) als an Art und Versmaß des Werkes (de syn. 15: *ζηλώσας . . . Σωτάδην ἐν τῷ ἤθει καὶ τῇ ἐκλύσει τοῦ μέλους*, vgl. c. Ar. 1, 4: *ἐν ἐκλύτοις καὶ παρειμένοις μέλεσι*). Allein, so begreiflich es wäre, wenn die Trinklieder à la Sotades *θαλεῖαι* genannt wären — c. Ar. 1, 4 p. 20 A ist das ziemlich deutlich gesagt —, und so zweifellos die der Sotadeischen *γελοιολογία* (c. Ar. 1, 4 p. 20 B) verwandten (W. Christ, Metrik Leipzig 1874 S. 510) saturae des Ennius (Teuffel, Gesch. der röm. Litt. 4. Aufl. § 103) und die saturae

Menippeae des Varro (Teuffel § 165, 3) auch in ihrem Namen (satura von satur) an die *θαλεία* (Stamm *θάλλω*) erinnern, so bleibt doch an dem Titel des Werkes noch manches rätselhaft. Und nicht minder an seinem Inhalt. War es ganz Poesie? oder wie die saturae Menippeae aus Prosa und Poesie gemischt? Daß es Poesie enthielt, macht Athanasius zweifellos; und wenn Philostorgius (2, 2 p. 465 C) berichtet, Arius habe nach seiner Trennung von der Kirche Schifferlieder, Müllerlieder, Reiselieder und ähnliche Gedichte geschrieben, um durch sie seine Anschauungen zu verbreiten, so könnte die Parallele der saturae Menippeae die Vermutung (u. a. Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 532) stützen, daß diese Lieder einen Teil seiner in den Exzerpten des Photius aus Philostorgius nicht erwähnten „Thalia" gebildet hätten. Allein, wenn Athanasius gelegentlich (de decr. syn. Nic. 16 MSG 25, 449 D sq.) von demjenigen spricht, *ὃ καὶ ἐν ᾀσματίοις Ἄρειος καὶ ἐν τῇ ἑαυτοῦ θαλίᾳ . . . μυθολογεῖ*, so spricht dies mehr dafür, jene Lieder als von der „Thalia" zu unterscheidende *ᾀσμάτια* anzusehen. Dann aber erhebt sich die Frage, wo denn die Poesie in ihr gesteckt habe. Bei der Antwort wird man ausgehen müssen von dem für diese Frage, soviel ich weiß, noch nicht verwerteten, auch um seiner selbst willen interessanten Eingang, den Athanasius c. Arian. 1. 5 anführt:

Κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ, συνετῶν θεοῦ, παίδων
ἁγίων, ὀρθοτομῶν, ἅγιον θεοῦ πνεῦμα λαβόντων
τάδε ἔμαθον ἔγωγε, ὑπὸ τῶν σοφίας μετεχόντων,
ἀστείων, θεοδιδάκτων, κατὰ πάντα σοφῶν τε.
Τούτων κατ' ἴχνος ἦλθον ἐγώ, βαίνων ὁμοδόξως,
ὁ περίκλυτος, ὁ πολλὰ παθὼν διὰ τὴν θεοῦ δόξαν,
ὑπό τε θεοῦ μαθὼν σοφίαν καὶ γνῶσιν ἐγὼ ἔγνων.

Hier läßt sich der versus Sotadeus (vgl. F. Podhorsky, de versu Sotadeo in Dissert. philolog. Vindobon. V 1895 S. 107—184; W. Christ, Metrik 1. Aufl. S. 509 ff.) freilich nur dann wiederfinden, wenn man dem „Dichter" die unglaublichste Freiheit giebt in der Auflösung der Längen und der Zusammenziehung der Kürzen des ursprünglichen Schemas; „Verse" aber liegen offenbar vor, wenn auch Verse, die von rhythmisch gehobener Sprache sich nicht viel unterscheiden. War das Ganze in solchen „Versen" geschrieben? Das berühmte *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ οὐκ ἦν, πρὶν γένηται* (Athan. a. a. O. p. 21 A) läßt sich als „Vers", ja sogar als ein versus Sotadeus verstehen (vgl. die Schemata bei Podhorsky S. 174; —́ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ | —́ ⏑ ⏑ | ´ — — ⏑ | —́ —), und mehrere andere Citate ließen in ähnlicher Weise sich skandieren. Andere aber bleiben gegen alle Bemühungen spröde. Hat Athanasius leise geändert, indem er citierte? oder war die „Thalia" wie die saturae Menippeae aus Prosa und „Versen" gemischt? Für das Zweite entscheidet, daß die „Thalia" auch Schriftstellen enthielt (Ath. c. Ar. 1, 8). Wo aber in den Citaten des Athanasius Prosa, wo „Poesie" vorliegt, wird kaum festzustellen sein. Die Sache kann hier auf sich beruhen bleiben; wir kehren zu dem geschichtlichen Verlaufe des Streites zurück.

Eusebius von Nikomedien gewährte dem Arius nicht nur ein Asyl: er betrieb seine Rehabilitation in Alexandrien. Diesem Zwecke dienten verschiedene Handlungen, deren chronologisches Verhältnis zu einander nicht mehr festzustellen ist: eine bithynische Synode erklärte sich für Arius (Soz. 1, 15, 10 p. 76); Briefe an die Bischöfe „allerorten" — Alexander von Alexandrien in seiner ep. ad Alex. (bei Socr. 1, 6, 7 f. p. 14) erwartet, daß Eusebius solchen Brief auch seinem Adressaten schicken wird — wurden versandt, um die Bischöfe willig zu machen, für den „mit Unrecht verketzerten" Arius bei Alexander sich zu verwenden (Soz. a. a. O.). Unter andern leistete auch Eusebius v. Cäsarea diesem Ansinnen Folge (Bruchstück des Briefes in den Akten des Nicän. II bei Mansi XIII, 316 C); Paulinus v. Tyrus, der nicht reagierte, wurde von Euseb v. Nikomedien in einem noch erhaltenen Briefe (bei Theod. 1, 6 p. 33 ff) zu einem Schreiben an Alexander animiert. Arius und fast alle mit ihm Exkommunizierten — es fehlen fünf der sechs von Alexander in der sog. depositio Arii genannten Kleriker der Mareotis — versuchten in einem ehrerbietigen Schreiben an Alexander (bei Epiph. h. 69, 7 u. 8) ihre Lehrweise zu rechtfertigen. Dieser Brief ist nach Epiphanius in Nikomedien geschrieben, und mehrere der Mitunterzeichner müssen wie Arius aus Alexandria geflohen sein: es wäre sonst unerklärlich, wo einige derselben, die als Diakonen exkommuniziert waren (Alex. bei Theod. 1, 4 p. 30), die Presbyterwürde empfangen hätten, die sie (nicht erst Zusätze des Epiphanius, von dem nur der Zusatz bei Pistus herrührt) sich hier beilegen. Daß aber alle außerhalb Alexandriens sich getroffen hätten,

ist unwahrscheinlich. Da nun Arius zweifellos nach Alexandria zurückgekehrt ist (Euseb. vita Const. 2, 64), und zwar, ehe er rehabilitiert war (Soz. 1, 15, 11 p. 76), so wird man annehmen dürfen, daß Arius mit jenem Briefe sich nach Alexandria begab und z. T. erst dort mit seinen Leidensgenossen sich zu diesem Schritte bei Alexander vereinigte. Alexander blieb unnachgiebig. Arius wandte sich nun, wie Sozomenos (1, 15, 11) berichtet — die Rückkehr nach Alexandria ist hier offenbar vorausgesetzt — an Paulinus v. Tyrus, Euseb v. Cäsarea und Patrophilus von Skythopolis mit der Bitte, sie möchten erwirken, daß er und die Seinen wieder in ihre presbyterale Stellung eingesetzt würden und Gottesdienste halten dürften. Eine Versammlung palästinensischer Bischöfe autorisierte darauf ihrerseits (!) die Petenten, „wie früher das Volk zu versammeln", natürlich nicht ohne die Mahnung, dem Bischof — „übrigens", muß man der Deutlichkeit halber hinzufügen — unterthan zu sein und sich eifrig um Gewährung seiner Kirchengemeinschaft zu bemühen (Soz. a. a. O.). Das hieß ein Schisma in Alexandrien legalisieren! Die Erregung in Alexandrien, ja in ganz Ägypten, Libyen und der Thebais stieg; die in die Streitfrage hineingezogenen auswärtigen Bischöfe standen parteimäßig gegeneinander, überhäuften sich mit Vorwürfen; es kam zu so ärgerlichen Szenen, daß in den heidnischen Theatern dieser Streit der Christen Anlaß zu Bühnenspötteleien wurde (Euseb. vita 2, 61).

So lagen die Dinge als Konstantin nach Besiegung des Licinius im Herbst 323 oder 324 (Goyau S. 406 ff.; auch die letztere Annahme verträgt sich mit dem Folgenden, vgl. gegen Seeck ZKG XVII, 3 u. 27: Seeck, Zeitschrift d. Savignystiftung X, 193 f.) auch im Orient die Herrschaft erlangte. Euseb sagt (vita 2, 63) — vermutlich auf Grund einer Äußerung Konstantins —, der Kaiser habe die Zwietracht in der Kirche des Ostens, von der er jetzt (vita 2, 68) Kunde erhielt, „wie ein Unglück seines Hauses" (ὡς οἰκείαν συμφορὰν) betrachtet. Und darin hat der Lobredner Konstantins gewiß Recht, wenn auch in anderem Sinne, als er es meinte. Die Kirche sollte dem Kaiser eine Stütze der Einheit des Reiches werden; — nun sah er, wie im Westen durch den donatistischen Streit, so im Osten durch diese dogmatischen Wirren ihre eigne Einheit bedroht. Das war in der That ein Unglück, das ihn selbst sehr nahe anging! Demgemäß war Konstantin zu persönlichem Eingreifen rasch entschlossen. Er schickte von Nikomedien aus „einen der gottesfürchtigen Männer seiner Umgebung" (Euseb. vita 2, 63) — nach Sokrates (1, 7 p. 26) u. a. war es Bischof Hosius von Corduba — nach Alexandrien, damit er zwischen den streitenden Parteien den Frieden vermittle. Zur Unterstützung seiner Mission gab ihm der Kaiser ein an Alexander und Arius adressiertes langes kaiserliches Schreiben mit (Euseb. vita 2, 64—72), das mit freundlicher Energie, ja z. T. mit beweglichen Worten die Adressaten aufforderte, den Streit „über so geringfügige Dinge" beizulegen. Daß durch diese Sendung nichts erreicht ward, ergiebt sich aus Eusebs kurzen Worten (vita 2, 73) sowie daraus, daß Konstantin sich entschloß, eine allgemeine Synode zur Entscheidung dieser Frage zusammenzuberufen. Die Vermutung, daß Hosius den Kaiser hierzu bestimmt habe, läßt sich durch einen Hinweis auf die Angabe des Sulpicius Severus: Nicaena synodus auctore illo confecta habebatar (chron. II, 40, 5 CSEL I, 94, 3) nicht stützen; sie ist auch unnötig. Der Kaiser, der 316 (314) in Arles die Bischöfe des Westens zu einer großen Synode seiner damaligen Reichshälfte versammelt hatte, verfolgte damals wie jetzt vermutlich zugleich ein politisches Ziel: schon die Darstellung der Einheit der Kirche seines Reiches mußte ihm wertvoll sein. Die Synode trat — wahrscheinlich im Frühsommer — 325 zusammen (das Nähere s. in dem A. Nicänisches Konzil). Unter ihren ca. 300 Beisitzern können, wie der weitere Verlauf der Dinge beweist, der alexandrinisch Gesinnten, einschließlich der wenigen Abendländer, kaum so viel gewesen sein als der Freunde des Arius, deren selbst Philostorgius (MSG 65, 623) nur 22 zählt. Die Verurteilung des Arianismus in den das Symbol von Nicäa (Hahn § 73, vgl. Anm. 316) abschließenden Anathematismen ist bei diesen Stimmenverhältnissen nicht unerklärlich. Die positiven Bestimmungen des Symbols aber — [γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ] τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ... γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί — sind nur dann geschichtlich verständlich, wenn man bedenkt, daß der Kaiser ein Abendländer war, der, des Griechischen nicht mächtig, auf den Rat seiner occidentalischen Ratgeber, speziell des Hosius (Athan. hist. Arian. ad mon. 42 MSG 25, 744 A; vgl. apol. c. Ar. 75 ib. 385 B) angewiesen war. Denn das ὁμοούσιος entsprach der abendländischen Tradition (vgl. Nr. 2). Von den orientalischen Synodalen war es nur dem Marcell von Ancyra selbstverständlich, weil er in der τριάς nur eine

ökonomische, nur für die Zeit der Heilsgeschichte (vgl. 1 Ko 15, 28) dauernde Entfaltung der göttlichen *μονάς* sah, bei der von einer hypostatischen Selbstständigkeit des Logos (der erst als Menschgewordener der „Sohn" Gottes ist) nicht gesprochen werden kann (vgl. Nr. 5 und den A. Marcell). Alexander von Alexandrien hatte den Terminus bisher, soweit wir wissen, nicht gebraucht — er war im Orient diskreditiert durch die Synodalentscheidung gegen Paul von Samosata (vgl. Nr. 2), die Alexander in seiner ep. encycl. (bei Theod. 1, 4, 35 p. 20) selbst erwähnt —, und im Lichte der Synonymie von *ὑπόστασις* und *οὐσία*, welche eines der nicänischen Anathematismen voraussetzt (*ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*; Hilarius: ex alia substantia aut essentia Hahn § 74) widersprach der Terminus geradezu der mit drei *ὑποστάσεις* operierenden Terminologie Alexanders. Vielleicht (?) hat er schon vor der nicänischen Synode mit Hosius über das *ὁμοούσιος* sich verständigt; — diese Thatsache könnte der geschichtliche Kern der m. E. ihrem Wortlaut nach unglaublichen Nachrichten bei Philostorgius 1, 7 p. 464 und Sokrates 3, 7, 12 p. 399 sein (Zahn S. 23). Allein auch dann wäre offenbar, daß er nicht der eigentliche Urheber der nicänischen Stichworte gewesen ist. Das Nicänum ist unter abendländischem Einfluß so geworden, wie es wurde. Für die weitere Geschichte ist das von großer Bedeutung gewesen. In Nicäa selbst war die überdies theologisch wohl ziemlich urteilslose (vgl. Sabinus v. Heraclea bei Socr. 1, 8, 24 p. 43) Majorität geblendet durch die Sonne der kaiserlichen Gunst. Ja, nur zwei der arianisch gesinnten Bischöfe, Theonas v. Marmarice und Secundus v. Ptolemais, weigerten die Unterschrift (ep. synod. Nic. bei Socr. 1, 9, 4 p. 59; Philost. 1, 9 p. 465). Selbst Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa und Maris von Chalcedon stimmten dem Bekenntnis zu. Wenn Philostorgius (1, 8 p. 465) berichtet, die letztgenannten Bischöfe hätten auf Rat der Schwester Konstantins, Konstantia, das *ὁμοούσιος* im Sinne von *ὁμοιούσιος* sich zurechtgelegt, so mag daran thatsächlich sein, daß man mit Konstantia Rat pflog und Mental-Reservation übte; doch für das *ὁμοιούσιος* haben sich jene Bischöfe ganz gewiß nicht begeistert (vgl. den A. Athanasius Nr. 3). Arius wurde sodann samt Secundus und Theonas und einigen Presbytern unter Widerspruch des Eusebius von Nikomedien und des Theognis von Nicäa (vgl. ihren in Nr. 4 zu erwähnenden Brief bei Socr. 1, 14, 3 p. 98) anathematisiert und nach Illyrien verbannt (Philostorg. suppl. p. 623). Der Kaiser selbst dekretierte in einem Schreiben an die Bischöfe und Diöcesanen (bei Socr. 1, 9, 30 f. p. 69 f.; nach Seeck, ZKG 48 ff. eine Fälschung des Athanasius!), daß die Arianer den Namen der „Porphyrianer" tragen (vgl. über diesen Gegner des Christentums d. A. Porphyrius), die Schriften des Arius verbrannt und diejenigen, die Schriften des Arius zurückbehielten, mit dem Tode bestraft werden sollten. Eusebius von Nikomedien (der vielleicht auch wegen seiner Beziehungen zu Licinius politisch verdächtig war, vgl. Sozom. 1, 21, 5 p. 94) und Theognis von Nicäa wurden bald nachher gleichfalls in die Verbannung geschickt, weil sie aus Alexandrien ausgewiesene Arianer bei sich aufgenommen hatten (Constantin. ad Nicomed. bei Theod. 1, 20, 8 p. 91). Konstantin glaubte die Einheit in der Kirche wiederhergestellt zu haben.

4. Diese Hoffnung mußte täuschen. Das Konzil von Nicäa hat den arianischen Streit nicht nur nicht gehindert, nein es ist geradezu (vgl. Nr. 2 am Anfang) eine seiner Ursachen gewesen. Man braucht nur daran zu denken, wie verhältnismäßig geräuschlos die Ausscheidung der Monarchianer im dritten Jahrhundert erfolgte, um einzusehen, daß die vom Kaiser voreilig, d. h. vor ausreichender theologischer Erörterung der Frage, durchgedrückte Aufstellung einer allgemeinen Lehrnorm zunächst nur verhängnisvoll gewirkt hat. Wenige Jahre nach der nicänischen Synode begann eine Reaktion gegen das Nicänum, die mehr als ein Menschenalter lang die Kirche zu einem Tummelplatz von Kämpfen gemacht hat, die ein Hohn waren auf den Sieg des Christentums über das Heidentum, der sich gleichzeitig zu verwirklichen begann. Der Streit hat der Kirche genützt: er hat bedeutende theologische Charaktere bilden helfen. Aber Hunderte minder fester Charaktere hat er in ihren Jämmerlichkeiten auswachsen lassen; und den Aufgaben, die der Kirche eben damals zufielen, als die Massen in ihre Thore einzudringen begannen, konnte nichts schädlicher sein als diese grandiose Parodie der Worte des Herrn bei Jo 13, 35 und 17, 21, die dieser Streit den Heiden vor die Augen führte. Julianus, „Apostata", klagt die Christenheit jener Zeit noch heute an, und der heidnische Historiker seiner Tage, Ammianus Marcellinus, beschämt noch heute die ihm gleichzeitigen christlichen Berichterstatter.

Diese Reaktion gegen das Nicänum fand ihre Truppen in der zu Nicäa überrumpelten Mittelpartei, in der Majorität der Bischöfe der Osthälfte des Reiches. Ihnen

war das *ὁμοούσιος* als unbiblische Neuerung oder seines sabellianischen Scheines wegen verdächtig. Doch zur Einleitung des Kampfes hätte es diesen Bischöfen wahrscheinlich an Energie gefehlt. Ihre Zahl bedeutete erst etwas, als die entschiedeneren und bedeutenderen Gegner des Nicänum, die auf dem Konzil anfangs auf Seiten des Arius gestanden, dann den arianisierenden (linken) Flügel der Mittelpartei gebildet hatten, die Opposition zu organisieren vermochten. Die Rückkehr des Eusebius von Nikomedien aus dem Exil ist daher eine der Voraussetzungen der Reaktion. Eine weitere wichtige Voraussetzung für die Zähigkeit der Kämpfe ist darin zu finden, daß in dem Nachfolger Alexanders von Alexandrien, Athanasius, die antiarianische Orthodoxie auch im Orient einen charaktervollen Vertreter erhielt. Eusebius von Nikomedien und Athanasius sind zunächst die Führer der Parteien. — Die Genesis der Rehabilitation des Eusebius vermögen wir nicht mehr zu erkennen, um so weniger, je entschiedener von beachtenswerter Seite (schon Tillemont p. 269 u. 810 ff. und Walch S. 487 und noch Gwatkin S. 49 not. 1 u. 86 not. 2; schwankend Hefele I, 448) die Echtheit des (bei Socr. 1, 14, 2—6 erhaltenen) Briefes verdächtigt wird, in dem Eusebius und Theognis die „hervorragendsten Bischöfe" bitten, beim Kaiser dahin zu wirken, daß die Erlaubnis zur Rückkehr aus dem Exil, die dem Arius nicht versagt sei, auch ihnen gewährt werde. Daß es uns glaublicher erscheinen mag, Eusebius sei vor Arius zurückgerufen, ist freilich m. E. (so auch Möller 2. Aufl.) kein ausreichender Grund zur Verdächtigung des Briefes; und wenn Eusebius und Theognis hier sagen: *ὑπεσημηνάμεθα τῇ πίστει, τῷ δὲ ἀναθεματισμῷ οὐχ ὑπεγράψαμεν*, so läßt sich dies verstehen (vgl. oben Nr. 3 a. E.), ohne daß man die zweifellose Zustimmung der beiden zum ganzen Nicänum (d. h. einschließlich der zum Symbol gehörigen Anathematismen) aufgiebt: der Brief spricht von dem Anathema über die Personen. Dennoch bleibt vieles dunkel. Rufin (1, 11 p. 483) und nach ihm Sokrates (1, 25) und Sozomenos (2, 27) berichten, ein arianisch gesinnter Presbyter, welcher der Konstantia nahe gestanden habe und von dieser bei ihrem Tode dem Konstantin empfohlen sei, habe den Kaiser umgestimmt und so die Rückberufung des Arius veranlaßt. Allein, je offenbarer Rufins wirrer Bericht auf eine spätere Zeit hinweist, auf die Zeit, da Arius sein Glaubensbekenntnis einreichte, je deutlicher aus Sokrates (1, 14, 7 p. 99 f.) erhellt, daß er und also auch Sozomenos (2, 16, 1) für die Rückberufung des Arius keine Tradition hatten, desto zweifelloser ist, daß hier von den Berichten der Historiker abgesehen werden muß. Auch die Angabe des Sozomenos (2, 16, 1 p. 155), Arius sei zwar zurückberufen, habe aber nicht nach Alexandrien zurückkehren dürfen, ist in ihrem zweiten Teile, so plausibel er auch ist, aus Gründen äußerer Kritik schwerlich vertrauenswürdig (Mansi II, 1156 c irrte, wenn er meinte, Hieronymus berichte das Gleiche). Wir wissen also nur, daß Arius noch vor Eusebius aus dem Exil „zurückgerufen ist und sich von den gegen ihn erhobenen Anklagen reinigen durfte" (ep. Euseb. bei Socr. 1, 14, 6 p. 99). Vor wem er sich rechtfertigte, wie dies geschah, und wo er nun lebte, wissen wir nicht. Kirchliche Rehabilitation bedeutete diese Rückberufung, wie der Fortgang der Dinge beweist, noch nicht. Um so weniger braucht bei dem Kaiser ein „Gesinnungswechsel" in Bezug auf die dogmatische Frage angenommen zu werden; alles Folgende zeigt, daß Konstantin bis an seinen Tod politisch klug genug gewesen ist, um die Entscheidung, „die der Allmächtige selbst [in Nicäa] herbeigeführt" hatte (Const. bei Socr. 1, 9, 22 p. 66), formell aufrecht zu erhalten. Um des Friedens willen mag die politische Strafe gegen Arius aufgehoben sein. Daß Eusebius von Cäsarea, der dem Kaiser in dieser Zeit immer näher trat, seine Hand im Spiele hatte, ist möglich, aber nicht erweislich. — Eusebius von Nikomedien und Theognis haben — vielleicht, weil sie politisch kompromittiert waren (vgl. oben) — die Ungnade des Kaisers länger fühlen müssen als Arius. Erst drei volle Jahre nach dem Nicänum (Philost. 2, 7 p. 469), also in der zweiten Hälfte des J. 328, wurden sie, nachdem sie den „hervorragendsten Bischöfen" unter Verweis auf ihre Unterschrift in Nicäa die Gemeinsamkeit im Glauben bezeugt hatten, wohl auf deren Vermittlung vom Kaiser zurückberufen und unter Verdrängung ihrer Nachfolger in ihre bischöflichen Ämter wieder eingesetzt (Socr. 1, 14, 1 p. 97). Wunderbar schnell hat dann der gewandte Nikomedier die Gunst des Kaisers sich zu erringen vermocht.

Inzwischen war am 17. April 326 — oder 328; diese Frage braucht hier nicht entschieden zu werden (vgl. den A. Athanasius) — Bischof Alexander v. Alexandrien gestorben, und am 8. Juni desselben Jahres der damals 33 Jahre alte Athanasius sein Nachfolger geworden. In ihm hat das Nicänum seinen unbeugsamsten Anhänger und, was ungleich wichtiger war, seinen glücklichsten theologischen Anwalt gefunden. Wie

bedeutsam das Letztere war, zeigt ein Blick auf die übrigen Homousianer. Homousianisch war der Occident; aber einen nennenswerten Theologen gab es dort nicht, und nichts hinderte, daß dort die nicänischen Formeln: natum ex patre, hoc est de substantia patris . . . unius substantiae cum patre im Lichte der emanatistischen Vorstellungen verstanden wurden, die im Orient durch die origenistische Betonung der Unteilbarkeit der göttlichen Substanz unmöglich geworden waren: kein Wort des Nicänum, einschließlich der Anathematismen, widerspricht der subordinatianischen Trinitätslehre Novatians. Im Orient waren die bedeutendsten Vertreter des Nicänum neben Athanasius Marcell v. Ancyra und Eustathius v. Antiochien. Ersterer billigte zwar entschieden das *ὁμοούσιος* — Vater, Sohn und Geist waren ihm die göttliche *μονάς*, die vor aller Welt schlechthin *μονάς* war und dereinst (1 Ko 15, 28) es wieder sein wird, aber zum Zweck der Weltschöpfung, Erlösung und Heiligung sich zur *τριάς* so entfaltet hat, daß die Einheit in der Dreiheit beharrt —; allein, da er ein *γεννᾶσθαι* von Christo nur als dem Menschgewordenen annahm, konnte er das *υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* sich nur in einem Sinne zurechtlegen, der gewiß nicht der von der Synode gemeinte war; seine Lehrweise bestärkte den Gegnern des *ὁμοούσιος* nur den Verdacht, daß das Nicänum sabellianisiere. Eustathius endlich war zwar ein sehr eifriger Gegner der Arianer; allein in seiner Polemik gegen die arianische Annahme eines *σῶμα ἄψυχον* Christi und die mit ihr zusammenhängende Verwertung des Menschlichen im Leben Christi zum Zweck des Nachweises des *ἀνόμοιον εἶναι τὸν Χριστὸν τῷ πατρί* hat er den Menschen Jesus Christus, ganz wie die spätern Antiochener, von dem in der Einheit mit Gott und in seiner Stellung über der Welt (auch der über seinem „Tempel", d. i. seiner Menschheit) beharrenden *υἱὸς θεοῦ* in einer Schärfe unterschieden, die der schlichten Gleichsetzung des *ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθείς* mit dem *παθών* im Nicänum nicht entsprach (vgl. die Fragmente des Eustathius bei Fabricius-Harles, Biblioth. graeca IX, 135 ff u. MSG 18, 676 ff.) und überdies bezüglich des *υἱὸς θεοῦ* den Gegnern umsomehr den Eindruck des Sabellianisierens machen mußte, je zweifelloser es ist (vgl. den A. Meletius), daß Eustathius, mit dem Nicänum *οὐσία* und *ὑπόστασις* als Synonyma gebrauchend, nur von e i n e r *οὐσία* oder *ὑπόστασις* in der *τριάς* gesprochen und die arianische, aber auch origenistische, Terminologie von *τρεῖς ὑποστάσεις* verworfen hat. Athanasius ist dem gegenüber ein sehr viel geschickterer Anwalt des Nicänum gewesen, obgleich er und vielleicht auch weil er das *ὁμοούσιος* in seinen ältesten Schriften zurückstellte (vgl. d. A. Athanasius Nr. 3). Auch abgesehen von dem Letzterwähnten wird man freilich kaum behaupten können, daß Athanasius das Nicänum „authentisch" oder doch seinem „ursprünglichen" Sinne gemäß interpretiert habe. Sein eigener Einfluß in Nicäa ist von der Nachwelt überschätzt (so mit Recht Zahn, Marcell S. 18) — an den synodalen Beratungen der Bischöfe kann er nicht teilgenommen haben; wenn er in Nicäa „freimütig gegen die Arianer polemisiert hat" (Athan. apol. c. Ar. 6 MSG 25, 257 C), so ist an außer-synodale Debatten zu denken —, und seine antiarianischen Hauptschriften sind mindestens 13—14 Jahre jünger als das Nicänum (c. Arianos ca. 338; vgl. den A. Athanasius). Überhaupt läßt von einem „ursprünglichen" Sinne der nicänischen Formeln sich um so weniger reden, je bunter die Majorität war, die sie annahm; eine Interpretation der Formeln im Sinne des Dionys von Rom (und Novatian) könnte im Hinblick auf den Einfluß des Hosius und der ep. Dionysii als die historisch richtige vielleicht mit größerem Recht bezeichnet werden als die des Athanasius. Das aber ist unbestreitbar, daß Athanasius seit den Anfängen seiner öffentlichen Thätigkeit ein g l ü c k l i c h e r Gegner der Arianer und, wo er die nicänischen Formeln verteidigt hat, ein geschickter Interpret derselben gewesen ist. Auf ein Fünffaches ist in dieser Hinsicht hinzuweisen. a) Athanasius hat seit seinem Erstlingswerke contra gentes und de incarn. (vgl. z. B. c. gent. 41 und de incarn. 8 MSG 25, 81 und 109 — später c. Ar. 1, 16. 28, de decr. 24, expos. 1) darin die Linie der origenistischen Tradition innegehalten, daß er, die Immaterialität und Unteilbarkeit Gottes betonend, jeder stofflichen, emanatistischen Deutung der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes vorbeugte. b) Er hat deshalb die Ewigkeit des Logos auch nicht wie Novatian und wahrscheinlich auch Dionys von Rom auf sein ewiges Sein in Gott vor dem *γεννηθῆναι* begründet (expos. 1 MSG 25, 201 A: *οὐ προφορικόν, οὐκ ἐνδιάθετον*), sondern hat mit Origenes die ewige Zeugung angenommen (*ὥστε . . . τὸν γεννηθέντα σὺν τῷ πατρὶ διαιωνίζειν* c. gent. 47 p. 93 D), hat also auch die vielleicht biblische, aber traditionswidrige marcellische Beschränkung des Sohnesbegriffs auf den *λόγος ἔνσαρκος* nie geteilt. c) Er hat, anders

als Eustathius, ohne das *ἀπαθῆ εἶναι* des Logos zu leugnen — zugleich freilich ohne diese im engeren Sinne christologische Frage ernstlich anzugreifen (vgl. d. A. Nestorius) —, trotz mancher an Eustathius erinnernder Äußerungen namentlich in den älteren Schriften an der Identität des Logos und des geschichtlichen Christus stets festgehalten: der geschichtliche Christus ist ihm der *θεὸς λόγος,* und der die Welt schaffende und durchwaltende Logos *ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* (z. B. schon c. gent. 2 p. 5 C). d) Er hat sich durch die von ihm in seiner Jugendschrift stark betonte und auch später von ihm nicht geleugnete Bedeutung des Logos für Weltschöpfung und Weltordnung nie dazu bewegen lassen, in dem Logos irgendwie mit Origenes (und seinem eignen Vorgänger Alexander) eine *μεσιτεύουσα φύσις* zwischen dem *ἀγέννητος θεός* und den *γενητά* zu sehen; er hat schon in seiner Jugendschrift zwischen der Welt und Gott nicht minder scharf unterschieden wie Arius, aber er hat stets den Logos, den *ἴδιος λόγος,* die *ἰδία σοφία τοῦ θεοῦ* (so oft schon c. gent., z. B. c. 40 p. 80 C), völlig zu Gott gerechnet; — Athanasius brauchte den Logos als „Mittler" der Weltschöpfung nicht mehr (c. Ar. 2, 24ff. 29. 31. MSG 26, 197 ff.), er hat die philosophische Logoslehre im Prinzip überwunden (vgl. Harnack II², 208 Anm.). e) Diese Überwindung der philosophischen Logoslehre zeigt sich noch deutlicher positiv in der Verbindung, die Athanasius im Anschluß an die schon bei Alexander wirksamen kleinasiatischen Traditionen (Loofs, Leitfaden der DG. 3. Aufl. § 21 u. 30, 6; Kenntnis des Irenäus verraten deutlich schon die häreseologischen Bemerkungen in den orationes c. Arianos) zwischen Christologie und Erlösungslehre zieht: der Heiland mußte wesentlich Gott sein, weil er nur dann die *ἀφθαρσία* bringen konnte in die der *φθορά* anheimgefallene Menschheit. Diese Argumentation liegt schon dem *λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως* zu Grunde (vgl. Harnack II², 158ff. und die Analyse der Schrift bei F. Kattenbusch, Konfessionskunde I, Freiburg 1892, S. 296ff.), und Stellen in den älteren Festbriefen (6, 1 anni 334 Larsow S. 87. MSG 26, 1384 A; 10, 4 u. 8 anni 338 L. 106 u. 110f. MSG 26, 1398 u. 1401; 11, 13f. anni 339 L. 124 f. MSG 26, 1411) schlagen die Brücke von dieser Jugendschrift zu den späteren polemischen Werken, in denen dieser Grundgedanke der athanasianischen Christologie vielfach ausgesprochen ist (c. Arian. 1, 16. 38—44. 48f. 59; 2, 7. 10. 51. 55. 61. 65—70. 75f.; 3, 38. 53 u. ö.; vgl. z. B. de syn. 51 MSG 26, 784: *εἰ ἦν ἐκ μετουσίας καὶ αὐτός . . ., οὐκ ἂν ἐθεοποίησε, θεοποιούμενος καὶ αὐτός,* vgl. Harnack II², 205 Anm. 3). Dieses Zurückgreifen des Athanasius auf die von dem Spiritualismus des Origenes nur stark modifiziert übernommenen Gedanken der kleinasiatischen Erlösungslehre ist das Bedeutsamste an der Lehre des Athanasius. Er hat dadurch das religiöse Interesse aufgewiesen, das die nicänischen Formeln hatten und mutatis mutandis noch heute haben. Damit war ihr endlicher Sieg entschieden. Schließlich ist f) hervorzuheben, daß Athanasius die polytheistische Färbung der arianischen Christologie deutlich empfunden und im Gegensatz zu ihr seine Christologie im Interesse des Monotheismus verteidigt hat (z. B. c. Ar. 3, 15 f. p. 353 f.). Schon in seiner Jugendschrift tritt dies monotheistische Interesse hervor: Ath. betont es hier, daß der Logos der *ἴδιος λόγος τοῦ πατρός* (c. gent. 2; de inc. 3) sei, ja so sehr erscheint ihm der Logos als die innergöttliche Vernunft und Weisheit, daß er die Negation der Existenz des Logos nur bei ungebildeten Heiden für denkbar hielt (c. gent. 40 p. 81 B, vgl. de inc. 41, 168 C). Später hat er diesen Gedanken freilich gegen das Mißverständnis ausdrücklich geschützt, dem er bei Alexander ausgesetzt war — *οὐχ ὡς μὴ αὐτάρκους ὄντος τοῦ πατρὸς συνονομάζεται καὶ ὁ υἱός* (c. Ar. 2, 41 p. 233 C) —, allein, daß Gott nie *ἄλογος* und *ἄσοφος* war, ist ihm stets ein Argument gegen das *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* (vgl. z. B. de decr. 15 p. 449 B), der Logosbegriff stets ein Hinweis auf die unlösbare Zusammengehörigkeit des Vaters und des Sohnes, die *πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης* (schon in Matth. 11, 27 c. 3 p. 213 B), das *ἀχώριστον τῇ φύσει* (ib. 213 D), die *φύσις μία καὶ ἀδιαίρετος* (ib. 5 p. 217) geblieben. Daß der Sohn ein *ἴδιον* [*τῆς οὐσίας*] *τοῦ πατρός* sei, ist (wenn auch das *τῆς οὐσίας* in dieser Verbindung anfänglich noch nicht nachweisbar ist) ein von Ath. von Anfang an bis zuletzt festgehaltener Gedanke. Daher hat er sich von Anfang an bemüht, das *γεννηθῆναι* des Sohnes von dem *κτισθῆναι* klar zu unterscheiden: *ὁ γεννηθεὶς σὺν τῷ πατρὶ διαιωνίζει* (c. gent. 47), alles Geschaffene aber ist durch ihn geworden; Schöpfer ist Gott *ἐκ βουλήσεως,* der Vater aber *φύσει καὶ οὐκ ἐκ βουλήσεως,* gleichwie er *φύσει καὶ οὐκ ἐκ βουλήσεως* gut ist (c. Ar. 3, 62 p. 453 f.; 3, 66 p. 464 B), *καὶ γὰρ ἴδιος ὢν λόγος τοῦ πατρὸς οὐκ ἐᾷ πρὸ ἑαυτοῦ λογίσασθαί τινα βούλησιν, αὐτὸς ὢν βουλὴ ζῶσα τοῦ πατρός* (3, 63 p. 456f.). Dabei

aber hat Ath. andrerseits sabellianischer Gleichsetzung des Vaters und des Sohnes stets auszuweichen sich bemüht. Was er c. Ar. 3, 4 p. 328 C sagt: *ἓν εἰσιν οὐχ ὡς ἑνὸς πάλιν εἰς δύο μέρη διαιρεθέντος... οὐδὲ ὡς ἑνὸς δὶς ὀνομαζομένου..., ἀλλὰ δύο μέν εἰσιν, ὅτι ὁ πατὴρ πατήρ ἐστι καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς υἱός ἐστι, καὶ ὁ υἱὸς υἱός ἐστι, καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς πατήρ ἐστι, μία δὲ ἡ φύσις*, und was er ibid. 4, 3 p. 472 A ausspricht: daß der Vater das *αἴτιον* des Sohnes sei: das hat ihm stets festgestanden. Allein, so gewiß diese beiden Gedanken — Vater und Sohn sind Eines, aber nicht dasselbe — von Athanasius stets festgehalten sind: die formelhafte Ausprägung dieser Gedanken weist lehrreiche Verschiedenheiten auf. Wenn die in dem Artikel Athanasius (Nr. 3) gegebenen Ausführungen richtig sind, so hat Ath., der c. gent. 41 p. 84 A von dem Logos als *καὶ αὐτῷ ὄντι θεῷ* reden konnte, in der Zeit bis 339 den sabellianischen Schein des *ὁμοούσιος* selbst störend empfunden. Daher hat er in dieser Zeit das von ihm durch seine ganze Haltung verteidigte *ὁμοούσιος* des Nicänum selbst anzuwenden möglichst vermieden — die schon von Alexander [und zum Teil auch von Eusebius von Cäsarea in seiner ep. ad Caesareens bei Theodor. 1, 12 p. 67] verwerteten Termini *ὅμοιος κατὰ πάντα* und *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* brauchte er in dieser Zeit mit Vorliebe (vgl. d. A. Athanasius) — und, wo er das *ὁμοούσιος* sich aneignete, da hat er es ausdrücklich gegen sabellianische (expos. fidei 2: *ὁμοούσιος*, nicht: *μονούσιος*) oder Marcellische Interpretation (c. Ar. or. IV) geschützt. Ja, er hat offenbar zunächst, wie Alexander, von *τρεῖς ὑποστάσεις* in der *τριάς* zu sprechen, sich nicht gescheut (in Matth. 11, 27 c. 6 MSG 25, 220 A; vgl. d. A. Athanasius). Nach seinem zweiten Exile aber, während dessen er sieben Jahre im Occident zubrachte, ist seine Terminologie eine andre geworden: von nun an hat er das *ὁμοούσιος* ausdrücklich und entschieden verfochten, hat demnach nicht mehr nur von *ταὐτότης φύσεως* (c. Ar. 3, 22) gesprochen, sondern auch in Bezug auf die *οὐσία* dem Sohne *τὴν ταὐτότητα πρὸς τὸν ἑαυτοῦ πατέρα* gewahrt (de decr. 23 p. 456). Dementsprechend hat er, weil *οὐσία* und *ὑπόστασις* als Synonyma galten — noch ca. 369, ad Afros 4 p. 1036 B, hält Ath. das fest — nun nie mehr Vater, Sohn und Geist als *τρεῖς ὑποστάσεις* bezeichnet: Vater und Sohn haben, ja sind eine *οὐσία* oder *ὑπόστασις* (vgl. Zahn, Marcell S. 18 ff.); einen Terminus für die „Personen" der Trinität (wie der Occident sagte) hatte Athanasius nun überhaupt nicht mehr. Im Lichte dieses Sprachgebrauchs erhielt auch die athanasianische Christologie einen sabellianischen Schein. — Und nicht nur nach einander, auch nebeneinander ist diese zwiefache Färbung der Gedanken des Ath. (die anti-sabellianische und die scheinbar sabellianisierende) zu beobachten: die bei ihm häufige Gleichsetzung des Vaters mit der göttlichen *μονάς* ist c. Ar. 4, 2 p. 469 C Veranlassung geworden, den Logos „Sohn der *μονάς*" zu nennen, in denselben orationes c. Ar. aber erklärt Ath., er bezeichne den Vater als den *εἷς θεός καὶ πρῶτος „οὐκ εἰς ἀναίρεσιν τοῦ υἱοῦ", ἔστι γὰρ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ ἑνὶ καὶ πρώτῳ . . . ἔστι δὲ καὶ πρῶτος αὐτός* (3, 6 p. 353 BC). In der Lehre des Athanasius hält eben der Gedanke, daß der Sohn ein *αἰτιατόν* des Vaters ist, dem andern, daß er ein ewiges *ἴδιον τοῦ πατρός* ist, so die Wage, daß man dem Ath. nur gerecht wird, wenn man beides würdigt. Ein Abbiegen nach der einen Seite hätte zu sabellianisierenden Gedanken geführt, ein stärkeres Betonen der andern mußte die Homousie (bezw. das *ὁμοφυῆ εἶναι* c. Ar. 1, 58 p. 133 B) dem Begriff der generischen Wesensgleichheit getrennter Subjekte nähern. Athanasius hat sowohl vor als nach dem zweiten Exil keins von beiden gewollt (vgl. die expos. fidei 2 und den tomus ad Antioch. 5 u. 6), aber er hat gelegentlich jede der beiden Seiten seiner Anschauung auf Kosten der andern betont. Daher konnte Marcell, obwohl dessen Lehre dem Ath. früh Bedenken erregte (c. Ar. or. IV), mehr als zwei Jahrzehnte lang ein antiarianischer Kampfgenosse und gleichgehaßter Leidensgenosse des Athanasius sein, andererseits später das *ὁμοιούσιος* an Ath. einen milden Beurteiler finden.

Doch nun zurück zu dem Verlauf des Streites! Schon vor der Synode zu Nicäa war der Diakon Athanasius dem Eusebius von Nikomedien bei seinen Bemühungen zu Gunsten des Arius hinderlich gewesen (Athan. apol. c. Ar. 6 p. 257). In Nicäa hatte an seiner freimütigen Polemik der Haß noch mehr sich entzündet. Als Bischof mußte er der Hauptfeind des Nikomediers und der von ihm geführten Opposition (*οἱ μετ' Εὐσέβιον*) werden. Die Opposition verlief bis zu ihrem Siege (356) in zwei Stadien: so lange Konstantin lebte (vgl. Nr. 5), blieb das Nicänum formell unangefochten; nach des Kaisers Tode ließ Konstantius es geschehen, daß man im Orient es beiseite schob, und als Konstantius die Herrschaft im ganzen Reiche erhielt, genügten wenige

Jahre, um der Opposition auch im Occident den Sieg zu bringen (Nr. 6). Doch mit ihrem Siege zerfiel die eusebianische Oppositionspartei: der nackte Arianismus erhob wieder sein Haupt; in den Kreisen der bisherigen Oppositionspartei fand er Gönner wie Gegner (die Homoiusianer): der neue kurze Abschnitt des Streites bis 361 (Nr. 7) war ausgefüllt durch den Kampf der Arianer und Homoiusianer um die Interpretation der Friedensformeln des Hofes. Die in diesem Kampfe wie zufällig als brauchbare Friedensparole entdeckten, nackten „homöischen" Formeln siegten im Gegensatz zum extremen Arianismus und zum Homoiusianismus. — Mit dem Regierungsantritt Julians, der die homousianische Partei wieder aufleben ließ, begann die letzte Phase des Streites (Nr. 8), in der die aus der homoiusianischen Partei hervorgewachsene Partei der Jungnicäner im Orient das Nicänum zum Siege brachte und damit die Aussöhnung zwischen dem seit Konstantins Tode dem Orient feindlich gegenüberstehenden Occident ermöglichte.

5. Konstantin wünschte Frieden in der Kirche, war aber nicht geneigt, die von ihm durchgesetzte Entscheidung von Nicäa aufzugeben. Die Opposition war daher genötigt, auf Umwegen vorzugehen. Da die Mehrzahl der orientalischen Bischöfe den „Neuerungen" des Nicänum abhold war, konnte man auf „Frieden" hoffen, wenn die entschiedenen Gegner der Arianer beseitigt waren. Dies zu erreichen, ohne die Frage der fides Nicaena aufzurollen, — das war daher das nächste Ziel der Opposition. Eustathius von Antiochien fiel zuerst. Durch eine litterarische Fehde zwischen ihm und Eusebius von Cäsarea, in der Eustathius dem Eusebius Abweichungen vom Nicänum, dieser jenem Sabellianismus vorgeworfen hatte (Socr. 1, 23, 8 p. 132), war Eustathius der Opposition zunächst unbequem geworden. Auf einer Synode zu Antiochien (330) gelang es, ihn abzusetzen. Daß man den „Sabellianismus", des man Eustathius schuldig glaubte, ausdrücklich als Rechtstitel der Absetzung benutzte (Georg Laodic. bei Socr. 1, 24, 2 p. 134), ist mehr als fraglich. Bei dem Kaiser machte man geltend, Eustathius habe sich Unehrerbietigkeit gegen die Kaiserin-Mutter zu schulden kommen lassen (Athan. hist. Ar. 4 MSG 25, 700). Eustathius hatte treuen Anhang in Antiochien; es kam zu Unruhen im Volke, zu schismatischer Absonderung der Eustathianer. Um des Friedens willen bestätigte Konstantin die Absetzung. Nun hielten Eusebius von Nikomedien und seine Parteigänger den Augenblick für gekommen, kirchliche Rehabilitation des Arius in Alexandria durchzusetzen. Athanasius sollte durch den Kaiser zur Rezeption des Arius genötigt werden. Konstantin ließ sich willig finden, durch einen noch erhaltenen Brief vom 27. Nov. [330] (Socr. 1, 25, 7 und 8 p. 138) den Arius zu sich zu bescheiden. Arius erschien und befriedigte den Kaiser durch ein Glaubensbekenntnis (bei Socr. 1, 26; Hahn § 118), das alle entscheidenden arianischen Ausdrücke unterdrückte, aber nicht ausschloß. Darauf gestützt, forderte nun Konstantin von Athanasius die Wiederaufnahme des Arius. Athanasius (apol. c. Ar. 59 p. 357 B) teilt den Schluß des sehr entschiedenen kaiserlichen Schreibens mit und erzählt, was folgt. Briefliche Gegenvorstellungen des Athanasius hatten zunächst beim Kaiser Erfolg. Euseb von Nikomedien suchte nun über Athanasius hinweg zum Ziele zu kommen. Die Erhebung des Athanasius auf den Bischofsstuhl wurde bemängelt (Ath. apol. c. Ar. 6 p. 260 B; vgl. Vorbericht zu Festbrief 3, Larsow S. 27. MSG 26, 1352), direkte, verleumderische Anklagen lieferten die Meletianer, mit denen man in der Feindschaft gegen Athanasius sich zusammengefunden hatte. Athanasius solle unrechtmäßige Abgaben erhoben, ja gegen den Kaiser konspiriert haben. Das Letztere verschlug endlich. Athanasius wurde nach Nikomedien citiert (Ende 331; vgl. Festbrief a. 332, Larsow S. 80, MSG 26, 1379), wußte sich aber hier von allem Verdacht zu reinigen: ein Schreiben an die Alexandriner, das Konstantin ihm mitgab, bezeugte ihm das allerhöchste Wohlwollen (apol. c. Ar. 60—62). Allein Euseb und die Meletianer ruhten nicht. Zwei Anklagen, deren erste schon in Nikomedien mit erwähnt war, begannen jetzt ihre Jahre lang dauernde Rolle zu spielen: a) Ath. habe einen seiner Presbyter, Makarios, in das Haus eines meletianischen Geistlichen, Ischyras, geschickt, und Makarios habe dort, das Heiligste nicht achtend, den Abendmahlskelch der meletianischen Gemeinde zertrümmert, b) Ath. habe dem meletianischen Bischof Arsenius die Hand abschlagen, ja den Bischof töten lassen. Von diesen Klagen war die zweite sicher, die erste wahrscheinlich grundlos. Aber die Verleumdung war eine Großmacht in diesem kirchlichen Streit. Schließlich blieb auch der Kaiser nicht taub. Athanasius wurde 334 (Hefele I, 459 Anm. 2) vor eine Synode nach Cäsarea citiert. Doch er erschien nicht und vermochte brieflich den Kaiser von der Grundlosigkeit der Anklagen zu überzeugen (Vorb., Larsow S. 28, MSG 26, 1353 A; Ath. apol. c. Ar. 68). Allein das audacter calumniari

wirkte doch schließlich; mehr und mehr war der Kaiser geneigt, in Athanasius den eigentlichen Störenfried zu sehen. Als nun im J. 335 zur Feier seiner Tricennalien die neuerbaute Kirche τοῦ σωτηρίου μαρτυρίου in Jerusalem geweiht werden sollte, bot er die Hand dazu, daß vorher auf einer Synode zu Tyrus der Kirchenfriede im Sinne der Eusebianer hergestellt werde. Athanasius wurde gebieterisch aufgefordert zu erscheinen (Ath. apol. c. Ar. 71); daß er nach des Kaisers Absicht dem „Frieden" geopfert werden sollte, macht ein kaiserlicher Brief an die Synode (bei Eus. vit. 4, 42) zweifellos. Die Beisitzer der Synode waren auf Vorschlag der Eusebianer vom Kaiser besonders geladen (Eus. vit. 4, 42); neben den beiden Euseben, Theognis von Nicäa u. a. traten hier zuerst auch Valens von Mursa in Mösien und Ursacius von Singidunum in Pannonien, zwei frühere Schüler des Arius (Ath. ad ep. Lib. 7 MSG 25, 553 A), unter den Gegnern des Ath. auf (Ath. apol. c. Ar. 87 p. 405 A). Den Vorsitz führte (nicht Eusebius von Cäsarea, wie mit Hefele I, 493, wohl nach Epiph. h. 68, 8 p. 723 D und Philost. 2, 11 p. 475 B, vielfach angenommen wird, sondern) ein hoher kaiserlicher Beamter (ep. Alex. bei Ath. ap. c. Ar. 8 p. 261 D und Athan. ib. 86 p. 401 C), der comes Dionysius (apol. c. Ar. 71 p. 373 C; vgl. Mansi II, 1139 C u. 1143 ff.). Die Meletianer machten die Kläger (Sache Ischyras und Arsenius), die Eusebianer die Richter. Athanasius fürchtete das Schlimmste (Ap. c. Ar. 8) und entwich — wie die Gegner in Sardica 343 behaupteten, nach Fällung des Urteils (Hilar. fragm. 3, 7, Mansi III, 129 D) — von Tyrus, um bei dem Kaiser selbst ein gerechteres Gericht zu suchen (ap. c. Ar. 86). Die Synodalen von Tyrus begaben sich derweil auf kaiserliches Geheiß zur Kirchweih nach Jerusalem (Eus. vit. 4, 43). Hier setzten sie die synodalen Beratungen fort, beschlossen die Rezeption des Arius und zeigten dies in einem Synodalbriefe (bei Ath. apol. c. Ar. 83) den Alexandrinern an. Athanasius aber war inzwischen am 30. Oktober (Vorbericht) nach Konstantinopel gekommen und erreichte hier beim Kaiser, daß dieser in einem keineswegs verbindlichen Briefe (bei Ath. apol. c. Ar. 86; nach Seeck ZKG XVII, 45 f. eine Fälschung des Athanasius) alle Synodalen von Tyrus an den Hof beschied, um hier selbst die Angelegenheit zu prüfen. Die Entschiedensten unter den Citierten, die beiden Eusebe, Theognis, Patrophilus von Skythopolis (DchrB IV, 216 f.), Ursacius und Valens, übernahmen es, für alle Folge zu leisten. Hier gaben sie die thörichten in Tyrus geltend gemachten Anklagen auf (Ath. apol. c. Ar. 87 p. 405 A). Athanasius hat sich erzählen lassen, man habe ihn verleumdet, als wolle er die ägyptische Getreidezufuhr nach Konstantinopel hindern (a. a. O.). Die klugen Gegner haben wahrscheinlich noch andre, minder plumpe Vorstellungen gemacht. Genug, Konstantin gab nach. Athanasius wurde, ohne verhört zu sein, Ende 335 — das Datum des Vorberichts, der 7. Nov., ruht auf durchsichtiger, aber irriger Kombination — „nach Gallien" verbannt (Ath. a. a. O.).

Auch den Anwalt des Nicänums war man los, ohne dogmatische Erörterungen gepflogen zu haben. Gegen den dritten bedeutenden Gegner, Marcell von Ancyra, wagte man auch dogmatische Argumente. Bei ihm war das möglich, ohne daß man dem Nicänum zu nahe trat. Marcell selbst hatte auch sonst seinen Feinden die Sache leicht gemacht. In Tyrus hatte er der Verurteilung des Athanasius, in Jerusalem der Rezeption des Arius sich widersetzt, hatte vielmehr, ohne die Kirchweih mitzumachen, sich von Jerusalem nach Konstantinopel begeben, um hier sein eben vollendetes Buch gegen den früheren Rhetor Asterius, einen Gesinnungsgenossen des Euseb von Nikomedien (Zahn S. 38 ff.), dem Kaiser zu überreichen (Soz. 2, 33; vgl. Euseb. c. Marc. II fin. ed. Paris p. 56; MSG 24, 824). Er lief seinen Gegnern ins Garn, als diese auf Konstantins Befehl in Konstantinopel sich einfanden. Sie hatten brieflich sich schon vorgearbeitet: Marcells Fernbleiben von der Kirchweihe in Jerusalem war dem Kaiser denunziert, als habe Marcell dadurch den Kaiser beleidigt. Konstantin übergab, nachdem die Eusebianer den kaiserlichen Unmut, der zu ihrer Berufung geführt hatte, in Wohlwollen zu wandeln vermocht hatten, das Buch Marcells zur Prüfung der Synode, die sie in Konstantinopel veranlaßten. Die Synodalen haben das dicke Buch nicht durchgelesen (Sozom. 2, 33 nach der ep. syn. ad Gal.), aber Blättern genügte, um ihnen zu zeigen, daß dogmatische Argumente hier ungefährlich, ja nützlich seien: Marcell ward abgesetzt, weil er die neue Lehre aufgebracht habe, daß der Sohn Gottes erst seit der Geburt aus der Maria existiere, und daß seine Herrschaft einst ein Ende haben werde (Soz. 2, 33, offenbar nach dem Briefe, den man nun nach Ancyra schrieb; vgl. die ep. syn. Sardic. bei Athan. ap. c. Ar. 47; Mansi II, 64 A). Es mag dies Anfang 336 gewesen sein. Dieselbe „Synode" von Konstantinopel hat dann auch noch den Bischof Euphration von Balaneä,

den Kymatios von Paltus, den Karterios von Antarados und den Eutropius von Adrianopel abgesetzt (Ath. de fuga 3; MSG 25, 648 B u. hist. Arian. 5 ib. 700 vgl. mit libell. syn. bei Mansi II, 1169). Ja, bei der Nähe Adrianopels hatten die Eusebianer vielleicht noch bei diesem Zusammensein in Konstantinopel (libell. syn. a. a. O.) Gelegenheit, auch noch den Nachfolger des Eutropius, Lucius, das Schicksal seines Vorgängers teilen zu lassen; jedenfalls wurde Lucius noch vor Konstantins Tod verbannt (ep. Sard. Orientalium bei Hilar. fragm. 3, 9 p. 665). Auch die erste Verurteilung des Bischof Asklepas von Gaza fällt noch in die Zeit vor 337 (ep. Sardic. Or. a. a. O.), ja wahrscheinlich (vgl. ep. Sard. Or. a. a. O. p. 667 A) noch in die Zeit vor Absetzung des Athanasius; Genaueres aber wissen wir nicht. Denn die Stelle des orientalischen Synodalbriefs von Sardica (3, 11 p. 666 B), die auf das Jahr 326 weist, ist anscheinend korrumpiert, und die Verhandlungen in Antiochia, welche der occidentalische Synodalbrief von Sardica erwähnt (Hilar. l. c. 6 p. 636 C), scheinen der Zeit nach der Rückkehr des Asklepas anzugehören. Auch das ist uns unbekannt, was den Vorwand zu all diesen Absetzungen gab. Die Ursache war die dogmatische Stellung der Abgesetzten. Nachdem so der Boden bereitet war, sollte Arius, der inzwischen in das seines Bischofs beraubte Alexandria zurückgekehrt war (Socr. 1, 37, 1 p. 167), in demonstrativer Weise zu Konstantinopel wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. Auf Betreiben der Eusebianer ließ ihn Konstantin nach Konstantinopel kommen, und die Eusebianer hätten hier trotz des Widerstandes des Bischofs Alexander die Wiederaufnahme durchgesetzt, wäre nicht Arius am Abend vor dem festgesetzten Sonntage auf einem öffentlichen Abtritt eines plötzlichen Todes gestorben (ältester Bericht bei Ath. ad episc. Lib. 18 f., MSG 25, 580 f. und ep. de morte Arii ib. 685 ff.; vgl. Tillemont p. 293 ff., Walch 498 ff.). Die Gegner der Arianer erzählen, dieser plötzliche Tod des Arius habe seine Freunde ebenso erschüttert, wie er seine Gegner befriedigte. Von Ersterem spürt man in der Geschichte nichts. Ja, als der greise Alexander, der vielleicht noch in dem gleichen Jahre wie Arius (336) starb, in dem Presbyter Paulus einen gleichgesinnten Nachfolger gefunden hatte, sind die Eusebianer im stande gewesen, dessen baldige Exilierung bei Konstantin durchzusetzen (Ath. hist. Ar. 7 p. 701 B: lies: *Κωνσταντίνου*); sie behielten des Kaisers Gunst bis an dessen Tod (22. Mai 337): Konstantin hat kurz vor seinem Sterben in Nikomedien von Eusebius sich die Taufe geben lassen (Hieron. chron. ad ann. Abr. 2353; vgl. Eus. vita 4, 63).

6. Die kirchliche wie die politische Geschichte der nächsten Zeit nach Konstantins Tod ist überaus dunkel. Vier Cäsaren waren vorhanden, denen Konstantin schon 335 bestimmte Gebiete zugewiesen hatte: die drei jugendlichen kaiserlichen Söhne, Konstantin II. (geboren 316) in der Präfektur Gallien, Konstantius in der Präfektur des Orients und Konstans, dem sein Vater Italien, Afrika und Westillyrien zugeteilt hatte, neben ihnen in Ostillyrien ihr Vetter Dalmatius (DchrB I, 781; Schiller II, 235 ff.). Bei dem Tode Konstantins war keiner der Söhne gegenwärtig; was Rufin (1, 11 p. 484), Sokrates (2, 2 p. 179 f.), Sozomenos (3, 1 p. 226) und Theodoret (2, 3 p. 128 f.) von einem Testament Konstantins erzählen, ist unkontrollierbar. Sicher ist, daß die Beisetzung des toten Kaisers lange verzögert ist, und daß zunächst [von einer Art von Regentschaftsrat? Schiller S. 238] die Regierung noch im Namen des Toten geführt wurde (Eus. vita 4, 67; vgl. cod. Theod. 13, 4, 2 ed. Hänel p. 1330), daß dann Konstantius vom Orient aus zu den Leichenfeierlichkeiten in Konstantinopel eintraf (Eus. vita 4, 70), daß noch im Laufe des Sommers in einem von ihm nicht gehinderten Soldatenaufstande mit Dalmatius und seinem Bruder alle männlichen Agnaten des kaiserlichen Hauses bis auf zwei Knaben, den späteren Cäsar Gallus und seinen Bruder Julian, umkamen (Schiller 238), und daß am 9. Sept. 337 die Söhne Konstantins als Augusti proklamiert wurden (Schiller 239; Eus. vita 4, 68). Unsicher ist alles Nähere über die Reichsteilung. Konstantin II. ist bei ihr offenbar zu kurz gekommen: die Hauptstadt des Westens mit Italien und Westillyrien behielt Konstans, Konstantius muß außer Asien, Syrien und Ägypten auch Konstantinopel und weite Gebiete der Balkanhalbinsel erhalten haben. Wann diese Abmachungen zu stande kamen, wissen wir nicht. Sie haben in Pannonien stattgefunden (Julian or. 1 bei Clinton I, 398). Dort ist Konstantin II. am 12. Juni 338 in Viminacium (cod. Theod. 10, 10, 4; Haenel p. 996, cf. not. und Gwatkin S. 138), Konstans am 27. Juli 338 in Sirmium (cod. Theod. 15, 1, 5 p. 1423) nachweisbar. Daß erst damals die Brüder sich trafen (so Clinton, Gwatkin u. a.), ist an sich unwahrscheinlich; überdies ist Konstantius am 11. Oktober 338 in Antiochien (cod. Theod. 12, 1, 23 p. 1205),

während er am 6. Dez. 337 in Thessalonich weilte (cod. Theod. 11, 14 p. 1043). Je einleuchtender es ist, daß über die einst dem Dalmatius zugedachten Donaugebiete alsbald eine Vereinbarung nötig war, desto wahrscheinlicher ist es m. E., auch ohne Rücksicht auf die kirchlichen Ereignisse, die des Konstantius Anwesenheit im Viminacium im Herbst 337 fordern (vgl. unten), daß schon bald nach dem 9. Sept. 337 jene Zusammenkunft in Pannonien stattfand. Bestand hatten diese Abmachungen nicht. Wahrscheinlich wurzelt in ihnen (anders Seeck ZKG XVII, 43) der Bruderkrieg zwischen Konstantin II. und Konstans, der im April 340 (Schiller S. 249 Anm. 6) mit Konstantins Niederlage und Tod bei Aquileja sein Ende fand und den Konstans zum Alleinherrscher des Westens machte.

Diesem dürftigen Wissen über den politischen Rahmen der Kirchengeschichte der Jahre 337—340 lassen die kirchengeschichtlichen Ereignisse dieser Zeit vielfach nur unsicher sich einfügen. Wie die Brüder im großen und ganzen zu der dogmatischen Frage sich stellten, das ist freilich sicher; es bedarf auch keiner besondern Erklärung: sie protegierten die je in ihren Gebieten herrschende Anschauung; — nur Konstantius, der bedeutendste der Brüder, hat, als er nach dem Tode des Konstans (350) die Alleinherrschaft sich errungen hatte (353), selbstständige Kirchenpolitik getrieben. Im Einzelnen aber bleibt vieles unsicher. Athanasius berichtet (hist. Ar. 8 p. 704), „die drei Brüder" hätten alle Exilierten zurückkehren lassen; und wie Athanasius aus Trier, so sind auch Marcell und Paulus von Konstantinopel ihren Bistümern zurückgegeben (Zahn S. 64). Doch ist es fraglich, ob wirklich ein gemeinsamer Beschluß der Brüder die erste Ursache dieser Restitutionen war. Es scheint fast so, als habe Konstantin II. als Prätendent des Oberkaisertums die Initiative ergriffen. Athanasius ist von ihm, wie Konstantin behauptet (ep. ad. Alex. bei Athan. apol. c. Ar. 87 p. 405 C) in Ausführung einer Willensäußerung seines Vaters (?), schon am 17. Juni 337 nach Alexandria entlassen (Gwatkin S. 136 ff. und v. Gutschmid S. 430; Seeck ZKG XVII, 45 hält den Brief Konstantins II. für eine Fälschung des Athanasius); — durch Pannonien (wo er in Viminiacium eine Audienz bei Konstantius hatte; Ath. ap. ad Const. 5; MSG 25, 601 B) und Syrien (ap. c. Ar. 5 p. 256 D) reisend, traf Athanasius schon am 23. Nov. 337 wieder in Alexandria ein (Vorbericht). Wann die andern Exilierten zurückkehrten, weiß man nicht. Vielleicht hat Konstantin II. im Herbst 337 in Pannonien die generelle Rückberufung bei seinen Brüdern durchgesetzt. Konstantius ist hierbei offenbar nur geschoben worden. Sein eigenes Regiment hat sehr bald gezeigt, daß er der Majoritätspartei seines Gebietes Recht zu geben entschlossen war.

Zunächst zeigte sich dies darin, daß Euseb von Nikomedien die Hofgunst behielt. Von diesem geht abermals die Aktion aus. Die Rückkehr des Athanasius war ihm ein Dorn im Auge. Daher erneuerten er und die Seinen nicht nur bei Kaiser Konstantius die alten Klagen über die angeblichen Frevelthaten des Athanasius; auch die Kaiser des Westens gingen sie mit Klagen gegen ihn an (ep. Alex. apol. c. Ar. 3; histor. Ar. 9). Ja, auf ihren Betrieb wurde, nicht vor aber bald nach der Rückkehr des Athanasius (ep. Jul. bei Ath. apol. c. Ar. 29 p. 297 B), der einst mit Arius anathematisierte Presbyter Pistus durch den gleichfalls in Nicäa verurteilten Bischof Secundus in Alexandria als Bischof eingesetzt (Ath. ep. encycl. 6 p. 236 A; ep. Jul. in ap. c. Ar. 24 p. 288 C), und die Anerkennung dieses Pistus muteten Euseb und die Seinen selbst dem römischen Bischof zu, als sie unter Übersendung der im Auftrage der Synode von Tyrus in der Mareotis aufgenommenen Anklageakten (ep. Jul. 27 p. 293 B, vgl. 23 p. 288 A) auch ihn gegen Athanasius einzunehmen versuchten (338). Doch Athanasius parierte diese Schläge. Zunächst bewirkte er, indem er brieflich die Vergangenheit des Pistus aufdeckte, daß alle ägyptischen Bischöfe ihn anathematisierten (ep. encycl. p. 236 A), dann (vgl. ep. Alex. bei Ath. ap. c. Ar. 19 p. 280 A) versammelte er (wohl noch 338) eine große alexandrinische Synode (fast 100 Bischöfe aus Ägypten, Libyen und der Pentapolis), um durch diese die gegen ihn erhobenen Anklagen prüfen zu lassen (apol. c. Ar. 1 p. 248 B u. 2 p. 252 B). Das ausführliche Rundschreiben dieser Synode an alle Bischöfe (ap. c. Ar. 3—19) sandte er sodann durch zuverlässige Gesandte nach Rom und vielleicht auch an Kaiser Konstans, vor dem er in der gleichen Zeit sich brieflich verteidigt hat (ap. ad Const. 4 MSG 25, 600). Das so durchkreuzte Liebeswerben der Eusebianer im Occident hatte daher nur den Erfolg, daß Rom und der Occident in den Streit hineingezogen wurden: die eusebianischen Gesandten selbst zogen sich in Rom auf den Vorschlag neuer synodaler Verhandlung zurück (ep. Jul. in ap. c. Ar. 22 p. 285 A). Mehr Erfolg hatte Euseb bei dem Kaiser des Ostens. Zwar den Pistus sah man sich genötigt aufzugeben; doch was man mit seiner Einsetzung beabsichtigt hatte, ward erreicht. Während Konstantius im Winter 338 auf 339 in

Syrien weilte — am 11. Okt. war er in Antiochien (cod. Theod. 12, 1, 23), am letzten Februar 339 in Heliopolis am Libanon (ib. 8, 18, 4) — wurde (offenbar Ende Januar oder Anfang Februar 339) anscheinend in Gegenwart des Kaisers auf einer eusebianischen Synode zu Antiochien (ep. Jul. bei Ath. ap. c. Ar. 29 und 30 p. 297), die Sokrates und Sozomenos mit der Synode in encaeniis verwechselt haben, die Absetzung des Athanasius ausgesprochen, und der Kappadozier Gregor zum alexandrinischen Bischof geweiht. Am 18. März (339; Vorbericht) trat dann in Alexandria der Exarch von Ägypten plötzlich mit einem kaiserlichen Edikt hervor, welches besagte, daß dem Athanasius vom Hofe aus Gregor als Nachfolger bestellt sei (Ath. ep. enc. 2 p. 225 B; vgl. hist. Ar. c. 14 p. 708 C, 74 p. 784 B). In der nächsten Nacht wurde Athanasius verfolgt (Vorber.); es kam in der Kirche des Theonas, wo man den Athanasius aufsuchte, zu tumultuarischen Szenen, deren Schuld die Gegner nachher sich gegenseitig in die Schuhe geschoben haben (Ath. ep. enc. 3 p. 228; — ep. Sard. Or. bei Hilarius fragm. 3, 8. MSL 10, 665): die Kirche geriet in Flammen (a. a. O. und ep. Jul. bei Ath. ap. c. Ar. 30 p. 300 B). Athanasius floh (19. März). Vier Tage später zog Gregor unter militärischer Bedeckung ein (Vorb.; ep. Jul. 30 p. 297 C; hist. Ar. 14). Bis gegen Ostern hin dauerten die Parteikämpfe in Alexandrien (Ath. ep. enc. 4 p. 232 A), dann griffen sie hinaus über die Mauern der Stadt: Athanasius sah sich auch in der Nachbarkirche, von der aus (nach Ostern 339) seine epistola encyclica geschrieben ist, von Nachstellungen umringt (ep. enc. 5 p. 232 B), entwich abermals und — schiffte sich ein nach Rom (hist. Arian. 11 p. 705 B ungenau). Schon vor der Einsetzung Gregors nämlich (ep. enc. 7 p. 237 A) hatte Julius von Rom, der eusebianischen Anregung (vgl. oben) folgend, ihm geschrieben, daß eine neue Synode an geeignetem Orte (*ἔνθα ἂν ἐθελήσωμεν*, hist. Ar. 9) gehalten werden sollte. — Unter weiteren Gewaltmaßregeln (hist. Ar. 12) vollzog sich unterdessen die völlige Eroberung des alexandrinischen Oberbistums durch Gregor. Und Ägypten war nicht die einzige Kirchenprovinz, in der von den Eusebianern in dieser Weise der kirchliche „Frieden" gesichert wurde. Von Bischöfen aus Thrazien, Cölesyrien, Phönizien und Palästina hören wir (ep. Jul. bei Ath. ap. c. Arian. 33), daß sie in der Zeit vor Herbst 340 flüchtig sich in Rom eingefunden hätten. Einer von ihnen mag Lucius von Adrianopel gewesen sein; denn auch er war aus dem Exil zurückgekehrt (ep. Sard. Or. bei Hilar. fragm. 3, 9 p. 665) und soll nach dem (allerdings nicht kontrollierbaren) Bericht des Sokrates (2, 15, 2 p. 206) ungefähr gleichzeitig mit Athanasius nach Rom geflüchtet sein. Sicher gehörten zu den damals Abgesetzten die von Sokrates a. a. O. gleichfalls genannten Bischöfe Marcell von Ancyra und Asklepas von Gaza. Alsbald nach ihrer Rückkehr aus dem Exil waren diese beiden zugleich mit Athanasius von den Eusebianern in Rom und bei Hofe aufs neue verklagt (ep. Sard. Occ. bei Ath. ap. c. Ar. 44 p. 325 A u. 45 p. 328 C). Man hat ihnen, wie dem Lucius, wohl schon damals wie später auf dem orientalischen Sonderkonzil in Sardica (ep. Sard. Or. bei Hilar. fragm. 3, 9) die Parteikämpfe zur Last gelegt, die nach ihrer Rückkehr in ihren Bistümern sich abgespielt haben und für die sie ihre Gegner verantwortlich machten (ep. Jul. bei Ath. ap. c. Ar. 33 p. 304 B). Asklepas sollte einen Altar demoliert haben (ep. Sard. Or. a. a. O.; Soz. 3, 8, 1). Wann und wo gegen beide verhandelt ist, kann m. E. weder bei Marcell (den Zahn S. 66 im Jahre 338 oder 339 abgesetzt werden läßt), noch bei Asklepas festgestellt werden. Marcell scheint (vgl. den A.) schon im Sommer 339, ein Vierteljahr nach Athanasius, nach Rom gekommen zu sein. Gegen Asklepas ist noch zu Lebzeiten Eusebs von Cäsarea († 30. Mai 339 oder 340?; vgl. DchrB II, 318 f. und Gwatkin S. 107 Anm.) auf einer Synode zu Antiochien verhandelt (ep. Sard. Occ. bei Ath. ap. c. Ar. 47 p. 332 C), die der Zeit nach 338 anzugehören scheint. Daß auch er gleich nach dem Occident sich begeben habe, wie Sokrates (2, 15, 2) berichtet, ist, weil die ep. Julii (bei Ath. ap. c. Ar. 21 ff.) von ihm schweigt, und aus andern Gründen (vgl. ep. Sard. Or. bei Hilar. fragm. 3, 20 p. 670 C) unwahrscheinlich. Das Bistum Gaza erhielt ein gewisser Quintianus, in Ancyra rückte der später höchst einflußreiche Basilius in die Stelle Marcells (ep. Sard. Occ. ap. c. Ar. 49 p. 336 A). Am unsichersten ist unser Wissen über den vierten, den Sokrates (2, 15, 2) als bald nach Athanasius nach Rom Geflüchteten nennt: Paulus von Konstantinopel. Die primären Berichte über ihn sind dürftig, die sekundären voller Unrichtigkeiten (vgl. den A. Macedonius). Paulus ist zweimal verbannt (Ath. hist. Ar. 7), dreimal aus seinem Bistum vertrieben (Socr. 2, 7, 2; 2, 13, 5; 2, 16, 3 ff.), schließlich, nachdem er von einem Verbannungsort zum andern

geschleppt war (ohne inzwischen wieder nach Konstantinopel gekommen zu sein), in Kukusus getötet (Ath. l. c.; unrichtig Socr. 2, 26, 6). Die erste Vertreibung fällt mit der ersten Verbannung unter Konstantin zusammen, die zweite Verbannung ist mit der dritten [und letzten] Vertreibung zusammenzunehmen und (vgl. unten) in das Jahr 342 zu setzen. Die Vertreibung, infolge deren Paulus nach Thessalonich und von da nach Italien sich begab (Socr. 2, 16, 3 und 17, 12), muß zwischen die beiden Verbannungen fallen. Denn zur Zeit der Synode von Sardica weilte Paulus offenbar im Exil (ep. Sard. Or. Hilar. fragm. 3, 20); die Homousianer wagten nicht, in Sardica für ihn einzutreten. Dazu paßt, daß Konstans in einem Briefe (Socr. 2, 22, 5), der, wenn er echt ist (vgl. Socr. ed. Hussey III, 154 f.), der Zeit bald nach der Flucht des Athanasius im Jahr 339 angehört, den Paulus als in Italien weilend erwähnt. Die nähern Umstände dieser zweiten Vertreibung sind nur hypothetisch zu rekonstruieren. Daß Konstantius selbst dazu nach Konstantinopel gekommen sei, ist m. E. unwahrscheinlich; daß eine Synode in Konstantinopel (der auch die Absetzung Marcells zugeschrieben werden könnte, Zahn S. 66) den Euseb von Nikomedien an des Paulus Stelle erhoben hat (lib. syn. Mansi II, 1276), ist möglich. Daß Euseb folgte, ist gewiß (Ath. hist. Ar. 7; Socr. 2, 7). Und daraus ist auch die Zeit einigermaßen zu bestimmen: das Schreiben der alexandrinischen Synode von 338 oder Anfang 339 wirft dem Euseb nur die Vertauschung von Berytus mit Nikomedien vor (ap. c. Ar. 6 p. 260 B), der Brief des Julius vom Herbst 340 (bei Ath. ap. c. Ar. 25 p. 289 C) scheint die Einsetzung des Eusebius in Konstantinopel zu kennen. Dazu paßt, daß Paulus noch der Absetzung des Athanasius (Frühjahr 339) zugestimmt haben soll (ep. Sard. Or. Hil. fragm. 3, 13). In der zweiten Hälfte des Jahres 339 wird er durch Euseb ersetzt sein.

Diese Erhebung des Nikomediers war bezeichnend für die Situation im Orient. Sie giebt derselben Thatsache Ausdruck, die darin uns entgegentritt, daß der in dieser Zeit (30. Mai 339?, vgl. Lightfoot DchrB II, 318 f. u. Gwatkin S. 107 Anm.) verstorbene Eusebius v. Cäsarea seine zweite, offenbar erst kurz vor seinem Tode vollendete Schrift gegen Marcell „*περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*" betitelte: die antimarcellische, anti-homousianische „Theologie" der nicänischen Mittelpartei galt jetzt im Orient als „kirchliche Theologie". Sehr deutlich kam das zum Ausdruck, als zwischen dem 22. Mai (Socr. 2, 8, 5) und 1. Sept. 341 (Ath. de syn. 25 MSG 26, 725 giebt coss. und indict.) in Antiochien gelegentlich der Weihe eines schon von Konstantin begonnenen prächtigen Kirchenbaues (Ath. l. c. 22 p. 720 C; Socr. 2, 8, 2) in Gegenwart des Kaisers (dessen Anwesenheit in Antiochien am 12. Febr. 341 auch aus cod. Theod. 5, 14, 1 f. feststeht) eine große Synode zusammentrat, unter deren ca. 90 Beisitzern (Ath. de syn. 25: 90; Hilar. de syn. 28: 97) Eusebius von Konstantinopel und Acacius, der Nachfolger des Eusebius von Cäsarea, die einflußreichsten waren (Ath. de syn. 36 p. 757 B). Denn auf dieser Synode „in encaeniis" — der die 25 canones (Mansi II, 1305 ff.) der Synode, die Athanasius absetzte (Socr. 2, 8, 6), wohl nur infolge der oben erwähnten Verwechslung zugeschrieben werden; can. 21 wäre nach Eusebs Versetzung in die Hauptstadt inopportun gewesen — hat man, wie wenn das Nicänum nicht existierte, in den verschiedenen von der Synode erlassenen Briefen nicht weniger als drei verschiedene Formulierungen der fides gegeben (Ath. de syn. 22—24; Hahn § 84. 115. 85; vgl. Harnack, DG II³, 239 Anm.), deren Gemeinsames dies ist, daß man unter Vermeidung arianischer Schlagwörter (*πῶς γὰρ ἐπίσκοποι ὄντες ἀκολουθήσομεν πρεσβυτέρῳ;*! 1. Formel) sich auf vornicänische Formeln zurückzieht, doch aber so, daß man die origenistisch-arianische Dreiheit der *ὑποστάσεις* ausdrücklich betonte: *τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δέ συμφωνίᾳ ἕν* (2. Formel; nach Angabe der Synode von Lucian herrührend; vgl. Soz. 3, 5, 9) und gegen [den in der dritten Formel auch namentlich erwähnten] Marcell die Ewigkeit des Reiches Christi hervorhob. Diese Formeln, deren zweite (Hahn § 115) später, und gewiß mit Recht, als die eigentliche Synodalformel galt (vgl. Soz. 4 22, 16 f.), entsprachen zweifellos der Stellung der großen Mehrheit der orientalischen Bischöfe, zugleich aber konstatierten sie eine hochgradige Spannung gegenüber dem Occident: man anathematisierte jeden, der die Meinung Marcells teilt, *καὶ πάντες οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ* (3. Formel)! Diese Spannung wurde nun der wesentlichste Faktor in der weitern Entwicklung.

Es muß, damit dies klar werde, etwas zurückgegriffen werden. Julius von Rom hatte, m. E. noch ehe Athanasius nach Rom kam, noch ehe er von der Einsetzung des Gregorius in Alexandria wußte (gegen DchrB III, 809), also etwa Ostern 339, auch

die Eusebianer zu der neuen Synode geladen, von der er dem Athanasius schon früher geschrieben hatte (vgl. für das Folgende die ep. Julii ad Flacill. bei Athan. ap. c. Ar. 21—35), und zwar hatte er ihnen gegenüber den Ort der Synode (Rom) und ihren Termin (wohl Ende 339) von sich aus bestimmt. Die Eusebianer folgten der Einladung begreiflicherweise nicht. Und nicht nur das. Sie behielten die päpstlichen Legaten bis über den in Aussicht genommenen Termin (Ath. hist. Ar. 11 p. 705 C), d. h. bis Januar 340 (ep. Jul. 25), im Orient zurück und antworteten von Antiochia aus (wo sie damals eine sonst nicht bekannte Synode abgehalten haben müssen) dem römischen Bischof in einem giftigen Schreiben, in dem sie ihr Nichterscheinen u. a. mit den gegenwärtigen Zuständen im Orient (Konstantius plante 339 einen Perserkrieg; vgl. Clinton I, 398 f.) entschuldigten, aber zugleich dem Julius über die Aufnahme, die Athanasius und Marcell in Rom gefunden hatten, bittere Vorwürfe machten. Julius verschob unterdessen wartend seine Synode. Auch als er die Antwort der Orientalen erhalten hatte — es muß dies in eben der Zeit gewesen sein, da, im April 340, in Italien der Herrschaftswechsel sich vollzog —, zögerte er noch (ep. Jul. 21), vielleicht wegen der Unsicherheit der politischen Lage (v. Gutschmid S. 446). Erst ein Jahr und sechs Monate nach der Ankunft des Athanasius in Rom (ep. Jul. 29), also im Herbst 340 (so auch Gwatkin S. 113) kam die römische Synode zu stande. Diese Synode erklärte nach Untersuchung der Klagen den Athanasius und Marcell (vgl. seine Lehre mit der Novatians!) für mit Unrecht abgesetzt, und im Namen der Synode schrieb dann Julius den oft schon benutzten Brief an Flacillus von Antiochien, Euseb und ihre Genossen, der ein Meisterstück bischöflicher Diplomatie genannt werden muß. Jetzt kannte er die Geschehnisse in Alexandrien (29. 30. 33), Konstantinopel (25) und andern Orten; trotz verbindlichster Form schenkt er den Orientalen keinen Vorwurf: *ὁμολογῶ τὰ γενόμενα οὐκ εἰρήνης ἀλλὰ σχίσματος προφάσεις εἰσίν* (c. 32 p. 301 C). Auf der Synode in encaeniis gab Euseb von Konstantinopel die Antwort: Anathema allen, die mit Marcell Gemeinschaft haben (s. o.)! Kurze Zeit nach der Synode in encaeniis starb Euseb (Socr. 2, 12, 1; über die Ereignisse, die nun — Ende 341 und Frühjahr 342 — in Konstantinopel sich abspielten, die Verbannung des wieder nach Konstantinopel gekommenen Paulus, die definitive Einsetzung des Eusebianers Macedonius, vgl. d. A. Macedonius). Es ist vielleicht bereits eine Folge dieses Todesfalls gewesen, daß eine neue Synode, die in Antiochien wenige Monate nach der Kirchweihsynode (Ath. de syn. 25), wohl (nach can. Antioch. 20 Mansi II, 1316) im Herbst 341, stattfand, einlenkte: man vereinbarte eine neue (vierte) Formel (Ath. de syn. 25; Hahn § 86), welche, ohne eine wesentlich andere dogmatische Position zu verraten als die früheren, von den *τρεῖς ὑποστάσεις* zu reden unterließ, wohl aber eine Reihe arianischer Schlagworte in milder Form verwarf, und sandte diese Formel durch eine Gesandtschaft an Kaiser Konstans nach Gallien (Ath. l. c.). Vielleicht hängt es mit dieser Gesandtschaft, die schwerlich vor Frühjahr 342 in Trier (vgl. ep. Sard. Or. Hil. fragm. 3, 27 p. 674 C) gewesen sein wird, zusammen, daß Konstans im vierten Jahre nach der Flucht des Athanasius von Alexandria, also nach Mai 342, den Athanasius zu sich nach Mailand beschied (Ath. ap. ad Const. 4 MSG 25, 600 D). Da Konstans im Sommer mit den Franken Krieg führte und im Januar 343 nach Britannien zog (vgl. Clinton I, 404 f.), so kann dies nur im Spätherbst 342 gewesen sein (vgl. cod. Theod. 9, 7, 3: Mailand 16. Dez.). Konstans eröffnete hier dem Athanasius (Ath. ap. ad Const. l. c.), daß er von einigen zu ihm gekommenen Bischöfen — daß dies u. a. Hosius und Maximin v. Trier gewesen sind, ist wahrscheinlich (ep. Sard. Or. Hil. fragm. 3, 14); wäre Julius von Rom beteiligt gewesen, so hätte Athanasius schwerlich, wie er sagt, uneingeweiht sein können; den ersten Anlaß mag die Gesandtschaft aus dem Orient gegeben haben — gebeten sei, bei seinem Bruder eine neue (allgemeine) Synode anzuregen, und daß er Konstantius in diesem Sinne geschrieben habe. Athanasius blieb dann in Mailand, bis Konstans, der nach dem britischen Feldzuge Ende Juni wieder in Trier weilte (cod. Theod. 12, 1, 36), ihn nach Gallien kommen ließ, damit er von dort mit Hosius zu der inzwischen nach Sardica oder Serdica, dem heutigen Sofia (bulgar. Sredec), berufenen Synode reise (ap. ad Const. l. c.). Spätherbst 343 (so im Einklang mit dem Zusammenhang der Ereignisse der Vorbericht; Socr. 2, 20, 4 u. a. irrig: 347; vgl. Hefele und von Gutschmid) trat die Synode zusammen. Im ganzen erschienen ca. 170 Bischöfe (Ath. hist. Ar. 15 p. 709 B): an 80 orientalische Eusebianer (ep. Sard. Or. Hil. fragm. 3, 10), 90—100 Abendländer und zu ihnen haltende homousianische Orientalen (vgl. Mansi III, 43 ff.; Hefele I, 539 f.). Zu

gemeinsamer Beratung dieser Synodalen kam es aber nicht; das Konzil konstatierte nur die Spaltung zwischen Orient und Occident: die später anlangenden Orientalen nahmen Anstoß daran, daß Athanasius, Marcell und Asklepas die Kirchengemeinschaft der Occidentalen genossen und forderten deren Ausschluß (ep.Sard. Or. fragm. 3, 14 f.). Als dies abgelehnt wurde (vgl. über die Verhandlungen Athan. hist. Ar. 11), beschlossen sie, „nach Hause zurückzukehren, vorher aber von Sardica aus (de Serdica) in einem Schreiben die Geschehnisse und ihre Stellung öffentlich darzulegen" (ep. Sard. Or. bei Hilar. fragm. 3, 23). Dies Schreiben ist bei Hilarius (fragm. 3) erhalten. Es ist ein an alle Bischöfe, namentlich u. a. an Gregor von Alexandria und Donatus, den [schismatischen] Bischof von Karthago (vgl. Augustin ad Crescon. 3, 34, 38 MSL 43, 516) gerichtetes Protestschreiben, das zu den wichtigsten Quellen des arianischen Streites gehört. Es verbreitet sich zunächst über die Verworfenheit des Marcell, Athanasius, Asklepas u. a., beklagt dann die Hartnäckigkeit der übrigen Synodalen, die von ihnen nicht lassen wollten, während doch sonst die Urteilssprüche orientalischer und occidentalischer Synoden (z. B. in der Sache Pauls von Samosata dort, der des Novatus hier) gegenseitig anerkannt seien, erklärt dann außer den bereits abgesetzten Bischöfen Marcell, Athanasius, Asklepas, Paulus auch Julius von Rom, Hosius, Protogenes von Sardica, Gaudentius von Naissus, und Maximin von Trier als deren Genossen für exkommuniziert und schließt mit einem Bekenntnis (Hahn § 88), das der vierten Formel von Antiochien (Hahn § 86, vgl. oben) noch einige Anathematismen hinzufügt, welche den Tritheismus, die Marcellische Lehre und diejenigen verurteilen, die behaupten „quod neque consilio neque voluntate pater genuerit filium" (gegen Athanasius u. a.). Man nimmt allgemein an (so auch ich im Art. Acacius 1. Bd S. 125, 52), daß diese auf Grund synodaler Beratungen (vgl. c. 27 p. 674 A) erlassene Epistel nicht, wie sie selbst behauptet, in Sardica, sondern in Philippopel erlassen sei, wo nach Sokrates 1, 20, 9 [und Sozom. 3, 11, 4] die Orientalen ihr Sonderkonzil gehalten hätten. Da weder der Synodalbrief der Majorität, noch Athanasius, noch Hilarius (vgl. auch de synodis 33 f. p. 506) Sonderberatungen in Philippopel erwähnen, Sokrates über das Symbol, das in Philippopel beschlossen sei, zweifellos Irriges berichtet, so scheint es mir fraglich, ob nicht das „Konzil in Philippopel" aus der beglaubigten Geschichte zu streichen ist. — Von der unter dem Vorsitz des Hosius (Ath. hist. Ar. 16; vgl. die canones) tagenden Majoritätssynode haben wir eine Reihe von canones (Mansi III, 1—39), einen Brief an die Kirche zu Alexandrien (Ath. ap. c. Ar. 37—40 = 41—43 = Mansi III, 51—56), ein encyclisches Schreiben (bei Ath. ap. c. Ar. 44—47 und Hilar. fragm. 2, 1 ff. = Mansi III, 57—74) und einen Brief an Julius von Rom (bei Hilar. fragm. 2, 9 ff. = Mansi III, 40 ff.). Man erklärte nach erneuter Untersuchung Athanasius, Marcell und Asklepas für unschuldig, ihre Nachfolger für Eindringlinge, sprach über die hervorragendsten Eusebianer, Theodor von Heraklea, Stephanus von Antiochien, Acacius von Cäsarea, „die gottlosen Jünglinge Ursacius und Valens" (Mansi III, 41 B) u. a. das Anathem und legitimierte die Revision des Verfahrens gegen Athanasius und Marcell durch Julius von Rom im Kanon 3 dadurch, daß man den römischen Stuhl als Appellationsinstanz im Verfahren gegen Bischöfe anerkannte (doch vgl. den A. Appellationen 1. Bd S. 755, 42). Dieser für die Geschichte des Primats wichtige Beschluß ist von occidentalischen Bischöfen gefaßt in einem Augenblick, da Orient und Occident in fast schismatischer Spannung sich gegenüber standen. Ein neues Symbol stellte man klugerweise nicht auf; das Nicänum genüge (Ath. tom. ad Antioch. 5 MSG 26, 800 C; über das angebliche Symbol von Sardica [Hahn § 87], das Theodoret (2, 8) der ep. encycl. anfügt [= Mansi III, 84 ff] und das auch in alter lateinischer Übersetzung vorliegt [Mansi VI, 1215 ff.], siehe Hefele I, 554, wo übrigens das m. E. unrichtig ist, daß hier dem Ursacius und Valens Sabellianismus vorgeworfen werde; — nur um die passibilitas des Göttlichen in Christo handelt es sich).

Die Synode hatte die Spannung zwischen den Parteien nur vergrößert. Als die Eusebianer auf ihrer Rückkehr von Sardica in Adrianopel einkehrten, muß es dort zu tumultuarischen Szenen gekommen sein; denn im Verfolg derselben verfügte Konstantius die Hinrichtung von 10 Laien in dieser Stadt (Ath. hist. Ar. 18), der Bischof Lucius, der in Sardica mit den Abendländern getagt hatte (Mansi III, 47 Nr. LV), wurde abermals, gefesselt, ins Exil geschleppt (hist. Ar. 19). Zwei andere orientalische Bischöfe, die in Sardica von den Orientalen sich getrennt hatten, der Palästinenser Arius oder Makarius, und der arabische Bischof Asterius (ep. Sard. Occ. Ath. ap. c. Ar. 48;

hist. Ar. 15 p. 709 C), wurden gleichfalls exiliert (hist. Ar. 18). In gemeinster Weise zeigte sich die Erbitterung der in Sardica majorisierten Partei, als im Auftrage der Synode von Sardica und mit Empfehlungsbriefen des Konstans die Bischöfe Vincenz v. Capua und Euphrates von Köln in den Ostertagen (Ath. h. Ar. 20 p. 717 A) 344 als Gesandte nach Antiochien kamen, den Kaiser um die Rehabilitierung der verbannten Bischöfe zu bitten. Der Bischof Stephanus von Antiochien hat damals diese Gesandten in einer Weise behandelt, die man für eine Fiktion seiner Feinde halten würde, wäre die Geschichte nicht gut bezeugt (Ath. hist. Ar. 20) und durch die Absetzung des Stephanus verbürgt: eine Hure wurde gedungen, damit sie die abendländischen Bischöfe kompromittiere. Der bübische Streich mißlang, Stephanus wurde [durch Urteilsspruch des Hofes Theod. 2, 9, 9] abgesetzt, und Leontius, der Kastrat (Ath. ap. de fuga 26), vom Kaiser (l. c.) bezw. von den Eusebianern (Ath. ad ep. Lib. 7 p. 553 A) — also wohl auf einer Synode — zum Bischof erhoben (Ath. hist. Ar. 20). Es geschah dies wahrscheinlich auf der Synode, die (nach Ath. de syn. 26 MSG 26, 728 A) drei Jahr nach der Synode in encaeniis, also Sommer 344, in Antiochien die sog. ἔκθεσις μακρόστιχος (Socr. 2, 19 inscr.; Text bei Ath. de syn. 26, Hahn § 89) vereinbarte. Diese langatmige Formel inauguriert eine durch die Geschichte des Stephanus nicht genügend (Ath. hist. Ar. 21) erklärte, ihrer Genesis nach uns daher dunkle Wendung in der Kirchenpolitik des Konstantius und der Eusebianer. Die Formel beginnt (§ 1 u. 2) mit dem eusebianischen Bekenntnis von Sardica (Hahn § 88); die näheren Erklärungen aber, die in erklärter Friedensabsicht (§ 9 fin.) hinzugefügt sind (§ 3—9), führen über diese Formel beträchtlich hinaus. Zwar hält man unter Verurteilung des Marcell und seines hier zuerst genannten Schülers Photin v. Sirmium, der Marcells Gedanken nach dynamistisch-monarchianischer Seite hin umgebogen hatte (vgl. den A. Photin), das fest, daß der Sohn seit der vorzeitlichen Zeugung καθ' ἑαυτὸν ὑπάρχων sei (§ 6), verficht auch (§ 8) die Verwerfung des Satzes ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησε τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, übrigens aber kommt man den Abendländern so weit entgegen, als ohne Annahme des ὁμοούσιος möglich war: von τρεῖς ὑποστάσεις oder οὐσίαι zu reden vermeidet man, man betont, daß das Bekenntnis der τρία πράγματα καὶ τρία πρόσωπα (= dem occident. personae!) nicht tritheistisch gemeint sei (§ 4), schließt den Sohn (§ 9) aufs engste mit dem Vater zusammen, bekennt ἓν τῆς θεότητος ἀξίωμα (ib.) und erklärt mit Alexander von Alexandrien und dem Athanasius der orationes c. Arianos (vgl. oben Nr. 4), der Sohn sei τῷ πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιος. Eudoxius v. Germanicia und drei andere orientalische Bischöfe überbrachten als Gesandte diese Formel in den Occident (Ath. de syn. 26). Von dem Schicksal dieser Gesandtschaft wissen wir nur, daß jene vier orientalischen Bischöfe auf einer Mailänder Synode, welche i. J. 353 oder 354 schon acht Jahr zurücklag, die Meinung des Arius zu verurteilen sich weigerten und erzürnten Gemütes die Synode verließen (ep. Lib. bei Hil. fragm. 5, 4 p. 684 B). Eine Einigung der Orientalen und Occidentalen glückte also noch nicht. Aber man näherte sich doch: jene Mailänder Synode des Jahres 345 muß (vgl. Hefele I, 637 ff.) mit derjenigen identisch sein, die nach Hilarius (fragm. 2, 19; vgl. 20 p. 648 B) zwei Jahre vor der Rezeption des Ursacius und Valens i. J. 347 (vgl. unten S. 29,20) den Photin v. Sirmium verurteilte, in Bezug auf diesen Schüler Marcells also den Orientalen entgegenkam.

Auch das persönliche Schicksal des Athanasius spiegelt das Friedlicherwerden der Situation. Am 26. Juni 345 (Vorber.; Ath. hist. Ar. 21; vgl. v. Gutschmid 434 f.) war Gregor v. Alexandrien gestorben, und Konstantius entschloß sich nun (Ath. l. c.) freiwillig, dem Drängen seines Bruders nachzugeben: er lud von Edessa aus (vgl. cod. Theod. 11, 7, 5: 12. Mai Nisibis) in einem freundlichen Briefe den Athanasius zu sich, damit er vom Hofe nach Alexandria zurückkehre (ep. I Const. bei Ath. ap. c. Ar. 51, vgl. ep. III ib.). Ein zweites Schreiben, eine Ergänzung des ersten (ep. Const. II ib.), ist anscheinend gleichzeitig expediert. Athanasius, der nach der Synode von Sardica sich nach Naissus begeben (ap. ad Const. 4), dort Ostern (344) gefeiert hatte (Vorber.), hielt sich in Aquileja auf (ap. ad Const. 4; vgl. Vorbericht: Ostern 345 in Aquileja), als (Herbst 345) die Briefe ankamen. Er folgte nicht gleich. Konstans ließ ihn nach Gallien rufen (ap. ad Const. 4). Konstantius schrieb unterdessen einen dritten noch entgegenkommenderen Brief (ep. Const. III ap. c. Ar. 51). Auch den hat Athanasius (so lassen ap. c. Ar. 51 p. 344 B und ap. ad Const. 4 sich ungezwungen einen) [nach seiner Rückkehr aus Gallien] in Aquileja erhalten. Über Rom, wo ihm Julius ein herzliches Schreiben an die Alexandriner mitgab (ep. Jul. bei Ath.

ap. c. Ar. 52 f.) begab er sich dann in den Orient, — wohl auf dem Landwege: seine Reise über Adrianopel (hist. Ar. 18) kann nur in diese Zeit fallen (Montfaucon vita Ath. MSG 25, CVIII). In Antiochien (ap. ad Const. 5; die dort auch erwähnte Audienz in Cäsarea muß ins Jahr 337 fallen, vgl. Montfaucon MSG 25, XCII) traf er den Kaiser (Herbst 346; noch am 27. Aug. war Konstantius in Konstantinopel, cod. Theod. 11, 39, 4), wurde freundlichst von ihm empfangen (ap. c. Ar. 54) und mit Briefen an „alle Bischöfe", an die Alexandriner und an den Eparchen (bei Ath. ap. c. Ar. 54—56) huldvoll entlassen. Über Jerusalem reisend, wo gerade eine Synode tagte (vgl. ep. syn. Hier. ad Alex. bei Ath. ap. c. Ar. 57), langte er am 21. Okt. (Vorber.) 346 zur Freude der Alexandriner in seiner Bischofsstadt wieder an.

Den Umschwung, der sich vollzogen hatte, merkt man am deutlichsten darin, daß die politisch zum Occident gehörigen Bischöfe Ursacius und Valens, die für den Wind von oben eine gute Nase hatten, bald nach der Rückkehr des Athanasius „aus Furcht vor Konstans", wie sie später sagten (Ath. hist. Ar. 29), ihre Vergangenheit zu verleugnen für gut fanden. Urkundlich steht fest, daß beide einer Synode in Mailand einen den Arianismus verdammenden libellus einreichten (ep. Urs. et Val. ad Jul. bei Hilar. fragm. 2, 20 p. 648 A und bei Ath. ap. c. Ar. 58) und dann unter Wiederholung dieser Verurteilung und unter Widerruf ihrer früheren Anklagen gegen Athanasius an Julius v. Rom schrieben (bei Hil. u. Ath. l. c.), danach brieflich von Aquileja aus auch dem Athanasius Gruß und Gemeinschaft entboten (ep. ad Ath. bei Hil. u. Ath. l. c.). Hilarius berichtet nun (fragm. 2, 19), zwei Jahre nach der Photin verurteilenden Synode zu Mailand (Ende 344 oder 345) sei abermals eine Synode vieler Bischöfe versammelt um die Absetzung Photins zu erwirken; zugleich sei es nötig gewesen, mehrere Bischöfe wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Arianismus oder wegen ihrer Mitschuld an den Verleumdungen gegen Athanasius aus der Kirche auszuscheiden. Dies sei dem Ursacius und Valens Anlaß geworden, sich bei Julius durch jenen Brief um die Kirchengemeinschaft zu bewerben, und Julius habe sie „ex consilio" gewährt. Der Synodalbrief von Rimini 359 (Hil. fragm. 8, 2 p. 760 A) aber erzählt, Ursacius und Valens hätten, wie ihre Schreiben zeigten, Verzeihung erbeten und hätten sie damals von der Synode in Mailand, der auch Roms Legaten anwohnten, erlangt. Um diesen sicheren Zeugnissen gerecht zu werden, braucht man nicht (mit Hefele I, 637 u. a.) anzunehmen, Ursacius und Valens hätten schon auf der Mailänder Synode von 345 vergeblich sich um Wiederaufnahme bemüht. Sie werden an die zweite der erwähnten Synoden, die (nach der ep. Rim.) auch in Mailand tagte (Ende 346 oder Anfang 347), sich gewendet haben und, von dieser an Julius v. Rom gewiesen, sich nach Rom begeben haben (Ath. ap. c. Ar. 58 p. 353 A, Hil. 2, 19), wo sie von Julius ex consilio [concilii Mediolanensis] in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen wurden.

Daß bei alledem übrigens die Differenzen zwischen Orient und Occident nicht ausgetragen waren, zeigte sich gleich nach jener zweiten Mailänder Synode. Diese hatte ihre Beschlüsse gegen Photin den Orientalen mitgeteilt (Hil. fragm. 2, 22), und die Orientalen schlossen diesem Urteil auf einer bald nachher (wohl noch 347; vgl. Zahn S. 80) in Sirmium selbst gehaltenen Synode (durch die freilich Photin auch noch nicht wirklich entfernt wurde) sich an. Aber die Orientalen konnten es nicht lassen, in dem Antwortschreiben, in dem sie den Occidentalen ihre Beschlüsse mitteilten, auf Marcell, als den Vater der Häresie Photins, sowie darauf hinzuweisen, daß Marcell einst (336) mit Athanasius verurteilt sei (Hil. fragm. 2, 22; vgl. Sulp. Sev. 2, 37). Die Orientalen waren, wie man sieht, geneigt, die Verurteilung Photins als Abschlagszahlung auf die Kassierung der sardicensischen Beschlüsse anzusehen, die glücklich begrabene Sache des Athanasius bei günstiger Gelegenheit wieder aufzurühren. Die Zwietracht glühte unter der Asche weiter.

Daher schlug sie alsbald wieder in hellen Flammen auf, als Konstans, dessen Druck auf Konstantius zweifellos der entscheidendste Faktor in der friedlicheren Entwicklung seit 345 gewesen war, im Frühjahr 350 unter der Hand der Mörder fiel, die der Usurpator Magnentius gegen ihn ausgesandt hatte. Zunächst freilich hatte Konstantius für die kirchlichen Dinge nicht viel Aufmerksamkeit übrig. Er mußte zunächst der Gegenkaiser Herr werden. Leicht war dies gegenüber Vetranio, den die Legionen in Illyrien, Pannonien und Thessalien gegen Magnentius erhoben hatten. Denn an Empörung gegen Konstantius scheint Vetranio nicht gedacht zu haben (Schiller 250 ff.); ohne Blutvergießen vermochte Konstantius, den Vetranio zur Abdankung zu bewegen und dessen

Truppen mit den seinigen zu vereinen (25. Dez. 250; Schiller 253). So verstärkt, hat Konstantius in Pannonien den Angriff des Magnentius abgewartet. Noch ehe es zu der für Konstantius siegreichen Schlacht bei Mursa kam (28. Sept. 351), ist nach Sokrates (2, 29) in Sirmium, wo der Kaiser damals Hof hielt (Vales. z. St. bezweifelt dies m. E. ohne Not; vgl. Socr. 2, 31 fin.), i. J. 351 (coss. bei Socr. 2, 29, 4) eine Synode gehalten, in deren Verfolg Photin wirklich beseitigt ward (Socr. 2, 30, 45). Die primären Quellen schweigen über diese Synode, Sokrates irrt jedenfalls in Bezug auf die Teilnehmer (cf. Val. z. d. St.) und konfundiert das vereinbarte Symbol mit späteren. Dennoch wird man diese sirmische Synode des Jahres 351 annehmen dürfen, weil das erste der von Sokrates (2, 30, 5—30) wohl nach Athanasius (de syn. 27; auch Hilarius de syn. 38) mitgeteilten Symbole, die sog. erste sirmische Formel (Hahn § 90) weder schon 347 (vgl. das Symbolfragment dieser Synode bei Hilar. fragm. 2, 24) noch erst 357 (vgl. unten S. 33, 27) vereinbart sein kann. Die Formel ist eusebianisch, im positiven Teil [und Anathem. 1] der 4. antiochenischen (Hahn § 86) gleich, in den zu einem guten Teil antimarcellischen Anathematismen viel weniger entgegenkommend gegen die Homousianer als die *ἔκθεσις μακρόστιχος* (vgl. das *ὑποτεταγμένος τῷ πατρί* Anath. 18). Auch das wird man Sokrates glauben dürfen, daß Valens, der Bischof des nahen Mursa, auf der Synode gegenwärtig war. Daß Ursacius, der Bischof des gleich nahegelegenen Singidunum, gleichfalls nicht fehlte, darf man vermuten. Denn die Rückkehr dieser Ehrenmänner zu ihrer früheren dogmatischen Stellung (Ath. hist. Ar. 29) wird in die Zeit gleich nach Konstans' Tod zu setzen sein, und aus der Zeit von Ende 350 bis Sommer 352, da Konstantius hier in Pannonien Hof hielt, stammt sehr wahrscheinlich (vgl. auch Sulp. Sev. 2, 38) das Vertrauensverhältnis zu Konstantius, dessen jene beiden im nächsten Jahrzehnt sich erfreuten. Die Zeit, diese Hofgunst auszunutzen, kam, als der nach Gallien zurückgedrängte Magnentius und sein Bruder durch Selbstmord geendet hatten (August 353), Konstantius Alleinherrscher geworden war. Im Orient hatte inzwischen der Sturmlauf gegen Athanasius bereits seit längerer Zeit — doch frühestens seit 351; noch 350 hatte Konstantius den Athanasius seiner Gunst versichert (ep. Const. bei Ath. ap. ad Const. 23; vgl. Vorbericht ad. ann. 350) — wieder begonnen. Beim Kaiser (vgl. ap. ad Const. 2 ff.; 6 ff.; 14 ff.) wie beim römischen Bischof Liberius (ep. Lib. ad Const. bei Hil. fragm. 5, 2), dem Nachfolger des Julius seit 22. Mai 352, wurden verleumderische Klagen geltend gemacht. Auch die Apologeten hatten wieder zu thun: 80 ägyptische Bischöfe traten brieflich bei Liberius für Athanasius ein (ep. Lib. ad Const. l. c.). Im Einverständnis mit einer römischen Synode, die er (etwa Anfang 353) versammelt hatte (ep. Lib. l. c.), betrieb deshalb Liberius die Zusammenberufung einer allgemeinen Synode nach Aquileja: Vincenz v. Capua und ein anderer campanischer Bischof überbrachten nebst den Akten, die der römischen Synode vorgelegen hatten, eine dahingehende Bitte dem Kaiser, der seit August 353 in Gallien weilte und vom Oktober (bis zum Frühjahr 354) in Arles Hof hielt (ep. Lib. ad Const. l. c. u. ad Hos. 6, 3; Clinton I, 426 f.). Die Legaten aber gerieten in Arles in synodale Verhandlungen eigener Art hinein, die Konstantius von sich aus, bezw. gedrängt von Ursacius und Valens (vgl. Ath. hist. Ar. 31; Sulp. Sev. chron. 2, 39), hier veranstaltete (wohl noch im J. 353): dogmatische Verhandlungen gab es hier nicht; die Verurteilung des Athanasius wurde mit allem Hochdruck gefordert (ep. Lib. ad Const. l. c. 5, 5). Selbst die päpstlichen Legaten gaben dem Druck nach (ep. Lib. ad Const. l. c. 5, 5; ad Hos. ib. 6, 3); allein Paulinus von Trier widerstand und ward daher von den Bischöfen abgesetzt, vom Kaiser exiliert (Hil. fragm. 1, 6). In ganz derselben Weise wurde das „Friedenswerk“ („sub imagine pacis“ Lib. ep. ad. confess. Hil. fragm. 6, 1) weiter betrieben auf der großen Synode, die 355 (coss. bei Sulp. Sev. 2, 39) im Frühjahr (vor Juni Hier. chron.: Const. a. 18; vor Aufbruch des Kaisers nach Rhätien, Clinton I, 428) in Mailand gehalten wurde. Nach Sokrates (2, 36) waren hier mehr als 300 Occidentalen, nur wenige Orientalen (sicher Acacias v. Cäsarea; vgl. den A. Bd I S. 126, 10) versammelt. Wir haben von dieser Synode nur einen Brief an den zunächst ferngebliebenen Eusebius v. Vercelli (Mansi III, 236 f.): er wünscht die Zustimmung des Eusebius zu dem, was de nomine haereticorum Marcelli et Photini necnon Athanasii sacrilegi totus prope definivit orbis. Was wir (aus Hil. ad Const. 1, 8; Ath. hist. Ar. 31—34; Sulp. Sev. 2, 39) Näheres hören, paßt zu diesem urkundlichen Zeugnis. Ursacius und Valens dominierten, dogmatische Verhandlungen wurden abgeschnitten, Kirchengemeinschaft mit den Orientalen und Abbruch der Kirchengemeinschaft mit Atha-

nasius wurde gefordert; die Art der „Verhandlungen“ ist charakterisiert durch eine Äußerung, die Athanasius (hist. Ar. 33 p. 732 C) von dem Kaiser gethan sein läßt: ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν νομιζέσθω. Die Widerstrebenden wurden exiliert; so Eusebius v. Vercelli, Lucifer v. Calaris und der zunächst zur Unterschrift verführte (vgl. die Urkunde bei Baronius ad ann. 355 Nr. 22) Dionysius von Mailand. Als Nachfolger für letzteren wurde ein des Lateinischen nicht einmal kundiger Mann, Auxentius, aus Kappadozien requiriert (Ath. hist. Ar. 75). Von den Bischöfen, die in Mailand nicht zugegen gewesen waren, wurden manche nachträglich zur Zustimmung gezwungen (Ath. hist. Ar. 32). Liberius von Rom, der sich nicht zwingen ließ, wurde noch vor Ablauf des Jahres 355 nach Beröa verbannt (vgl. den A. Liberius). Im nächsten Jahre mußte Hilarius von Poitiers, nachdem er auf der Synode zu Biterrae (Beziers) seine Standhaftigkeit bewiesen hatte, nach Phrygien ins Exil gehen (vgl. den A. Hilarius). — Während des hatte im Orient auch den Athanasius sein Schicksal ereilt. Schon im Sommer 355 war ein Beamter der Reichskanzei, der „Notarius“ Diogenes, offenbar mit der Absicht, den Athanasius zu verdrängen, nach Alexandrien gekommen; doch hatte ihn die Haltung der Bevölkerung bestimmt, unverrichteter Sache die Stadt vier Monate später wieder zu verlassen (hist. aceph. 5 MSG 26, 1445; Vorber.). Auch dem Chef der Militärverwaltung in Ägypten, dem „dux“ Syrianus, der am 5. Januar 356 in der gleichen Absicht und zweifellos in kaiserlichem Auftrage nach Alexandrien kam, gelang sein Vorhaben nicht gleich: Athanasius erklärte, nur einem schriftlichen Ausweisungsbefehle folgen zu können (ap. ad Const. 25). Da zog Syrianus Militär heran und am 9. Februar während des Vigiliengottesdienstes drang er mit einer Menge Soldaten in die Kirche des Theonas ein, um den Athanasius gefangen zu nehmen: es folgten tumultuarische Szenen, bei denen es nicht ohne Blut abging (vgl. die Urkunde hist. Ar. 81; ap. ad Const. l. c.); Athanasius, der sich hierbei in zweifelloser Lebensgefahr befand, entkam im Gedränge (ap. de fuga 24); sein drittes Exil begann.

7. Die orientalische Oppositionspartei hatte gesiegt: alle unbeugsamen Homousianer waren verbannt. Allein mit ihrem Siege zerfiel die nur durch den gemeinsamen Gegensatz und die Dehnbarkeit ihrer dogmatischen Aufstellungen zusammengehaltene Partei. Sie zerfiel, teils weil der gemeinsame Gegner überwunden war, teils weil sie einer neuen Fragestellung sich gegenüber sah, als die Niederlage der nicänischen Partei zu erneuter Geltendmachung genuin arianischer Gedanken die Handhabe bot. Freilich hatten die Homousianer in dem Menschenalter seit 325 oft genug von „Arianern“ geredet, ihre Gegner des „Arianismus“ beschuldigt. Allein Arius selbst hatte seit seiner Rückkehr aus dem Exil aufgehört, die arianischen Formeln zu verfechten, und Euseb von Nikomedien und seine nächsten Freunde hatten ihre Sympathien für die arianische Lehre in der Zeit zwischen 325 und 337 nur durch ihr Eintreten für die Person des Arius, seit 337 durch Lehrformulierungen bethätigt, die arianische Gedanken nicht geradezu ausschlossen. Nach Eusebs Tode waren von der Oppositionspartei die streng arianischen Formeln, die Arius selbst vor der Welt aufgegeben hatte, mehrfach verurteilt; die Anhänger genuin arianischen Denkens, die noch vorhanden waren, hatten sich nach der Decke gestreckt. Jetzt, da Ursacius und Valens, die einstigen Schüler des Arius, das Nicänum faktisch beseitigt hatten, jetzt, da Athanasius in der ganzen Kirche verurteilt war, während man die vielfach als Kompensation geforderte Verurteilung des Arius zu umgehen gewußt hatte (vgl. über Arles 353: Liber. ad Const. bei Hil. fragm. 5, 5; über Mailand: Hil. ad Const. 1, 8) —, jetzt konnten arianische Gedanken sich offen hervorwagen. In Alexandria selbst konnten sie jetzt sich geltend machen. Vier Monate hatten nach der Flucht des Athanasius seine Presbyter die Kirchen noch halten können; dann waren sie von der Gegenpartei in Beschlag genommen für den neuen Bischof, den man erwartete: den Kappadozier Georg (hist. aceph. 5. 6 MSG 26, 1444; Ath. ad ep. Lib. 7 p. 553 C; vgl. v. Gutschmid 437; — Ammian. Marc. 22, 1, 4: in fullonio natus, ut ferebatur, apud Epiphaniam Ciliciae oppidum ist sekundär). Am 24. Febr. 357 war Georg dann eingezogen und mit ihm, obwohl er gewiß besser war, als Athanasius (a. a. O. u. hist. Ar. 75) ihn macht (vgl. über seine Bildung Juliani imp. ep. 9) ein rücksichtslos anti-athanasianisches Regiment. Mit diesen Geschehnissen in Alexandria hängt das erneute Hervortreten des Arianismus wie zeitlich, so auch örtlich eng zusammen. Aëtius, der als der Erneuerer des genuinen Arianismus bezeichnet werden kann (daher: ὁ ἐπικληθεὶς ἄθεος schon bei Ath. de syn. 6 p. 689 B; vgl. Ath. c. Ar. 1, 4 p. 20 C: Ἄρειος ἄθεος), war zwar kein Alexandriner. Er stammte aus Cölesyrien (Philost. 3, 15 p. 501 C), vielleicht aus Antiochien selbst (Socr. 2, 35, 5)

und hatte nach einem abenteuerlichen Jugendleben, das ihn als Metallarbeiter, dann als Arzt in Vorderasien weit herumgeführt hat, aber aus den Berichten (Philost. 3, 15; Greg. Nyss. c. Eunom., besonders 1, 6 MSG 45, 260 C sqq.) nicht mehr rekonstruierbar ist, sich erst spät philosophischen und theologischen Privatstudien gewidmet. Mehrere der Schüler Lucians auf den Bischofsstühlen und im sonstigen Klerus Vorderasiens waren ihm dabei Lehrer und Berater gewesen (Philost. 3, 15), vornehmlich Leontius, Presbyter und seit 344 (vgl. oben S. 28, 11) Bischof in Antiochien. Von diesem seinen Freunde hatte Aëtius nach einem wohl in die Zeit des zweiten Exils des Athanasius fallenden kurzen Aufenthalte in Alexandrien (Philost. 3, 15 p. 508 A) in Antiochien die Diakonatsweihe erhalten (Ath. de syn. 38 p. 761 A; Philost. 3, 17); doch scheint seine Thätigkeit in Antiochien noch eine beschränkte gewesen zu sein: Diakonatsdienst in der Kirche that er nicht (Phil. 3, 17; — Theod. 2, 24, 8 ist demgegenüber sekundär); er lehrte und — darin lag seine Stärke (vgl. Phil. 3, 15 u. Socr. 2, 35, 5 ff.) — disputierte. Bedeutsamer aber wurde seine Wirksamkeit, als er in der Zeit, da Athanasius aus Alexandria floh (Gregor. Nyss. adv. Eunom. 1, 6 p. 264 A läßt Gregor schon eingezogen, Philost. 3, 17 Athanasius noch gegenwärtig sein) nach Alexandria übersiedelte: Bischof Georg muß ihm seine Gunst reichlich bewiesen haben (Gregor l. c.; Epiph. haer. 76, 1 fin.). Hier fand sich auch, angeblich angelockt von dem Rufe seiner Bildung (Philost. 3, 20; vgl. dagegen Socr. 2, 35, 10), noch vor 358 als Schüler und Freund der Kappadozier Eunomius (vgl. den A.) mit ihm zusammen, der neben ihm der Hauptvertreter des erneuerten Arianismus wurde (vgl. Socr. 2, 35, 14: *οἱ τότε μὲν Ἀετιανοὶ νῦν δὲ Εὐνομιανοὶ προσαγορευόμενοι*). Die Lehrweise dieser neuen Arianer bedarf hier weiterer Darlegung nicht (vgl. den A. Eunomius): sie waren konsequente Arianer, vertraten, wie Arius, das *ἐξ οὐκ ὄντων* (daher: „Exukontianer") und das *ἀνόμοιος ὁ υἱὸς τῇ οὐσίᾳ τῷ πατρί* (daher: „Anhomöer"); — die Abweichungen vom Arianismus des Arius sind ganz minimal (vgl. Harnack DG II, 245 f.). Aëtius trat für diese Gedanken ein vornehmlich mit den Waffen formaler dialektischer Kunst: ein *συνταγμάτιον* von ihm *περὶ ἀγεννήτου θεοῦ καὶ γεννητοῦ*, das Epiphanius uns aufbewahrt hat (haer. 76, 10), bemüht sich in 47 thesenartigen Sätzen (*κεφάλαια*) die wesentliche Verschiedenheit des *μόνος ἀληθινὸς θεός* und der *γεννητὴ ὑπόστασις* des Sohnes apagogisch aus dem das Wesen Gottes konstituierenden *ἀγέννητον εἶναι* zu erweisen. Übrigens ist von Aëtius nichts erhalten (über Eunomius vgl. den A.); die Schriftstellerei scheint auch seine Stärke nicht gewesen zu sein. Sokrates (2, 35, 11) erwähnt nur Briefe von ihm an Konstantius und einige andere, in die er seine Gegner neckende, sophistische Disputationen eingeflochten habe. Ein Brief derart ist auch das von Epiphanius überlieferte *συνταγμάτιον*, und wenn Epiphanius (h. 76, 10 ed. Pet. p. 930 D) berichtet: *τριακόσια ὁμοῦ κεφάλαια ὁμοιότροπα τούτοις φασὶν αὐτὸν πεποιηκέναι,* so ist schwerlich an 300 ähnliche *συνταγμάτια,* sondern an ein Schriftstück mit 300 den 47 des *συνταγμάτιον* ähnlichen thesenartigen Sätzen zu denken, also auch wohl an einen der von Sokrates erwähnten Briefe.

Diesem erneuerten Arianismus gegenüber zerfiel die bisherige große orientalische Partei. Einzelne ließen zu den Anhomöern sich herüberziehen; die Mehrzahl sah sich zu entschiedener Opposition veranlaßt; eine dritte Gruppe suchte ihr Heil in einer Vertuschung der Gegensätze, die den Arianern zugute kommen mußte. Die für die dogmengeschichtliche Entwicklung wichtigste dieser Gruppen ist die zweite. Sie umfaßte diejenigen Mitglieder der bisherigen Oppositionspartei, die zwar die Homousie verwarfen, weil ihnen das *ὁμοούσιος* (= *ταὐτοούσιος*) die selbstständige persönliche Subsistenz des Sohnes (die besondere *ὑπόστασις* desselben) zu vernichten, in sabellianische Irrtümer zu führen schien, die aber andererseits von einer Geschöpflichkeit des Sohnes nichts wissen wollten, an dem Unterschied des *γεννηθῆναι* und *ποιηθῆναι* und damit an der wesentlichen Gottheit des Sohnes festhielten. Das Schibboleth dieser Gruppe ward die Homoiusie (*ὅμοιος κατ' οὐσίαν*). — Daß diese homoiusianische Lehre von der alten Polemik (z. B. Epihan. h. 73) sehr mit Unrecht als „semiarianische" gebrandmarkt wurde, ist, so stark auch jene häresimachische Beurteilung noch immer nachwirkt, von der neueren Forschung mit wachsender Deutlichkeit behauptet worden. In welchem Maße jene Beurteilung irrt, ist aus den Ausführungen oben in Nr. 4 (vgl. den A. Athanasius Nr. 3) vollends deutlich: das *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* oder *ὅμοιος κατὰ πάντα* ist nicht ein durch die formula makrostichos aufgebrachtes (Harnack DG² II, 242 Anm.) eusebianisches Fündlein; es findet sich schon bei Alexander von Alexandrien und (faktisch anstatt des *ὁμοούσιος*) überaus häufig in den m. E. (vgl. den A. Athanasius) um 338 geschrie-

benen orationes c. Arianos des Athanasius. Ja, es scheint mir geradezu eine Benutzung dieser athanasianischen orationes durch die homoiusianische Synode von Ancyra (vgl. unten S. 34, 25) angenommen werden zu müssen (vgl. Anath. 9 u. 11 von Ancyra Mansi III, 285, Hahn § 92 mit c. Ar. 3, 36). Diese Beobachtung wird solange rätselhaft bleiben, als die irrige, wenigstens sehr mißverständliche Übersetzung des *ὁμοιούσιος* mit „wesensähnlich" sich hält. Das Adjektiv *ὅμοιος* bringt die Gleichheit (vgl. Athan. expos. fidei 4 p. 205: *ἴσον ἢ ὅμοιον*; vgl. c. Arian. 2, 74 p. 304 B: *ἄνθρωπος γενόμενος ἔχει τοὺς ὁμοίους, ὧν καὶ τὴν ὁμοίαν ἐνεδύσατο σάρκα*) oder Ähnlichkeit verschiedener Subjekte zum Ausdruck, es bezeichnet die Gleichheit der Qualitäten nicht identischer Subjekte. Mit dem *ὁμοιούσιος* kann also, wie schon die orationes c. Arianos des Athanasius es beweisen, die völlig gleiche Beschaffenheit des Wesens des Vaters und Sohnes behauptet werden. Der Terminus war daher, wie Athanasius auch später ausdrücklich anerkannt hat (de syn. 41 p. 765 B), zusammengenommen mit der Behauptung der Zeugung aus dem Wesen, durchaus orthodoxer Deutung fähig. Freilich schloß er die Abschwächung der Gleichheit zu bloß annähernder Ähnlichkeit nicht aus (vgl. Ath. c. Arian. 3, 23 p. 369 C: *οὐδεμία ταὐτότης οὐδὲ ἰσότης . . ., ὁμοιότητα δέ πως*). Dies diskreditierte ihn, und um so mehr, je zweifelloser in den Reihen der Homoiusianer die alten subordinatianischen Vorstellungen vom *δεύτερος θεός* noch nachwirkten. Diesem Verständnis des *ὁμοιούσιος* gegenüber hat das *ὁμοούσιος* immer mehr die Bedeutung erhalten, als solle es die volle *ἰσοτιμία* und *ἰσοδοξία* des Sohnes wahren, während an sich der Terminus dies nicht einschließt. An die Spitze der homoiusianischen Partei trat Basilius von Ancyra; die Einflußreichsten neben ihm waren Eustathius von Sebaste und Georgius von Laodicea. — Die dritte Gruppe hatte die Hofgunst. Ursacius und Valens im Occident, Acacius v. Cäsarea im Orient waren ihre Führer. Schon 355 in Mailand hatten diese Kirchenpolitici sich zusammengefunden (vgl. den A. Acacius 1. Bd. S. 126, 17).

Die Aktion begannen Ursacius und Valens auf einer Synode zu Sirmium, die allgemein in den Sommer 357 gesetzt wird. Die gewöhnliche Begründung dieser Zahl (Mansi III, 254) ist freilich m. E. nicht ohne Fehler, die Datierung selbst aber wahrscheinlich richtig. Sicher und allgemein anerkannt ist nämlich, daß Hosius von Corduba die hier vereinbarte Formel unterschrieb, wenn auch ohne Athanasius zu verurteilen (Hil. de syn. 11; vgl. Ath. hist. Ar. 45), und nicht minder sicher scheint mir gegen die allgemeine Annahme, daß Konstantius, der damals in Sirmium weilte, erst kurz vorher den Hosius hatte zu sich kommen lassen (Faustin. et Marcellin. lib. prec. c. 9 MSL 13, 89; Ath. hist. Ar. 45) und ihn nun, nachdem er, metuens ne . . . exilium proscriptionemve pateretur (Faustin. etc. l. c.), unterschrieben hatte, „anstatt ihn zu verbannen, ein volles Jahr in Sirmium behielt" (*κατέχει* Ath. l. c.), wohl weil er Athanasius nicht verurteilt hatte. Diese Data führen in den Sommer 357. Denn Hosius, der in der Zeit, da Liberius verbannt ward (Ath. hist. Ar. 43 p. 744 B), also Ende 355, bereits einmal zum Kaiser citiert, aber entlassen worden war, ohne daß er sich gefügt hatte (Ath. l. c.), hatte seitdem auf neue Intriguen seiner Gegner „viele Briefe" des Kaisers empfangen, die ihn zum Nachgeben bestimmen sollten (Ath. l. c.), und war erst dann vom Kaiser nach Hofe citiert, und zwar — dies scheint mir bei Athanasius (hist. Ar. 45) und, obwohl hier jede Ortsangabe fehlt, auch in dem libellus precum vorausgesetzt zu sein — nach Sirmium. Vor Herbst 356 können sich diese Szenen alle nicht abgespielt haben, Konstantius aber ist in dieser Zeit nicht vor Sommer 357 (Amm. Marc. 16, 10, 21; vgl. Clinton I, 436 f.) nach Sirmium gekommen, hat dann aber dort, abgesehen von einer Reise nach Mailand im Spätherbst 357, bis Sommer 359 mit Ausnahme der Feldzugszeiten residiert (Clinton I, 437 ff.). Möglich wäre nun auch, die Synode von Sirmium in die Zeit nach der Mailänder Reise zu setzen (Ende Dez. 357 ist Konstantius wieder in Sirmium); doch wird der frühere Termin durch Hilarius (de syn. 1), durch die Folge der Begebenheiten und durch sonstige Erwägungen empfohlen. Auf dieser sirmischen Synode nun haben (vgl. Hil. de syn. 11, Faustin. etc. l. c.) Ursacius und Valens, Germinius v. Sirmium, der Nachfolger Photins (vgl. über ihn C. P. Caspari, Kirchenhistor. Anecdota, Christiania 1883 S. 131 ff.), Potamius v. Lissabon u. a. die ganze Glaubensfrage „sorgfältigst beraten" und dann unter Zustimmung des Hosius die sog. zweite sirmische Formel (Hilar. de syn. 11; Ath. de syn. 28; Hahn § 91) vereinbart, die unter Berufung auf die Unerforschlichkeit der Zeugung des Sohnes (Jes 53, 8) die Debatte über die substantia desselben und die „unbiblischen Ausdrücke" *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος*

beiseit schiebt und bei starker Betonung der persönlichen Subsistenz des Sohnes (duae personae) und des Größer-Seins des Vaters (Jo 14, 28) auf vornicänische Termini (deus ex deo, lumen de lumine) sich zurückzieht. Diese Formel ist dann offenbar allen Kirchen zugesandt. In Gallien begegnete sie entschiedenem Widerspruch (vgl. Hil. de syn. 1 und Phoebadius v. Aginnum in Aquitanien liber c. Arianos MSL 20, 13—30; vgl. über Hosius c. 23 p. 30), im Orient aber fand diese „Friedenslosung" — und das charakterisiert ihre Stellung in jener Zeit — dankbare Annahme selbst bei den Anhomöern. Eudoxius, B. v. Germanicia, ein Gesinnungsgenosse des Aëtius (Ath. de syn. 38 p. 761 A; vgl. sein Glaubensbekenntnis bei Caspari, Alte und neue Quellen, Christiania 1879, S. 176 ff.), der (Anfang 358; vgl. Pagi, Critica Baronii, saec. IV, p. 168 ad ann. 356 Nr. 14) nach dem Tode des Leontius Bischof von Antiochien geworden war (Soz. 4, 12, 3 f.; Philost. 4, 4; vgl. über ihn Hil. contra Const. 13), und als solcher den Aëtius und mehrere seiner Gesinnungsgenossen nach Antiochien gezogen hatte, den Aëtius selbst in hohen Ehren hielt, seine Schüler (so den Eunomius, Philost. 4, 5) in den Klerus aufnahm (ep. Georg. Laod. ann. 358 vor Ostern, bei Soz. 4, 13, 2), veranstaltete (Frühjahr 358; nach Soz. 4, 12 f. vor der gleich zu erwähnenden Synode zu Ancyra) eine Synode in Antiochien, die, anscheinend unter Einfluß des anwesenden Acacius, die zweite sirmische Formel acceptierte, ja dem Ursacius, Valens und Germinius ein Dankschreiben dafür schickte, daß sie „den Orient gelehrt hätten, recht zu denken" (Soz. 4, 12, 5—7 nach offenbar guten Quellen). Allein eben dies Teiben des Eudoxius, d. h. sein Fraternisieren mit den Anhomöern — die Synode ist nicht erwähnt —, analoge Geschehnisse in Ägypten und Kleinasien sowie die Nachrichten aus Sirmium (ep. Georg. Laod. a. a. O. und ep. syn. Ancyr. bei Epiph. haer. 73, 2 = Mansi III, 269 DE) — das alles weckte die Opposition der Homoiusianer: auf einer unter Vorsitz des Basilius kurz vor Ostern 358 versammelten Synode zu Ancyra (auf der die homoiusianische Partei als solche zuerst auftritt) entwickelten sie demgegenüber in einem ausführlichen Synodalschreiben (Epiph. h. 73, 2—11 = Mansi III, 269—888; die Anathematismen [Hahn § 92] z. T. auch bei Hilarius de syn. 12—25) ihre das *ὁμοούσιον ἢ ταὐτοούσιον* zwar verwerfende (Anath. 19 Mansi p. 288 C) aber entschieden antiarianische Lehre (vgl. Harnack DG II, 247 Anm. 2; Loofs, Leitfaden der DG 3. Aufl. § 34, 1). Mit diesem Synodalschreiben sandte man — für das Folgende ist Sozomenos (4, 13, 5—15) die einzige, aber trotz einzelner Irrtümer (z. B. 15, 1; Konstantius war Mai 357 in Rom) wohl vertrauenswürdige Quelle — den Basilius, Eustathius v. Sebaste und Eleusius v. Cyzikus zum Kaiser nach Sirmium. Dort gelang es diesen, die Einwirkungen des aëtianischen Agenten aus Antiochien zu durchkreuzen (vgl. die ep. Constantii ad Antioch. bei Soz. 4, 14) und bei neuen synodalen Beratungen (Frühsommer 358) ihre Dogmatik durchzusetzen: man bekannte sich (vgl. Soz. 4, 15, 2) zu der Synodaldefinition gegen Paul v. Samosata (welche das *ὁμοούσιος* verurteilt hatte; vgl. oben Nr. 2) und der gegen Photin (d. h. der ersten sirmischen Formel von 351, Hahn § 90) und „der Kirchweih-Formel von Antiochien" (d. h., vgl. oben, der zweiten der uns von der Synode bekannten Formeln, Hahn § 115; — so richtig Gwatkin p. 162). Nicht nur Ursacius, Valens und Germinius (Soz. 4, 15, 2), auch Liberius von Rom stimmten dem Ensemble dieser Bekenntnisse, der sog. dritten sirmischen Formel, zu (vgl. darüber und über L.s Verhältnis zur zweiten sirmischen Formel den A. Liberius). Basilius von Ancyra war jetzt der einflußreichste Mann. Eudoxius mußte von Antiochien weichen und in seine Heimat Armenien zurückkehren, wenig später wurden Aëtius und Eunomius nach Phrygien verbannt (Philost. 4, 8), im ganzen sollen 70 vertrieben sein (ib.); Macedonius v. Konstantinopel, der bisher mehr nach links geneigt hatte, stellte sich, wie gewiß manche andere, jetzt auf Basilius' Seite (ib. 4, 9). Doch durch diese tyrannische Ausnutzung ihres Sieges provozierten die Homoiusianer nur energische Gegenwirkungen: die Verbannten durften alsbald wieder zurückkehren (Philost. 4, 10). Man stand wieder auf dem alten Flecke. Nun sollte eine neue große Synode entscheiden (vgl. Socr. 2, 37, 1). Sozomenos (4, 16, 2 f.), der hier offenbar besser unterrichtet ist als Sokrates (2, 39, 2) und Philostorgius (4, 10), berichtet, man habe diese neue allgemeine Synode [erst in Nicäa, dann?] in Nikomedien halten wollen, aber das Erdbeben, das am 24. August 358 (Clinton I, 440) diese Stadt heimsuchte, habe diese Pläne durchkreuzt. Sicher ist die Synode [dann] zunächst (auf Frühsommer 359) nach Nicäa berufen (Ath. de syn. 1; Soz. 4, 16, 14 ff.). Aber auch dieser Plan wich neuen Erwägungen (Hilar. de syn. 8: Ancyra und Rimini). Während dieser Zeit vollzog sich ein folgenschwerer Wechsel in der Parteikonstellation:

die gemeinsame Feindschaft gegen die Anhomöer führte zu einer Annäherung der Homoiusianer und einzelner der unterdrückten Freunde des Nicänum. Die urkundliche Bezeugung dieser Thatsache ist die Schrift de synodis, in welcher der in Asien im Exil lebende Hilarius Ende 358 oder Anfang 359 (MSL 10, 472; vgl. den A. Hilarius) seinen gallischen Kollegen die fides orientalium in wohlwollendster Beurteilung darlegte. Vielleicht haben aus Furcht vor dieser Koalition die Gegner des Nicänum den Kaiser bestimmt, statt der einen Synode je eine occidentalische und eine orientalische auszuschreiben (vgl. Ath. de syn. 7 u. 8): nach Ariminum (Rimini) und Seleucia in Isaurien wurden sie berufen (Ath. de syn. 1). Für den Verlauf dieser Synoden war es von allergrößter Bedeutung, daß noch in letzter Stunde, als die Synode in Rimini sich schon zu sammeln begann, am Hofe zu Sirmium ein Kompromiß zwischen den Hofbischöfen und den Führern der Homoiusianer zustande kam, dessen Genesis sich unserer Erkenntnis entzieht. Am 22. Mai 359 — coss. und Tag stehen, worüber oft gespottet ist (vgl. Ath. de syn. 3 p. 685 A u. 29 p. 744 A), am Kopfe der betr. Formel — verständigte sich (vgl. ep. Germin. Sirm. bei Hil. fragm. 15, 3) in Gegenwart des Kaisers bei Verhandlungen, die bis in die Nacht dauerten, Basilius v. Ancyra mit Valens, Ursacius, Germinius v. Sirmium, Marcus v. Arethusa u. a. über eine von letzterem aufgesetzte Formel, die sog. vierte sirmische Formel (Ath. de syn. 8; Hahn § 93). Diese Formel erklärt zwar wie die zweite sirmische, daß die nicht schriftgemäßen Aussagen über die *οὐσία* des Vaters und des Sohnes zu meiden seien, kommt aber den Homoiusianern dadurch entgegen, daß die Aussage, der Sohn sei *ὅμοιος τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς* am Schluß noch einmal mit den Worten *ὅμοιος τῷ πατρὶ κατὰ πάντα* wiederholt wird. Dies *κατὰ πάντα, ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσι* war das Kompromißwort. Valens machte schon bei der Unterschrift den Versuch, das ihm unbequeme *κατὰ πάντα* zu eskamotieren: er wies zurück auf Erklärungen, die er abgegeben habe, und wiederholte dann das *ὅμοιος* ohne das *κατὰ πάντα*; doch nötigte ihn der Kaiser, das *κατὰ πάντα* nachzutragen. Basilius aber in der Furcht, daß Valens auch das *κατὰ πάντα* sich in seinem Sinne zurechtlegen würde, fügte nun in dem Exemplare, das Valens und die Seinen nach Ariminum mitzunehmen im Begriff standen, seiner Unterschrift eine ausführliche Erklärung hinzu, welche das bloße *ὅμοιος κατὰ τὴν βούλησιν* ausdrücklich proskribierte (vgl. die ep. Basil. Ancyr., Georgii, aliorum bei Epiph. haer. 73, 22, wo die Interpunktion einer Änderung bedarf und nach *ἴσα* ein *ἃ* scheint eingefügt werden zu müssen). Man sieht: noch hatte Basilius das Ohr des Kaisers in reichlich so hohem Maße als Valens, noch dachte Konstantius, im Bunde mit beiden Frieden stiften zu können. Allein man sieht auch schon, daß eine Wahl zwischen beiden unvermeidlich war: Valens und seine Gesinnungsgenossen, zu denen im Orient Acacius gehörte (vgl. 1. Bd. S. 126, 17 ff.), ließen sich das *ὅμοιος κατὰ πάντα, ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσι* gefallen, weil sie dem *ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσι* das Recht entnahmen, die *ὁμοιότης* auf das *ὅμοιος κατὰ τὴν βούλησιν* zu beschränken, und weil die Proskription der die *οὐσία* berücksichtigenden Termini ihnen gestattete, alle Anhänger des *ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν* in den Kirchenfrieden aufzunehmen, sobald sie bereit waren, die Ergänzung des *ὅμοιος* zu „*ὅμοιος κατὰ βούλησιν, ἀνόμοιον κατ' οὐσίαν*" schweigend zu vollziehen; für Basilius aber war das *κατὰ πάντα* die Hauptsache: es schloß für ihn die Anhomöer aus (vgl. die ep. Basil., Georgii, aliorum bei Epiph. h. 73, 12—22, speziell c. 22). Die beiden Synoden und das, was ihnen folgte, haben die Entscheidung zwischen Valens und Basilius gebracht.

Konstantius hatte klüglich Fürsorge getroffen, daß er die Sache in der Hand behielt. Beide Synoden wurden durch kaiserliche Schreiben (vgl. Constant. ad syn. Arim. aus Hil. bei Mansi III, 297; Soz. 4, 15, 1; dazu Hefele I, 702 f.) angewiesen, je in ihrer Mitte, also die Abendländer ohne Rücksicht auf orientalische Verhältnisse, den Frieden herzustellen und dann je zehn Gesandte an den Hof zu schicken, damit dort Occidentalen und Orientalen sich verständigten. Diese Maßregel bewährte sich auch dann, als beide Synoden zwiespältig endeten. — Zuerst, schon im Mai 359 (vgl. oben Epiph. h. 73, 22; Const. ep. II ad syn. Arim. Mansi III, 297: 27. Mai 359), trat die abendländische Synode zusammen: 300—400 Bischöfe (Ath. ad Afros 3 p. 1033 C: 200 Orthodoxe; Sulp. Sev. 2, 41, 2 [u. Soz. 4, 17, 2]: 400 in Summa, 80 „Arianer"; Philost. 4, 10: 300). Die Akten der Synode sind verloren, doch haben wir aus Urkundenfragmenten (bei Hilarius fragm. 7—9; Athan. de syn. 10 f. 55; Socr. 2, 29; Theod. h. e. 2, 21; Hieron. dial. adv. Lucif. 18, gesammelt Mansi III, 293—316) über die Hauptsachen so ausreichende Nachricht, daß von den Berichten nur der des

Sulpicius Severus (2, 41. 43 f.) herangezogen zu werden braucht. Ursacius, Valens und Germinius, die neben Auxentius v. Mailand und einem pannonischen (Athan. ad Epict. 1) Bischof Gajus die Synode zu dirigieren suchten (ep. syn. Mansi III, 304 D), verfügten nur über ca 80 Stimmen (Sulpic. Sev.); sie fanden daher für ihre Ausführungen, auch für die vierte sirmische Formel, die sie vorlegten (ib.), keinen Beifall: die Majorität erklärte sich für das Nicänum (defin. conc. bei Mansi III, 298 D sq.), verurteilte den Arianismus (ib. 299) und anathematisierte am 21. Juli Valens, Ursacius und ihre Helfer (ib. 297 und 299) und schickte durch ihre [zehn] Abgeordneten einen Synodalbrief an den Kaiser (ib. 301 ff.), in welchem sie bat, nach Hause zurückkehren zu dürfen. Auch die Gegenpartei schickte ihre Legaten (Sulp. Sev.), Konstantius aber ließ die Synode wissen (ep. Const. Mansi III, 307), daß er diese 20 Bischöfe „kriegerischer Unternehmungen wegen" jetzt nicht empfangen könne und sie angewiesen habe, in Adrianopel auf ihn zu warten. Vergebens baten die in Rimini Zurückgebliebenen, als der Winter schon nahte, um Entlassung (ep. ad Const. ib.). Ihre Gesandten waren unterdes von Valens und Genossen, den Abgeordneten der Minorität, mit Glück bearbeitet: am 10. Oktober erklärten sie bei Verhandlungen zu Nice in Thrazien Valens und Genossen für tadellos (Aktenfragment Mansi III, 314) und acceptierten die sog. Formel von Nice (Theod. 2, 21 = Mansi III, 309; Hahn § 94), die den völligen Sieg des Valens konstatiert. Denn diese Formel ist im wesentlichen nichts anderes als die im Sinne des Valens „verbesserte" vierte sirmische: das *κατὰ πάντα* bei dem *ὅμοιος ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσι* ist ausgelassen. Mit dieser Formel (Hil. fragm. 8, 7) begaben sich dann Valens und die übrigen Deputierten nach Rimini zurück, die müden Synodalen gaben in der Majorität nach (Hieron. adv. Lucifer 18 nach den Akten, Mansi III, 299 ff.): die „synodus Ariminensis orientalibus consentiens" erklärte dem Kaiser (ep. ad Const. Mansi III, 315 f.), daß sie Gott danke, durch ihn belehrt zu sein, die nomina usiae vel homousii zu meiden u. s. w., und bat, sich auflösen zu dürfen. Nur zwanzig widerstrebten noch, u. a. Phoebadius v. Aginnum und Servatus v. Tongern (Sulpic. 2, 43, 4. 44). Doch der zur Beaufsichtigung der Synode entsandte Präfekt hielt seiner Instruktion gemäß die Synode zusammen, bis — es war inzwischen der Dezember ins Land gezogen (Sulp. 2, 44, 1) — auch diese Entschiedensten nachgaben (Sulpic. 2, 44). Valens u. a. eilten nun als Deputierte der geeinten Synode nach Konstantinopel zum Kaiser (Sulp. 2, 45, 1; vgl. Hil. fragm. 10, 1) und kamen dort noch eben zeitig genug an, um bei dem dort sich abspielenden Schlußakt der Verhandlungen von Seleucia mitwirken zu können.

Von dieser orientalischen Synode haben wir nur ein Aktenfragment, eine Eingabe der Acacianer (Eph. h. 73, 25 f. u. Socr. 2, 40 = Mansi III, 319 f.), die das Bekenntnis derselben (auch bei Athan. de syn. 29; Hahn § 95) in sich schließt. Doch haben Sokrates (2, 39 f.) und Sozomenos (4, 22) die auf den Akten ruhende Darstellung der Konziliengeschichte des Sabinus v. Heraklea exzerpiert (Socr. 2, 39, 8), sodaß auch hier aus ihnen, den Angaben des Athanasius (de syn. 12) und dem Bericht des Augenzeugen Hilarius (contra Const. 12—15) die Hauptsachen sicher erkennbar sind. Etwa 160 Bischöfe (Ath. de syn. 12; Socr. 2, 39, 5; Soz. 4, 22, 1) fanden sich Ende September 359 in Seleucia ein. Die Majorität (105 nach Hilar. c. Const. 12) dachte homoiusianisch; einige wenige ägyptische Bischöfe, die wie Hilarius (Sulp. Sev. 2, 42) dieser Majorität sich anschlossen, waren Homousianer; die übrigen (37 nach Sozom. 4, 22, 7; Socr. 2, 39, 10: 36) scharten sich um Acacius v. Cäsarea. Dieser hatte in offenbarem Einverständnis mit dem die Synode überwachenden kaiserlichen Beamten Leonas hier die Rolle übernommen, die Valens und Genossen in Ariminum spielten; Eudoxius v. Antiochien und andere anhomöisch Gesinnte waren ins Vertrauen gezogen, zur Zurückstellung des *ἀνόμοιος* bereit. Basilius von Ancyra blieb, schwerlich ohne Absicht, den beiden ersten Verhandlungstagen fern (Soz. 4, 22, 3; vgl. 11). Die Homoiusianer waren daher, als Acacius am 27. Sept., dem ersten Verhandlungstage (Socr. 2, 39, 7 u. Mansi III, 320) die vierte sirmische Formel vorlegte (Soz. 4, 22, 6) ungebunden: sie erklärten bei dem Symbol der Kirchweihsynode (Hahn 115) bleiben zu wollen. Es kam in der Debatte zu unerquicklichen gegenseitigen Anklagen; die Acacianer verließen die Sitzung (Soz. 4, 22, 8—10). Am zweiten Tage beriet die Majorität allein, Acacius und die Seinen aber reichten dem Leonas einen Protest ein (Mansi III, 319 ff.), dem ein durch dogmatisch-kritische Sätze eingeleitetes Glaubensbekenntnis eingefügt war, das wie ein schlichtes vornicänisches Taufsymbol aussieht, je-

denfalls „weder der Dogmatik des Acacius, noch der seiner Gegner widersprach“ (Soz. 4, 22, 18). Die dogmatisch-kritischen Einleitungssätze dieses acacianischen Bekenntnisses sind an der im Schluß auch erwähnten vierten sirmischen Formel orientiert; aber sie lassen, wie 14 Tage später die Formel von Nice, das κατὰ πάντα aus. Bedenkt man dies und beachtet man weiter, daß diese Einleitung ebenso, wie Valens es nach Nice in Rimini that (Mansi III, 301), das ἀνόμοιον anathematisiert, so läßt sich nicht verkennen, daß hier ein abgekartetes Spiel gespielt wurde: in dem bloßen ὅμοιος (das sie selbst im Sinne des ὅμοιος κατὰ βούλησιν μόνον verstanden) hatten Valens und Acacius seit dem 22. Mai die positive Ergänzung zu der Abweisung der Spekulationen über die οὐσία gefunden; unter diese inhaltlose Formel sollten alle gebeugt, diejenigen Anhomöer aber, die trotz alles Entgegenkommens hartnäckig bleiben würden, aufgegeben werden. Als „Homöer“ sind Ursacius, Valens, Acacius und Genossen erst seit dieser Zeit zu bezeichnen. — Am dritten Tage legte Leonas in Gegenwart der Acacianer deren Eingabe vor: es folgten erregte Debatten, in deren Mittelpunkt das κατὰ πάντα stand, Debatten, bei denen der inzwischen angelangte Basilius von seinen eigenen Gesinnungsgenossen Angriffe wegen der Verhandlungen in Sirmium erfahren zu haben scheint (Soz. 4, 22, 11—22); das Ende war, daß die Synode sich spaltete. Schon am vierten Tage erschienen Leonas und die Acacianer nicht mehr; die Majorität verhandelte unter sich über mehrere Personalfragen (so über die Sache Cyrills v. Jerusalem; vgl. den A.) und erklärte Acacius und Eudoxius, Georg von Alexandrien und andere Häupter der Gegenpartei für abgesetzt (Socr. 2, 40, 23—48). Dann löste die Synode sich auf; zehn Abgeordnete (u. a. Basilius, Eustathius v. Sebaste und Eleusius v. Cyzikus, Theod. 2, 27, 4) begaben sich der kaiserlichen Weisung gemäß nach Konstantinopel, wohin die Acacianer (bezw. wohl ihre 10 Deputierten) schon vorangeeilt waren (Soz. 4, 23, 1). In der Hauptstadt und am Hofe setzte sich dann der Kampf der Parteien fort (vgl. Theod. 2, 27). Die Homoiusianer wußten dabei die Verurteilung des Aëtius beim Kaiser durchzusetzen; Eudoxius aber blieb, da er sich von ihm lossagte, unangefochten (Theod. l. c.): die Homoiusianer empfanden, daß ihnen eine Person geopfert, in der Sache nicht nachgegeben war (ep. Silvani etc. anni 359 bei Hil. fragm. 10, 1 p. 706 B). Für das Ende des Parteikampfes war entscheidend, daß Valens und die Seinen, die als Deputierte der geeinten Synode von Rimini im Dezember nach Konstantinopel kamen (vgl. oben S. 36,31), sich natürlich auf Seiten der Acacianer stellten (vgl. Hil. fragm. 10). Der Kaiser selbst erwirkte nun am 31. Dez. 359 bei Verhandlungen, die bis in die Nacht hinein dauerten, die Annahme der in Rimini acceptierten Formel von Nice auch seitens der Gesandten von Seleucia. — Zum erstenmal seit 325 war die ganze Kirche wieder unter eine Formel gebeugt. Wem sie zugute kam, läßt schon ihre Genesis erraten, und zeigten die Ereignisse bald (vgl. Hieron. adv. Lucif. 19 MSL 23, 172: ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est). Zwar die noch vor der Abreise der Acacianer unter Zuziehung benachbarter Bischöfe — auch des Ulfilas (vgl. den A.) — 360 in Konstantinopel gehaltene Synode (Ath. de syn. 30; Hil. ad Const. 2, 8), welche die Formel von Nice in wenig veränderter Gestalt (s. die Formel bei Ath. de syn. 30; Hahn § 96) approbierte und dem Aëtius (den des Kaisers Zorn nach Mopsueste, später nach Amblada in Pisidien exilierte, Philost. 5, 1. u. 2) sein Diakonat und die Kirchengemeinschaft entzog, scheint sich damit begnügt zu haben, gegen vier unbekanntere Bischöfe, die dem Urteil über Aëtius nicht zustimmen wollten, ein Anathem nur auf Widerruf auszusprechen: man rechnete auf ihre Buße binnen sechs Monaten (ep. syn. bei Theod. 2, 28). Doch wenn auch wohl nicht auf jener Synode, wie es bei Sozomenos (4, 24, 3) scheint, so doch gleichzeitig oder bald nachher wurden auf verschiedene thörichte, nicht dogmatische Anklagen hin Macedonius v. Konstantinopel, Eleusius v. Cyzikus, Eustathius v. Sebaste, Cyrill v. Jerusalem und andere Homoiusianer (anscheinend durch den Kaiser) auf Betrieb des jetzt im Orient dominierenden Acacius abgesetzt; Eudoxius v. Antiochien wurde Bischof der Hauptstadt, Eunomius, der erklärte Schüler des Aëtius, Bischof v. Cyzikus (Socr. 2, 41 ff.; Soz. 4, 24, 3 ff.; Philost. 5, 1 u. 3). Nicht minder deutlich spiegelte sich die Situation in dem, was in Antiochien geschah, als der Kaiser im Winter 360 auf 361 dort residierte: Meletius, Bischof von Sebaste, wurde als Nachfolger des Eudoxius bestellt, aber bald wieder entfernt, da man sah, daß man ihn irrig für einen Gesinnungsgenossen der herrschenden Partei gehalten hatte, Euzoios, der einst (320) mit Arius verurteilt war, ward sein Nachfolger (vgl. den A. Meletius). Dieser Euzoios hat dem Konstantius thun müssen, was der Führer der Eusebianer seinem Vater gethan hatte: er taufte ihn,

kurz zuvor, ehe ihn in Mopsucrene in Cilicien am 3. Nov. 361 der Tod ereilte (Ath. de syn. 31; Philost. 6, 5).

8. Mit Julians Regierungsantritt beginnt ein neuer und zwar der letzte Abschnitt des arianischen Streites. Neue Kaiser (Julian 361—63; Jovian 363—64; Valentinian I. 364—375 und Valens 364—378; Gratian [und Valentinian II.] 375—383 [bezw. 392] und Theodosius I 379—395), und bald auch neue theologische Führer traten auf den Plan. Es kann sich daher hier nur um eine knappe, auf Quellennachweise verzichtende Übersicht handeln; das Detail muß zumeist den Einzelartikeln überlassen bleiben. Nur soweit soll die bisherige Darstellungsform beibehalten werden, als die Theologen noch in Betracht kommen, deren Leben einmal in diesen Artikel hineingezogen ist: Athanasius, Aëtius, Ursacius und Valens. Das kurze Regiment des heidnischen Kaisers Julian (vgl. den A.) ist für den Verlauf des arianischen Streites von großer Bedeutung gewesen: alle Verbannten durften zurückkehren, die Einmischung des Hofes in die dogmatische Frage hörte auf, und die Folge von beidem war, daß die dogmatischen Parteien als solche reinlich hervortraten und, unbeeinflußt durch politische Nötigungen, die feindlichen und freundlichen Beziehungen zu einander hervorkehren konnten, die ihrer dogmatischen Position entsprachen. Dies tritt namentlich nach zwei Seiten hin deutlich hervor: in dem Verhältnis der Homöer zu den Anhomöern und dem der Homousianer zu den Homoiusianern. Von Ersterem zunächst. Auch Aëtius war zurückgekehrt; ja Julian hatte „in Erinnerung an frühere persönliche Beziehungen" ihn brieflich in verbindlichster Weise zu sich geladen (Jul. ep. 31 ad Aët. episc.; vgl. Soz. 5, 5, 9), hatte ihm sogar „als Zeichen seines Wohlwollens" ein Landgut auf Lesbos geschenkt (Philost. 9, 4): der genuine Arianismus war so gut gelitten wie andere dogmatische Parteien. Unter diesen Umständen traten erklärlicherweise die anhomöischen Sympathien bei denjenigen Homöern offen hervor, die nur aus Politik ihre anhomöische Gesinnung zurückgestellt hatten. Eudoxius von Konstantinopel scheute sich freilich, seinerseits den ersten Schritt zu thun: er drängte den Euzoios, daß dieser das Urteil der Synode von Konstantinopel (360) gegen Aëtius kassiere (Philost. 7, 5). Als dann aber Euzoios dem Drängen nachgegeben und auf einer kleinen Synode zu Antiochien (wohl 362) den noch in Konstantinopel weilenden Aëtius wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen hatte, ließ es Eudoxius geschehen, daß Aëtius, dem Eunomius unter Verlassung seines Bistums Cyzikus (Philost. 9, 4 p. 569 B; 13 p. 577 A) sich zugesellt hatte, unterstützt von mehreren entschieden anhomöischen Bischöfen, so von Leontius von Tripolis und den 360 zu Konstantinopel auf Widerruf Exkommunizierten, von Konstantinopel aus einen energischen anhomöischen Vorstoß organisierte: Aëtius und mehrere seiner Gesinnungsgenossen wurden zu Bischöfen geweiht; Aëtius und Eunomius „waren" in diesem Kreise „alles" (Philost. 7, 6). Hätte Julians Regierung länger gedauert, so hätten diese Anfänge einer von dem Bischof der Hauptstadt protegierten selbstständigen anhomöischen Kirchengründung der Einheit der Kirche des Orients gefährlich werden können; denn unter dem heidnischen Kaiser hatte keine Partei mehr Recht als die andere, sich als „die Kirche" zu bezeichnen. Nach Julians frühem Tode gewannen die Dinge anscheinend sogleich ein anderes Aussehen: man war genötigt mit den Parteien der Majorität zu rechnen, oder neben der Kirche eine Sektengemeinschaft zu gründen. Die Anhomöer haben sich für das Letztere entschieden. Eunomius selbst freilich hat seit seiner Entfernung aus Cyzikus sein Leben lang der bischöflichen, ja selbst priesterlichen Thätigkeit sich enthalten (Philost. 9, 4; vgl. d. A. Eunomius), und Aëtius zog sich, anstatt den Bischof zu spielen, zunächst auf sein lesbisches Landgut zurück (Phil. l. c.), hat auch nach seiner Rückkehr nach Konstantinopel dort anscheinend wie ein Laie gelebt (ib. 9, 6) bis an seinen baldigen Tod (wohl noch 366; jedenfalls vor Mai 367; vgl. Philost. 9, 7 mit cod. Theod. 12, 18, 1); — beide begnügten sich mit einer patriarchalischen Autoritätsstellung im Kreise ihrer Gesinnungsgenossen. Aber eunomianische Sonderbischöfe gab es schon seit den Tagen Jovians (Phil. 8, 2); einer der ersten war der Konstantinopolitaner. Die seit der gleichen Zeit datierende, schließlich in offene Feindschaft übergehende Spannung zwischen den Anhomöern und Eudoxius von Konstantinopel (Phil. 8, 2 u. 7; 9, 3. 4. 7) wird mehr Ursache als Folge dieses Vorgehens gewesen sein. Denn nach Julians Tode gab es wieder kirchenpolitische Ziele für einen konziliianten Arianismus. Deshalb wohl haben Eudoxius, der übrigens schon 370 starb (coss. bei Socr. 4, 14, 2), und wenig später Euzoios v. Antiochien († 376; coss. bei Socr. 4, 35, 4) sich von den intransigenten Anhomöern zurückgezogen. Die homöische Partei ist daher nicht ganz verschwunden in der letzten Phase des arianischen

Streites. Manche freilich werden zu den Anhomöern hinübergegangen sein, einige — schwerlich viele — wie Germinius von Sirmium zu den Homoiusianern (vgl. das Bekenntnis des Germ. vom Jahre ca. 366 bei Hil. fragm. 13, Hahn § 135, und seinen Brief von ca. Neujahr 367 ib. 15); andere wie Acacius (vgl. 1. Bd S. 126 46 ff.) sind, nachdem sie ihre Akkommodationsfähigkeit auch nach 361 noch wechselnden Zweckmäßigkeitserwägungen dienstbar gemacht hatten, gestorben, ehe die Dauer des arianisierenden Regiments unter Kaiser Valens ihrem theologischen „Charakter" wieder Beständigkeit geben konnte. Andere aber, und nicht wenige, sind den homöischen Traditionen treu geblieben. Ja, Ursacius und Valens, die seit 364 wieder dem Westreiche angehörten (Schiller 350) und daher trotz ihres persönlichen Ansehens bei dem Kaiser Valens (Phil. 9, 8) den Rest ihres Lebens, das erst nach 371 endete (Ath. ad Epict. MSG 26, 1052), in kirchenpolitischer Bedeutungslosigkeit verbracht zu haben scheinen, haben — wohl aus taktischen Gründen — noch am 18. Dez. 366 auf einer Synode zu Singidunum (vgl. die ep. syn. bei Hil. fragm. 14) die homöische Formel verfochten, wenn auch mit zweifellos arianisierender Deutung: similis secundum scripturas, non secundum substantiam aut per omnia sed absolute. Sonst scheint die homöische Formel, zumal im Orient, zurückgetreten zu sein; aber der gemäßigte Arianismus, den die Formel decken sollte, starb nicht aus; unter Kaiser Valens (vgl. den A.) hatte er die Gunst des Hofes, Eudoxius war in den letzten Jahren seines Lebens der einflußreichste Bischof des Ostens. Noch das Konstantinopolitaner Konzil von 381 verurteilte neben den „Eunomianern oder Anhomöern" die „Arianer oder Eudoxianer".

Folgenschwerer noch wurde die Fusion, die auf dem andern Flügel der Parteien seit Julians Zeit sich vollzog. Schon in den letzten Jahren des Konstantius hatten einzelne entschiedene Freunde des Nicänum, wie Hilarius, sich mit den Homoiusianern zusammengefunden. Athanasins selbst hatte Ende 359 in seiner Schrift de synodis trotz wegwerfender Urteile über die mittelparteilichen Symbole offen anerkannt, daß das *ὁμοιούσιος* orthodox verstanden werden könne, hatte von Basilius von Ancyra und seinen Gesinnungsgenossen gesagt: *οὐ μακρὰν εἰσιν ἀποδέξασθαι καὶ τὴν τοῦ ὁμοουσίου λέξιν* (de syn. 41 p. 765 A). Die Rückkehr der Homousianer aus dem Exil nach Julians Regierungsantritt schuf die Möglichkeit, diesem Urteil praktische Folge zu geben. Und noch einmal ist es der inzwischen greis gewordene Athanasius, der in dieser Hinsicht bedeutsam, ja bedeutsamer als je zuvor, in die innere Entwicklung des Streites eingreift. Schon während seines Exils, während dessen er bei den Mönchen und Einsiedlern Ägyptens Zuflucht gefunden hatte (vgl. Montfaucon, vita Ath. ad ann. 356 Nr. 11 ff. MSG 25, CXXXsqq. und Grützmacher, Pachomius Freiburg 1896 S. 24 f.), zeitweilig aber auch in und bei Alexandria sich verborgen hielt (Vorber. ad ann. 358 Larsow S. 36, MSG 27, 1357), hatte Athanasius litterarisch an dem Gange der Dinge den regsten Anteil genommen; dieser Zeit gehören u. a. seine historia Arianorum, seine Schrift de synodis und die vier Briefe an den Serapion (MSG 27, 525—676) an, welch letztere deshalb vornehmlich wichtig sind, weil sie die bisher außeracht gebliebene Pneumatologie mit in den Streit hineinziehen, die Behauptung der Homousie des Geistes konsequent mit der der Homousie des Sohnes verbinden. Als Julian den Exilierten die Rückkehr gestattete, konnte Athanasius dank den Umständen in Alexandrien sogleich seinen Bischofssitz wieder einnehmen. Denn sein Gegenbischof Georg, der schon 18 Monate nach seinem Einzuge, am 2. Oktober 358, einem Aufstande gewichen, dann aber 3 Jahre 2 Monate nach seiner Vertreibung, am 26. November 361, wieder zurückgekehrt war, hatte bald nachher ein Ende mit Schrecken gefunden: er war, als der Tod des Konstantius bekannt ward, in einem erneuten Aufstande schon am 30. Nov. von den Alexandrinern eingekerkert und vier Wochen später am 24. Dez. 361 ermordet (hist. aceph. 6—8 MSG 27, 1444 f.; vgl. v. Gutschmied 437 f.). Athanasius fand eine verwaiste Kirche, als er am 21. Februar 362 (hist. aceph. 9) wieder in Alexandria einzog. Und sofort griff er mit bedeutsamem bischöflichem Thun in die wirren allgemeinkirchlichen Verhältnisse ein: er hielt (anscheinend noch im Frühjahr) 362 in Gegenwart des Eusebius von Vercelli eine Synode zu Alexandria (s. den Synodalbrief, den sog. tomus ad Antioch. MSG 27, 795—810, dazu Rufin h. e. 1, 27—29 MSL 21, 498 f.; über die auf koptischen Quellenfunden ruhenden Arbeiten von Revillout vgl. Kattenbusch, das apostol. Symbol I 1894 S. 279 ff.), die trotz der geringen Zahl der Synodalen (21) zu den wichtigsten Synoden des arianischen Streites gehört. Denn diese Synode hat nicht nur in feierlicher (auf die Akten von Nicäa sich berufender) Weise das Nicänum von den Toten wiedergeholt, sie hat auch einen

Zusammenschluß aller Gegner des Arianismus, auch der bisher nicht homousianischen, angestrebt und inauguriert. Wenn nur das Nicänum anerkannt, und die Geschöpflichkeit auch des hl. Geistes verworfen werde, solle man niemandem die kirchliche Gemeinschaft verweigern, so erklärte man hier (tom. ad Ant. 3). Speziell auf die Homoiusianer diesen Grundsatz anzuwenden, gaben die antiochenischen Verhältnisse Veranlassung. Denn auch Meletius, der ihnen zugehörte, war nach Antiochien zurückgekehrt: neben dem arianisierenden Bischof Euzoios standen hier jetzt zwei antiarianische Sondergemeinden, die Altnicäner, die seit Eustathius Absetzung sich in Antiochien gehalten hatten und die Anhänger des Meletius (vgl. den A. Meletius). Erstere redeten, bei der Terminologie des Nicänums bleibend, von der *μία ὑπόστασις* oder *μία οὐσία* des Vaters, Sohnes und Geistes, letztere hielten die homoiusianischen *τρεῖς ὑποστάσεις* fest, waren aber sonst zum Entgegenkommen bereit. Demgegenüber hat die Synode in Alexandrien sich ausdrücklich mit dieser terminologischen Frage befaßt (tom. 5 und 6). Wenn man die Berechtigung einer jeden der beiden Terminologien anerkannte, so war dies nichts Geringeres als eine Anerkennung all der Homoiusianer, die gegen dies für sie wesentliche, und in der That das *ὁμοούσιος* orthodox-gedeutetem *ὁμοιούσιος* gleichsetzende, Zugeständnis das Nicänum anzunehmen bereit waren. In Antiochien scheiterte das Friedenswerk freilich, weil Lucifer v. Calaris in übereiltem Eingreifen auch der altnicänischen Partei in dem ihr angehörigen Presbyter Paulinus einen Bischof bestellt hatte, ehe die Gesandtschaft der alexandrinischen Synode eintraf (vgl. den A. Meletius). Als dann Julian im Herbst 362, angeblich (Rufin h. e. 1, 33) aufgereizt durch die Heiden Alexandrias, den „Feind der Götter" Athanasius abermals aus Alexandria verjagte (vgl. epp. Jul. 6. 26; vgl. 51), da schienen, zumal angesichts der gleichzeitigen sicheren Stellung der Anhomöer, die Aussichten der Nicäner wieder überaus schlecht zu sein. Allein das Wort, das nach Rufin (1, 34; vgl. Socr. 3, 14, 1) Athanasius dem alexandrinischen Volke zurief, als er am 24. Oktober 362 (Vorber., hist. aceph.) von Alexandrien nach der Thebais entwich: Nolite conturbari, quia nubecula est et cito pertransit, ging bald in Erfüllung. Sobald Julians Tod (26. Juni 363) bekannt wurde, kehrte Athanasius — man weiß nicht, ob vor, oder nach Eingang des freundlichen Briefes Jovians, der auf uns gekommen ist (MSG 26, 813) — nach Alexandria zurück, begab sich aber, noch ehe seine Anwesenheit bekannt wurde, am 5. Septemb. zu Schiff zu Kaiser Jovian (Vorb., hist. aceph.). Als er von diesem (in Antiochien) aufs ehrenvollste aufgenommen, am 20. Febr. 364 in Alexandria wieder eingetroffen war (Vorber., hist. acceph.) konnte Julians Regiment wie eine kurze Episode erscheinen. Doch es war mehr gewesen. Jovian knüpfte nicht wieder an an die Politik des Konstantius: er hielt sich reserviert. So deutlich er dem Athanasius seine Gunst bezeugt hat (vgl. auch die ep. syn. Alex. ad Jov. anni 364 MSG 26, 813 ff., Mansi III, 366 f.), so wenig er den von arianischer Seite erneuten Klagen gegen Athanasius Folge gab (vgl. die petitiones Arian. in den opp. Ath. MSG 26, 820 ff.); — von einer Einmischung in den dogmatischen Streit hielt er sich fern. Von seinen Nachfolgern hat Valentinian I. im Westen in musterhafter Weise die gleiche Zurückhaltung geübt (vgl. den A.), während unter seinen Söhnen Gratian und Valentinian II., zumal nach des ersteren Tode die arianischen Sympathien der Kaiserin Justina, der Mutter Valentinians II., da wo es arianische Minoritäten gab (wie in Mailand), gelegentlich zu Spannungen zwischen dem Hof und der kirchlichen Majorität führten (vgl. d. A. Ambrosius 1. Bd S. 444, 34 ff.). Valens, der Herrscher des Ostens v. 364—378, hat gegenüber den Einflüsterungen der in Konstantinopel herrschenden homöisch-arianischen Partei sich nicht die Selbstständigkeit zu bewahren vermocht, die seinen Bruder auszeichnet (vgl. den A.). Das zeigte sich, noch ehe das Jahr seiner Erhebung ablief. Er hatte Herbst 364 seinem von Konstantinopel nach dem Occident aufbrechenden Bruder das Geleit gegeben bis nach Naissus (Clinton I, 462); auf der Rückreise (die vor dem 1. Jan. 365 ihr Ziel Konstantinopel erreichte) fanden in Heraklea Abgesandte einer homoiusianischen Synode sich ein, die kurz zuvor (also noch 364, nicht 365, wie in dem A. Acacius mit Hefele angenommen ist; vgl. Gwatkin p. 267 f.) in Lampsacus gehalten war (Soz. 6, 7, 8; Soz. hat 6, 7 außer seiner Vorlage, Sokrates, eine gute Quelle benutzt). Man hatte hier in Lampsacus an dem *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* festgehalten *διὰ τὴν σημασίαν τῶν ὑποστάσεων* (Soz. 6, 7, 4), aber die antiarianische Tendenz der homoiusianischen Gedanken scharf hervorgekehrt: die Beschlüsse der Konstantinopolitaner Synode von 360 waren kassiert, die von den Homöern (bald nach jener Synode) abgesetzten homoiusianischen Bischöfe als die legitimen Inhaber ihrer Stühle

proklamiert, die Formel von Nice war verworfen (Soz. 6, 7, 4 ff.), das Anathem über Acacius und Eudoxius samt Genossen ausgesprochen (Socr. 4, 4, 3). Valens scheint schon diesen Gesandten gegenüber aus seiner Sympathie mit ihren Gegnern kein Hehl gemacht zu haben (Soz. 6, 7, 9); eine deutliche und sicher bezeugte Antwort auf die Beschlüsse dieser Synode war das Edikt, das er im Frühjahr 365 (hist. aceph. 15) wohl von Antiochien aus (Soz. 6, 7, 10; vgl. Gwatkin 267 f.) erließ: alle unter Konstantius abgesetzten Bischöfe, die unter Julian ihre Sitze wieder eingenommen hätten, sollten wiederum verjagt werden (hist. aceph.). Bei Meletius von Antiochien sorgte der Kaiser selbst für die Ausführung dieses Edikts (Soz. 6, 7, 10). In Alexandria hat dies Edikt dem Athanasius sein letztes Exil eingetragen. Zunächst freilich machte man — es war im Mai 365 — in Alexandria geltend, der von Julian verjagte und von Jovian restituierte Athanasius falle nicht unter das Edikt, allein ehe die von dem Präfekten erbetene kaiserliche Entscheidung bekannt geworden war, entfloh Athanasius heimlich aus der Stadt nach der „Villa am neuen Fluß" (5. Okt.); der Präfekt und sein Militär suchten den Bischof nachts darauf vergeblich in der Kirche (hist. aceph. 15 f., Vorber.). Doch dauerte das Exil nur 4 bis 5 Monate: am 1. Februar 366 ward Athanasius auf kaiserlichen Befehl wieder restituiert. Valens wagte sich anscheinend an den greisen Bischof doch nicht recht heran; als im September 367 der Arianer Lucius, ein Alexandriner, der einst von Bischof Georg zum Presbyter geweiht war (Soz. 6, 5, 2), dann 363 bei Jovian gegen Athanasius petitioniert hatte (vgl. oben; die Petitionen MSG 26, 820 ff.) und vielleicht während des vierten Exils des Athanasius die Bischofsweihe erhalten hatte, den Versuch machte, sich in Alexandria als Bischof einzudrängen, haben ihm die Behörden nur die Unterstützung gewährt, daß sie vor der Wut des Volkes ihn schützten (hist. aceph. 18; Vorber.). Athanasius blieb unangefochten bis an seinen Tod (2. Mai 373). Überhaupt hat die orthodoxe Berichterstattung die „Verfolgung" aller Gegner der Eudoxianer unter Valens zweifellos übertrieben. In viel höherem Maße als je vorher, abgesehen von den Jahren 361—64, ist unter Valens die Erledigung der dogmatischen Frage der theologischen Diskussion überlassen geblieben. Die Ungunst, in der Homousianer wie Homoiusianer bei Hofe standen, hat nur fördernd auf die mit innerer Notwendigkeit sich vollziehende Entwicklung eingewirkt: sie führte jene beiden Gruppen immer mehr zusammen. So gewann die jungnicänische Partei, d. h. die Gruppe derjenigen, welche unter Beibehaltung der origenistischen *τρεῖς ὑποστάσεις* die Homousie des Sohnes und Geistes annahmen (*μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*; Näheres über diese jungnicänische Lehre in den Artikeln Basilius von Cäsarea, Gregor v. Nazianz und Gregor v. Nyssa), immer mehr Anhänger in den Reihen derer, die bisher Homoiusianer gewesen oder in deren Kreisen aufgewachsen waren. Daß die homoiusianische Partei nicht gänzlich von der jungnicänischen absorbiert wurde, hatte vornehmlich darin seinen Grund, daß ein Teil der Homoiusianer noch mehr als gegen die Homousie des Sohnes gegen die Homousie des Geistes sich sträubte. Auf diese pneumatologische Frage spitzte sich daher immer mehr die Debatte zwischen den Homoiusianern und den Jungnicänern zu, und auf den widerstrebenden Homoiusianern — Macedonianer nannte man sie (nachweislich seit 380; vgl. Rade S. 132) nach dem frühern Bischof der Hauptstadt — blieb, weil sie mit allen Gegnern der Homousie des Sohnes fortfuhren, den Geist als ein dem Sohne subordiniertes *κτίσμα* anzusehen, infolgedessen der Ketzername der „Pneumatomachen" sitzen (vgl. den A. Macedonius). Auch „Semiarianer" sind sie gescholten worden; und der Vorwurf „semiarianischen" Denkens hatte hier, bei den Gegnern der Jungnicäner, mehr Berechtigung als einst gegenüber den den Altnicänern opponierenden Homoiusianern. Noch auf dem Konstantinopolitaner Konzil von 381 waren diese „Semiarianer" oder „Pneumatomachen" neben „Eunomianern oder Anhomöern" und „Arianern oder Eudoxianern" die Hauptgegner der Orthodoxie (can. Constant. 1 Mansi III, 560), und neben den dort ebenfalls anathematisierten Apollinaristen (vgl. den A. Apollinaris v. Laodicea 1. Bd S. 672, 23) waren sie in den siebziger Jahren diejenigen, mit denen die Jungnicäner dogmatisch sich vornehmlich auseinanderzusetzen hatten. Eine noch wichtigere Aufgabe für die Jungnicäner war in dieser Zeit die Herbeiführung einer Verständigung mit dem gegen die jungnicänischen Formeln mißtrauischen Occident. Basilius von Cäsarea (Bischof 370—379), der unter den hervorragendsten Jungnicänern — außer ihm waren einflußreich vornehmlich Gregor von Nazianz (vgl. den A.), Amphilochius von Iconium (vgl. 1. Bd S. 463, 56), Gregor v. Nyssa (vgl. den A.) und Eusebius v. Samosata (vgl. den A.) — der kirchenpolitisch Begabteste war, hat dieser Aufgabe mit großem Eifer sich angenommen (vgl.

die A. „Basilius" und „Damasus"), doch trotz allen dogmatischen Entgegenkommens von beiden Seiten blieb eine Spannung bestehen, weil das Meletianische Schisma in Antiochien die Differenz festgenagelt hatte: die Jungnicäner des Orients hielten es mit dem zu ihnen gehörigen Meletius, der Occident hatte seinen altnicänischen Gegner Paulinus anerkannt. Daher wären, als nach dem Tode des Valens (378) der abendländische, ketzerfeindliche Kaiser Gratian (vgl. den A.) die Alleinherrschaft erhalten und Januar 379 den Abendländer Theodosius im Orient als Mitregenten eingesetzt hatte, trotz der zweifellosen Majoritätsstellung, die jetzt die Jungnicäner im Orient erlangt hatten, neue Schwierigkeiten nicht ausgeblieben, wenn Theodosius im Orient sein berühmtes Edikt vom 27. Februar 380 (cod. Theod. 16, 1, 2) rigoristisch durchgeführt hätte. Denn dies Edikt verlangte, daß alle Unterthanen den Glauben hätten, dem „Damasus von Rom zugethan sei und Petrus (II.) von Alexandrien", der in eben dieser Zeit (14. Febr. 380) gestorbene Nachfolger des Athanasius, der 374 (oder 375?) vor dem Arianer Lucius nach Rom geflüchtet war, und auch nach seiner Restitution in Alexandria (378) enge Beziehungen zu Rom unterhielt (vgl. DchrB IV, 334 ff.; v. Gutschmid 449). Hätte Theodosius wirklich die Kirchengemeinschaft mit diesen beiden zur Bedingung der Anerkennung für die Bischöfe des Ostens gemacht, so hätten Verwicklungen schlimmster Art nicht ausbleiben können. Denn, wenn auch zwischen den Jungnicänern und den Alexandrinern schon seit Athanasius' Zeit, zwischen ihnen und dem Abendlande seit den Verhandlungen zwischen Basilius und Damasus im großen und ganzen Kirchengemeinschaft bestand, so hätte es doch bei unsanftem Anfassen der wunden Stellen an Anlässen zu erneutem Streit nicht gefehlt. Eine dieser wunden Stellen war alt: das Meletianische Schisma in Antiochien. Auch Petrus v. Alexandrien stand auf der Seite des Paulinus; ja er hatte sich nicht gescheut, in Rom den Meletius und den Bischof Eusebius von Samosata als „Arianer" zu bezeichnen (Basil. ep. 266, 2 MSG 32, 993 C). Ein zweiter wunder Punkt war die Besetzung des Bischofsstuhles in Konstantinopel. Hier in der Hauptstadt des Ostens waren bis zum Tode des Valens (378) die Arianer (Eudoxianer) im Besitz aller Kirchen gewesen; dann aber hatte Gregor von Nazianz, nach Absicht derer, die ihn riefen, als orthodoxer (jungnicänischer) Kandidat für den Bischofsstuhl, in einer aus einem Privathause hergerichteten Kapelle dem Nicänum in der Hauptstadt wieder eine gottesdienstliche Stätte geschaffen (vgl. den A. Gregor). Allein in einem falschen Freunde, den Gregor in sein Haus aufgenommen hatte, dem einst mit Athanasius befreundeten Philosophen Maximus (vgl. die ep. Ath. ad Max. anni circ. 371 MSG 26, 1085 ff.) war ihm ein Rival erwachsen: Maximus hatte im Einverständnis mit Petrus v. Alexandrien in Konstantinopel von einigen Ägyptern sich insgeheim zum Bischof weihen lassen (Greg. carmen XI, de vita sua, v. 750 ff. MSG 37, 1081 ff., speziell v. 887 ff.). Zwar war Maximus alsbald vertrieben (ib. v. 939 ff.), auch bei Theodosius in Thessalonich hatte er, wie Gregor behauptet (v. 1001 ff.), sogleich eine Abweisung erfahren. Doch da er bei Petrus von Alexandrien — dies alles spielt also vor 14. Febr. 380 — freundliche Aufnahme fand (Greg. l. c. v. 1013 ff.) und später (Frühjahr 381), den Weg des Athanasius ziehend, Rom und den Occident für sich zu gewinnen vermochte (vgl. unten), so ist offenbar, daß diese Konstantinopolitaner Bischofsgeschichte einen viel ernstern Hintergrund hatte, als das Schmähgedicht Gregors erkennen läßt. Eine Parteinahme des Theodosius für diejenigen, welche der Kirchengemeinschaft mit Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien sich erfreuten, hätte — das ist in Konstantinopel ebenso offenbar als in Antiochien — den Orient in die ärgste Verwirrung stürzen können. Doch Theodosius hat noch vor seinem Einzuge in Konstantinopel (24. Nov. 380, Socr. 5, 6, 6; Clinton I, 496) dies selbst eingesehen. Denn als er nach Konstantinopel gekommen war, hat er nicht nur gegen Eunomianer und Arianer (Eudoxianer, die Partei des Bischofs Demophilus), Stellung genommen — sie mußten alsbald (26. Nov.) die Kirchen hergeben und aus der Stadt weichen (Socr. 5, 7, 10; Philost. 9, 19) —, er hat auch sogleich den Gregor in deutlichster Weise ausgezeichnet und ihm den Bischofsstuhl der Hauptstadt versprochen (Greg. carmen XI, de vita sua, v. 1305 ff.). Ebenso hat in Antiochien der magister militum Sapores die Kirchen, die er im Auftrage des Kaisers den Arianern nahm, dem Meletius, nicht dem Paulinus übergeben (Theodor. 5, 3, 9 ff.). Damit war dem weitern Lauf der Dinge schon präjudiziert, und Theodosius ist der Politik treu geblieben, für die er sich entschieden hatte, — obwohl alsbald Schwierigkeiten sich einstellten. Die Schwierigkeiten erwuchsen im Occident. Es ist freilich die Zeit der Synode in Aquileja, die hier in Betracht kommt, umstritten: ihre

Akten (Mansi III, 599—624 D) tragen das Datum des 5. Sept. 381; dies Datum ist wegen eines der Synodalbriefe, des Briefes „Quamlibet“ (Mansi III, 623 f.) unmöglich (Rade S. 63 ff. Anm. 2); andrerseits scheint es mir unstatthaft, mit Rade die Konsulnamen im Eingang der Akten für spätern Zusatz zu halten; es ist auch unverkennbar, daß der Brief „Quamlibet“ die Vertreibung des Demophilus aus Konstantinopel (Ende Nov. 380) und überhaupt die Rückgabe der Kirchen des Orients an die Orthodoxen voraussetzt. Doch wird man in dem Monatsdatum der Akten eine Korruption des ursprünglichen Textes annehmen dürfen. Ja, man muß es; denn daß der Brief „Quamlibet“ vor der Konstantinopolitaner Synode von 381, d. h. vor Mai 381, geschrieben ist, macht ein occidentalischer Synodalbrief vom Sommer 381, der Brief „Sanctum“ (Mansi III, 631; vgl. 632 A und Rade 125—127), m. E. zweifellos. Im Frühjahr 381 also tagte jene abendländische Synode. Wie sie gegen die beiden einzigen arianischen Bischöfe, über die man im Abendland noch zu klagen hatte, die dazischen Bischöfe Palladius und Secundianus, vorging, braucht hier nicht erörtert zu werden. Wichtiger ist, daß die Synodalen in einem Schreiben an Theodosius, dem schon erwähnten Schreiben „Quamlibet“ (Mansi III, 623 f.), um eine neue ökumenische Synode in [dem auf abendländischer Seite stehenden] Alexandrien baten, und zwar vornehmlich deshalb, weil Timotheus von Alexandrien, der Nachfolger des Petrus, und Paulinus von Antiochien (die Altnicäner des Orients) bedrängt würden dissensionibus aliorum, quorum fides superioribus temporibus haesitabat (Mansi III, 623 E), d. h. durch die Jungnicäner. Hätte Theodosius dieser Bitte nachgegeben, so wäre ein arger Zwist im Orient wahrscheinlich die Folge gewesen. Schon das war demnach ein Akt kluger, mit den Verhältnissen des Orients rechnender Kirchenpolitik, daß Theodosius (vgl. das κατὰ γράμμα τῆς σῆς εὐσεβείας in der ep. syn. Mansi III, 557 B) auf den Mai 381 (Socr. 5, 8, 6) allein die Bischöfe seiner Reichshälfte — so richtig Theodoret (5, 7, 2); vgl. Hefele II, 3 Anm. 5 — zu einer [orientalischen Partikular-] Synode nach Konstantinopel berief; und das weitere Benehmen des Theodosius gegenüber dieser (später sehr mit Unrecht als ökumenisch gerechneten) Synode hat die gleiche Klugheit gezeigt.

Wir wissen freilich über diese „zweite ökumenische Synode“ so schlecht Bescheid, wie über keine andere. Sieben canones (Mansi III, 557—64), von denen die drei letzten schon deshalb verdächtig sind, weil sie in den alten lateinischen Kanonensammlungen fehlen (Hefele II, 12 ff.), ein kurzer Synodalbrief an den Kaiser (Mansi III, 557) und ein lateinisch erhaltenes Verzeichnis der Subskribenten (ib. 568 ff.; vgl. Hefele II, 5 Anm. 2) — das ist alles, was wir von der Synode selbst besitzen. Denn das angebliche Symbol dieser Synode (Mansi III, 565; Hahn § 75) rührt nicht von ihr her (vgl. den A. Konstantinopolitan. Symbol). Was wir an sichern Nachrichten haben, Vers 1509—1949 (fin.) in Gregors carmen de vita sua (MSG 37, 1133 ff.; vgl. Gregors Abschiedsrede, or. 42 MSG 36, 457—92 = Mansi III, 529—556) und einige Angaben in einem Briefe der Synode von 382 (Theodor. 5, 9 = Mansi III, 581—88; siehe 585 C sqq.), das wirft nur wenige grelle Schlaglichter auf erregte Verhandlungen, in denen uns vieles rätselhaft bleibt; die spätern Berichte (Socr. 5, 8; Soz. 7, 7—9; Theodor. 5, 8; die libelli synodici bei Mansi III, 595—600) sind dürftig und z. T. unzuverlässig, ja (die libelli synodici) voller Irrtümer. Dennoch ist einiges Wichtige erkennbar. An orthodoxen Bischöfen sind schließlich — die mit dem Occident sympathisierenden Ägypter und Macedonier fehlten anfangs (Greg. v. 1798 bis 1802) — ca. 150 Bischöfe versammelt gewesen (Socr. 5, 8, 4 u. a.); von den Pneumatomachen, die man gewinnen zu können hoffte und deshalb geladen hatte, waren 36 erschienen, vornehmlich aus den Städten am Hellespont (Socr. 5, 8, 5). Den Vorsitz führte zunächst Meletius von Antiochien (Greg. v. 1514 ff.) der nach Sokrates (5, 8, 4) „wegen der Einsetzung Gregors“ schon früher als die andern Synodalen nach Konstantinopel gerufen war. Daß Meletius präsidierte, Timotheus v. Alexandrien zunächst fehlte, war bezeichnend für die Situtíon. Und diese Gestaltung derselben hatte den Segen des Theodosius: er hat — diese Geschichte muß wahr sein, weil sie, ohne daß der Berichterstatter es ahnt, die diplomatische Virtuosität des Kaisers unnachahmlich beleuchtet — gleich bei der ersten Audienz den Meletius in einzigartiger Weise ausgezeichnet (Theodor. 5, 7, 3; vgl. 5, 6, 1). Die Verhandlungen begannen mit den Bemühungen, die Pneumatomachen zu gewinnen (Socr. 5, 8, 7—10). Man erreichte dabei nichts; die Pneumatomachen verließen die Konzilsstadt (ib.). Sodann wandte man der Konstantinopolitaner Bischofsfrage sich zu: die Weihe des Maximus wurde

kassiert (vgl. can. 4, Mansi III, 559), Gregors Einsetzung bestätigt (Greg. v. 1525 ff.). Der Synodalbrief an den Kaiser (d. d. 9. Juli) erwähnt dies nicht, er sagt von den Verhandlungsresultaten nur (Mansi III, 557), man habe zuerst die Einmütigkeit unter einander erneuert — das ist Phrase, oder bezieht sich auf die gemeinsame Abweisung der Pneumatomachen —, habe dann, den Glauben der nicänischen Väter bestätigend und die diesem entgegengetretenen Häresien verurteilend, kurze Glaubensbestimmungen erlassen (*σοντόμους ὅρους ἐκφωνήσαμεν*) — diese *ὅροι* wird die Synode von 382 meinen, wenn sie von einem im Vorjahr „von der ökumenischen Synode in Konstantinopel erlassenen *τόμος*“ redet (Mansi III, 585 B); can. 1 (Mansi III, 557 ff.) mag ein Rest von ihnen sein —, habe endlich zu Gunsten der Ordnung in der Kirche bestimmte canones vereinbart. Diese Charakteristik paßt nur auf can. 2, 3, 5 und 6 der erhaltenen canones, 7 ist sicher jünger (Hefele II, 27 f.), 5 (und nach Hefele II, 26 auch 6) gehört wahrscheinlich der Synode von 382 an; die Überlieferung der canones ist also sicher nicht irrtumsfrei und vermutlich auch lückenhaft. Von den erregten Verhandlungen, die zwischen der Bestätigung Gregors und jenem Schreiben an den Kaiser sich abspielten, erfahren wir nur einiges aus den in ihren z. T. giftigen Anspielungen vielfach dunkeln Versen Gregors. Bald noch der Bestätigung Gregors starb Meletius (v. 1573 ff.). Als Präsident der Synode scheint ihm Gregor gefolgt zu sein. Wenigstens bemühte er sich in hervorragender Weise, den Verhandlungen, die dieser Todesfall erregte, die Richtung zu geben, die zum Frieden mit dem Occident (v. 1637) führen konnte: er forderte, daß nun Paulinus anerkannt werde (vgl. das Referat über seine Rede v. 1591—1679, speziell v. 1625). Diese Forderung entsprach einem Rate, den der Occident für den Fall, daß einer der beiden antiochenischen Bischöfe stürbe, längst gegeben hatte (ep. „Quamlibet“, Mansi III, 624 A; ein Vertrag derart bestand nicht, vgl. Rade S. 119 ff.). Allein die Synodalmajorität empfand diesen Vorschlag als ein Zukreuze-Kriechen gegenüber dem Occident (v. 1680 ff.): es gab tumultuarische Szenen und bittere Worte auch von seiten Gregors (v. 1725 ff.). Krank und unzufrieden zog sich Gregor von den synodalen Beratungen zurück (v. 1745 ff.). In einer Separatversammlung der Bischöfe der diöcesis Oriens ward dann der Presbyter Flavian (vgl. den A.), der mit Meletius zur Synode gekommen war, zum Bischof von Antiochien gewählt (ep. syn. 382, Mansi III, 585 D), und die gesamte Synode (*τὸ τῆς συνόδου κοινόν* ibid.; — die Ägyptier fehlten wohl noch) hieß diese Wahl gut. Die auf erneute, dringende Berufung erfolgende Ankunft der ägyptischen und macedonischen Bischöfe schuf eine neue Frage. „Ein schärferer Westwind“ blies jetzt in die Synode (v. 1798 ff.): Gregors Einsetzung ward als gegen die (einen Wechsel der Bischofsstühle verbietenden) canones verstoßend hingestellt. Nun verzichtete Gregor (v. 1828 ff.) „nicht durchaus unfreiwillig“ (Greg. carmen XII, v. 152 MSG 37, 1177). Doch Maximus blieb abgesetzt; die Synode wählte unter den Augen des Theodosius und *μετὰ κοινῆς ὁμονοίας* (?), wie 382 behauptet wird, den Nektarius zum Bischof der Hauptstadt (Mansi III, 585 D). Endlich ist Cyrill v. Jerusalem — wir wissen nicht näher, was diese Verhandlungen nötig machte (s. den A.; vgl. auch Harnack DG II, 268 Anm.) — von der Synode als rechtmäßiger Bischof anerkannt worden (ep. syn. 382, Mansi III, 585 E.).

Der ganze Verlauf der Synode zeigt — selbst abgesehen von dem für Rom unannehmbaren, Konstantinopel (Neurom) mit Rom fast gleichstellenden can. 3 (vgl. den A. Patriarchen) — eine scharfe Spannung zum Occident. Selbst die Differenz der Lehrformeln war wieder zur Sprache gekommen (Greg. carm. XI v. 1560. 1753); Intransigenten, die sie zu einer Lehrdifferenz aufbauschten, gab es im Osten (ib. v. 1750—62; vgl. die Abschiedsrede Gregors, Mansi III, 544 AB) wie im Westen (vgl. das Bekenntnis des Luciferianers Faustinus MSL 13, 79, Hahn § 131 und den A. Lucifer). Die Entfremdung des Orients und Occidents, die Gregor von Nazianz schon auf der Synode beklagt hatte (*ξένον γάρ ἐστιν, ὡς ὁρῶ, νῦν ἡ δύσις*, carm. XI, 1637), sie war nur größer geworden. Wie groß der Unmut des Westens war, zeigte noch im Sommer (381) das Schreiben einer vielleicht in Mailand gehaltenen abendländischen Synode an Theodosius (ep. „Sanctum“ Mansi III, 631 f.; vgl. Rade S. 125 ff.): man klagt über die Wahl Flavians, tritt gegen Gregor wie gegen Nektarius für Maximus als Bischof von Konstantinopel ein und sieht kein ander Mittel, der Verwirrung zu steuern, als Rehabilitation des Maximus oder ein neues ökumenisches Konzil in — Rom. Theodosius muß ungnädig geantwortet haben (vgl. die einlenkende Erwiderung der Abendländer, den Brief „Fidei“ Mansi III, 630 f.; Rade 127 Anm.);

seine Stellung zur Sache zeigt ein nach Schluß der Konstantinopolitaner Synode, vielleicht schon nach Eingang der abendländischen Klage, am 30. Juli 381 erlassenes Edikt (cod. Theod. 16, 1, 3). Man könnte dies Edikt eine den Erfahrungen des Kaisers gemäß verbesserte Auflage des Edikts vom 27. Febr. 380 nennen: die Kirchen sollen denjenigen Bischöfen ausgeliefert werden, qui unius majestatis atque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur etc. (hier ist nichts gesagt, das die Jungnicäner stören konnte) und die mit Nektarius von Konstantinopel, Timotheus von Alexandrien, Amphilochius von Ikonium, Gregor v. Nyssa u. a. in Kirchengemeinschaft stehen. Rom ist nicht genannt; der Kaiser tritt für die Jungnicäner ein. Aber auch das ist beachtenswert, daß unter den im Edikt namhaft gemachten Bischöfen weder Flavian noch Paulinus von Antiochen sich befindet. Man sieht, so wenig Theodosius in Konstantinopel eine Bistumsfrage anerkannte, — in der antiochenischen Frage wollte er die Möglichkeit weiterer Verhandlungen nicht dadurch sich abschneiden, daß er allein Flavian als orthodoxen Bischof von Antiochien nannte. Er hat auch weitere Verhandlungen selbst veranlaßt. Während die Abendländer eine ökumenische Synode in Rom vorbereiteten, trat in Konstantinopel ein Jahr nach der Synode von 381 (vgl. die ep. syn. bei Theodor. 5, 9 = Mansi III, 585 B) ein neues orientalisches Konzil zusammen. Hier entschuldigte man, daß man nach Rom, anstatt in pleno zu erscheinen, nur Gesandte schicke, konstatierte die Glaubenseinheit mit dem Occident (vgl. auch can. 5 von 381 Mansi III, 560, der hierher gehören mag, und über den hier genannten *τόμος τῶν δυτικῶν* die differenten Ausführungen von Hefele II, 20 ff. u. Rade S. 116 ff. und 133), gab aber in den Personalfragen in nichts nach. Der Occident hat dann auf der römischen Synode des gleichen Jahres 382 (vgl. Hefele II, 40) anscheinend den Maximus aufgegeben; in der antiochenischen Frage aber blieb man fest, — Paulinus selbst war bei der Synode anwesend. Erst gegen Ende des Jahrhunderts ist durch Chrysostomus eine Aussöhnung zwischen Flavian von Antiochien und Theophilus von Alexandrien sowie Siricius v. Rom herbeigeführt (vgl. den A. Meletius). Man kann nicht sagen, daß damals erst der arianische Streit sein Ende gefunden habe. Aber noch viel weniger darf das Konzil von Konstantinopel, bei dem der seit 340 bestehende Gegensatz zwischen Orient und Occident noch einen so scharfen, wenn auch von dem Gebiet der Lehre auf Personalfragen übergeleiteten Ausdruck erhielt, als das Ende des arianischen Streites bezeichnet werden. Die Edikte der Kaiser seit 380 und ihre entsprechenden Handlungen waren das Entscheidende. Daß nach Gratians Tod (383) Justina, die Mutter seines unmündigen Halbbruders Valentinians II., nicht nur an ihrem Hofe in Mailand den verjagten Arianern eine Zuflucht gewährte, sondern offiziell allen Anhängern der Beschlüsse von Rimini (359) Duldung zusagen ließ (Edikt vom 23. Jan. 386, cod. Theod. 16, 1, 4), war eine kurze, bei der Energie des Ambrosius (vgl. (1. Bd S. 444, 27) selbst für Mailand relativ folgenlose Episode: Valentinian II. ist, nachdem Theodosius ihm seine Krone dem Usurpator Maximus gegenüber gerettet hatte (388), und nach dem in eben dieser Zeit erfolgten Tode seiner Mutter (Rufin h. e. 2, 17) in die Bahnen der Kirchenpolitik des Theodosius zurückgekehrt (cod. Theod. 16, 5, 15, d. d. 14. Juni 388). Im Reiche hatte der Arianismus das Existenzrecht verloren. Doch hatte er während der Zeit, da die antinicänische Lehre im Orient als die kirchliche galt, bei den Goten eine Stätte gefunden (vgl. den A. Ulfilas) und von ihnen aus hat auch bei andern germanischen Stämmen der gemäßigte Arianismus Eingang gefunden (vgl. die A. Goten, Westgotisches Reich, Vandalen, Langobarden, Martin von Bracara u. a.). Daß in all diesen Gebieten schließlich der Arianismus entweder mit den Völkern untergegangen oder dem Katholizismus gewichen ist, ist nicht aus seiner religiösen Minderwertigkeit, sondern aus den politischen Verhältnissen zu erklären. — Die religiöse Minderwertigkeit des Arianismus zu erkennen, waren die germanischen Völker des sechsten Jahrhunderts fast noch weniger im stande als die Volksmassen des vierten, und ob das Christentum der Goten schlechter war als das der orthodoxen Alexandriner, die den Arianerbischof Georgios töteten, schlechter als das der rohen Mönche des Pachomius: diese Frage werden wir nicht entscheiden können. Das ist sicher: um Männer wie Ulfilas und Chlodwig zu beurteilen, reicht der Maßstab nicht aus, mit dem man im vierten Jahrhundert Frömmigkeit und *ἀθεότης* maß.

Loofs.

Aribo, Bischof von Freising, 764—784. — Meichelbeck, Historia Frisingensis, 1724, 1. Bd 1. Abt. S. 61 ff., 2. Abt. S. 32 ff.; Rettberg, KG Deutschlands 2. Bd 1848

S. 258 f.; Hauck, KG Deutschlands 2. Bd 1890 S. 387; Büdinger in den WSB 23. Bd S. 383 ff.; Wattenbach, Geschichtsquellen 6. Aufl. 1. Bd 1893 S. 123 ff. Die Vita Corbiniani ist in der ursprünglichen Fassung herausgegeben von Riezler in den AMA 18. Bd (1888) S. 219 ff.; in jüngerer Fassung bei Meichelbeck 1. Bd 2. Abt. S. 3 ff. und in den AS Sept. 3. Bd S. 281; die Vita Emmerami in älterer Fassung von Sepp in den Anal. Bolland. 8. Bd (1889) S. 211—240; in überarbeiteter Gestalt in den AS Sept. 6. Bd S. 474.

Aribo (Arbeo, Arpeo, Haeres) war der dritte Bischof von Freising. Es ist wahrscheinlich, daß er selbst der Knabe war, von dem er vita Corbin. 34 S. 269 erzählt. Dann war er in dem Römerorte Maja, d. i. Mais bei Meran, geboren; sein Erzieher war der Bischof Erembert von Freising (ib. 24 S. 266). Er unterschreibt zuerst im J. 748 als Zeuge eine Urkunde (Meichelbeck I, 1 S. 48). Unter Bischof Joseph war er Presbyter und Notar (I, 2 S. 36 Nr. 4 ff.), bald Erzpriester (I, 1 S. 52 f. von 753), zuletzt auch Abt zu Scharnitz (S. 31 Nr. 12 vom 29. Juni 763). Nach Josephs Tod (17. Januar 764 s. KG Deutschlands I S. 387 Anm. 7) erhielt er das Bistum. Die erhaltenen Urkunden zeigen, daß er dessen Besitz ansehnlich zu mehren wußte. Noch mehr hob er seinen Glanz durch die Übertragung der Reliquien Corbinians aus Obermais nach Passau, wahrscheinlich i. J. 768 (s. Meichelbeck I, 2 S. 41 Nr. 24). Der Gegensatz des baierischen Herzogs Tassilo gegen die fränkische Herrschaft scheint schließlich zu einer Katastrophe geführt zu haben. Aribo stand auf fränkischer Seite (vgl. AMA 12. Bd S. 219 Nr. 13); wie es scheint, wurde er deshalb von Tassilo genötigt, auf die Leitung seines Bistums zu verzichten; denn im J. 782 verwaltete der Abt Atto von Schledorf die Diöcese (Meichelbeck I, 1 S. 85), während Aribo doch erst am 4. Mai 784 starb (Annal. s. Emmerami z. d. J. MG SS I S. 92 und FdG 15. Bd S. 163).

Die Übertragung der Corbinianreliquien veranlaßte ihn zu der Abfassung der Biographie des Heiligen. Er widmete sie dem Bischof Virgil von Salzburg. Der Wert ist gering, da Aribo nur die dürftige mündliche Überlieferung als Quelle benützen konnte. Sein auch formell unvollkommenes Werk wurde später überarbeitet, nach Riezlers Vermutung (S. 226) von dem Mönch Hrotroc in Tegernsee. Ein zweites Werk Aribos ist die Biographie des Regensburger Abtes und Bischofs Emmeram. Auch sie liegt uns in doppelter Fassung vor (s. o.). Aribo bezeichnet sich unter dem Namen Cyrinus = Haeres (vgl. Sepp a. a. O. S. 217) selbst als deren Verfasser; von dem Bischof Josephus spricht er als seinem Vorgänger (S. 484). **Hauck.**

Aribo, Erzbischof von Mainz 1021—1032 s. d. A. Seligenstadt, Synode.

Aristides (Marcianus). Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur 1. Bd 1893 S. 96 ff.

Die von Eusebius (h. e. IV, 3, 3; Chron. ann. 2140) als viel gelesen bezeichnete Apologie des atheniensischen Philosophen Aristides war bis 1878 gar nicht, zwischen 1878 und 1891 nur durch ein umfangreiches armenisches Fragment (dessen angezweifelte Echtheit ich in den TU I, 1. 2 u. in d. 2. Aufl. dieser Encyklop. Bd XVII S. 675 verteidigt habe) bekannt. Im Jahre 1891 publizierten Harris und Robinson (Texts & Stud. I, 1, s. ThLZ Bd XVI S. 301 ff., 325 ff.) eine vollständige syrische Übersetzung aus dem Cod. Sinait. Syr. 16 und wiesen zugleich nach, daß der größte Teil der Apologie in die griechisch (in zahlreichen Handschriften) und in vielen Übersetzungen erhaltene Legende von Barlaam und Joasaph (Boissonade Paris 1832; Kuhn in den Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss. 1892; Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litt. S. 469) aufgenommen worden sei. Seitdem ist der Text gründlich bearbeitet worden (deutsche Übersetzung des Syrers von Raabe i. d. TU Bd IX, 1 1892), besonders von Hennecke (TU IV, 3 1893) und von Seeberg (in Zahns Forsch. V S. 159 ff., auch eine kürzere Ausgabe, Erlangen 1894). Der letztere hat auch einen trefflichen Kommentar geliefert. Über das Verhältnis des Syrers zum Griechen (Barlaam) ist ein Einverständnis noch nicht erzielt. Die Apologie ist an Antoninus Pius gerichtet (Eusebius hat geirrt, indem er Hadrian nannte; der Irrtum ist wohl aus der Verkürzung der Adresse „Titus Adrianus Antoninus", vielleicht auch aus der Zusammenstellung mit Quadratus entstanden). Die Zeit läßt sich nicht näher bestimmen, da die Behauptung des Hieronymus, Justin habe den Aristides nachgeahmt, so willkürlich und wertlos ist, wie alles, was er über den ihm gänzlich unbekannten Apologeten sagt, und was die Martyrologien dann noch weiter ausgeführt haben. Die Apologie berührt sich mit mehreren altchristlichen Schriften, so mit dem Kerygma Petri, dem Hirten, der Didache, Justin (auch mit der

Schrift des Celsus), namentlich aber mit dem Diognetbrief. Mit dem letzteren besteht ein innerer geistiger und wohl auch formeller Zusammenhang; doch ist die Identität der Verfasser eine kühne Hypothese (s. Krüger in ZwTh 1894 S. 206 ff., früher schon Doulcet und Kihn). Die Benutzung der Apologie in der griechischen Kirche ist höchst spärlich gewesen (Irenäus? s. Harris, The Classical Rev. 1894 Febr. p. 65; Acta Archelai? Routh, Reliq. Sacr. 2. edit. V. p. 92). Die Disposition der Schrift ist durchsichtig. Erst wird der wahre Gottesbegriff dargelegt (c. 1), dann wird gezeigt, wie die Völker entstanden, welche dem Irrtum gefolgt sind und welches der Wahrheit (c. 2 ff.), Die Barbaren werden c. 3—7 geschildert, die Irrtümer der Hellenen c. 8 bis 13 (c. 12 Exkurs über die Ägypter). Den Juden, denen große Vorzüge zuerkannt werden, ist das 14. Kapitel gewidmet. In c. 15—17 werden die Christen, vornehmlich ihr Leben und ihre Sitten, in einer anziehenden und lehrreichen Schilderung vorgestellt, die den urchristlichen Interessenkreis des Verfassers verrät. Auch das, was er vom christlichen Kerygma mitteilt, ist dogmengeschichtlich wichtig; dagegen sind die polemischen Kapitel wenig bedeutend; nur die Abweichung vom vulgären Typus der Apologetik des 2. Jahrhunderts (Fehlen des Weissagungsbeweises, Eigentümlichkeiten in der Wertung des Judentums) ist bemerkenswert.

Bei den Armeniern hat der Name „Aristides" durch die Apologie eine gewisse litterarische Popularität erhalten. Eine Homilie „Zum Ruf des Räubers und zur Antwort des Gekreuzigten" (Lc 23, 42 f.) und ein Fragment aus einem Briefe „an alle Philosophen" ist ihm beigelegt. Die Behauptung ihrer Echtheit (Seeberg, a. a. O.; Zahn, Forsch. V S. 415 ff.) ist durch Pape (TU XII, 2 1894) widerlegt worden; Seeberg hat sich aber nicht für überzeugt erklärt; die Stücke sind antinestorianisch (s. auch TU I, 1, 2 S. 114). Vetter (Tübinger ThQS 1892 S. 529 ff.: Aristidescitate in der armenischen Litteratur) untersucht die Behauptung Kalemkiars, daß Esnik die Apologie des Aristides benutzt hat, und stimmt ihr zu; er erhärtet auch die andere Entdeckung desselben, daß Pseudogregorius Illuminator (= Mesrop, † 441) in seinem Buch Hatsa chapatum den Aristides kennt. Die Mitteilungen, die Conybeare (Guardian 1894 18. Juli) über Aristides in der armenischen Litteratur gegeben hat, zeigen nur aufs neue, daß man in einer gewissen Zeit (c. 5.—7. Jahrh.) in Armenien litterarische Schwindelei mit dem Namen des Aristides und anderen altchristlichen Namen getrieben hat. **A. Harnack.**

Aristo von Pella, Jason und Papiskus' Dialog über Christus. Der Heide Celsus erwähnt zuerst einen christlichen Dialog unter diesem Titel, ohne den Verfasser zu nennen, und spricht verächtlich von den dort gegebenen Schriftauslegungen; Origenes nimmt den Dialog in Schutz (c. Cels. IV, 51 ff), nennt den Verfasser aber auch nicht. Dieser, nämlich Aristo von Pella, ist jedoch gewährleistet durch Maximus Confessor resp. durch Clemens Alex. Maximus schreibt nämlich in seinen Scholien zur mystischen Theologie des Areopagiten (c. 1 p. 17 Corder): *Ἀνέγνων δὲ τοῦτο, Ἑπτὰ οὐρανοὺς καὶ ἐν τῇ συγγεγραμμένῃ Ἀριστίωνι τῷ Πελλαίῳ διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσονος, ἣν κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὸς ἐν ἕκτῳ βιβλίῳ τῶν Ὑποτυπώσεων τὸν Λουκᾶν φησὶν ἀναγράψαι* (die letzten Worte sind anstößig). Der Dialog, *ἐν ᾧ ἀναγέγραπται Χριστιανὸς Ἰουδαίῳ διαλεγόμενος ἀπὸ τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν, καὶ δεικνὸς τὰς περὶ τοῦ Χριστοῦ προφητείας ἐφαρμόζειν τῷ Ἰησοῦ· καὶ τοί γε οὐκ ἀγεννῶς, οὐδ' ἀπρεπῶς τῷ Ἰουδαϊκῷ προσώπῳ τοῦ ἑτέρου ἱσταμένου πρὸς τὸν λόγον* (Origenes), existierte also noch im 7. Jahrh. Eusebius citierte ihn nicht, wohl aber führt er eine Nachricht über den Barkochbakrieg auf Aristo von Pella (h. e. IV, 6, 3) zurück, d. h. doch wohl auf unseren Dialog (aber warum hat er ihn nirgends genannt? stammt etwa auch h. e. III, 5, 3 aus dem Dialog?). Hieronymus übergeht im Katalog natürlich den Aristo, da er ihn bei Eusebius nicht gefunden hat; aber zweimal hat er den Dialog („Altercatio Jasonis et Papisci") in seinen Werken (ohne Verfassernamen) citiert, nämlich zu Ga 3, 13 und Quaest. hebr. libr. Genes. p. 3 (Lagarde). Aus den Citaten folgt, daß Aristo Gen 1, 1 („in principio") auf den Sohn gedeutet hat, also der höheren Christologie huldigte, und daß er Dt 21, 23 in der Übersetzung des Aquila angeführt hat. In dem pseudocyprianischen Brief Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate (Hartel, Opp. Cypr. III p. 119 sq.) übersendet der uns völlig unbekannte Verfasser Namens Celsus („Caecilius", das einige Handschriften bieten, ist wenig glaubwürdig) seine Übersetzung des „praeclarum atque memorabile gloriosumque (opus) Jasonis Hebraei-Christiani et Papisci Alexan-

drini Judaei disceptationis“ dem Vigilius (saec. V?) zur Prüfung und charakterisiert dabei kurz das Werk. So dankenswert diese Charakteristik ist — nur hier erfahren wir, daß der Christ ein Judenchrist war, und daß er den Juden überzeugt und zur Taufe bewegt —, so wenig vermag sie den Verlust der Übersetzung selbst auch nur einigermaßen zu ersetzen. Ohne Wert ist eine verderbte Angabe im Chron. pasch. z. J. 134, wertlos auch das Citat bei Moses von Chorene, und der dem 6. Jahrh. angehörige Traktat Ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μόναχόν τινα hat mit dem alten Traktat nur den Namen „Papiskus“ gemeinsam (s. Mc. Giffert's Ausgabe der jungen Schrift. New-York 1889). Dagegen läßt es sich wahrscheinlich machen, daß nicht nur Tertullian (adv. Judaeos) und Cyprian (Testim.) den zwischen c. 140 und 170 entstandenen Dialog benutzt haben, sondern daß er auch hinter der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani (saec. V.) als Quelle liegt. Freilich ist es schwierig, das Maß der Abhängigkeit der Altercatio vom Dialog zu bestimmen, s. meine Abhandlung in den TU I, 3 S. 1—136; Corssen, die Altercatio Sim. et Theophili, Berlin 1890; Zahn, Forschungen IV S. 308 ff. Außerdem TU I, 1, 2 S. 116 ff. und meine Gesch. d. altchristl. Litt. Bd I (1893) S. 92 ff. die Hypothese von Rasch (Parallelen z. Mt u. Mc i. d. „TU“ Bd X H. 2), der Arist(i)on, der in einer armenischen Bibelhandschrift als Verfasser des längeren Markusschlusses bezeichnet wird, sei Aristo von Pella, ruht auf unhaltbaren Erwägungen.

A. Harnack.

Aristobul, jüdischer Schriftsteller. Litteratur: Die vollständigen Angaben s. bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 765. Besonders wichtig sind die Ausführungen von Hody, De bibliorum textibus 1705; Valkenaer, Diatribe de Aristobulo Judaeo 1806 (ausführliche Auseinandersetzung mit der Kritik Hodys); Grätz, Monatsschr. f. d. Gesch. des Judent. 1878, 49 ff., 97 ff.; Joel, Blicke in die Religionsgeschichte 77 ff.; Schürer, (an Valkenaer sich anlehnend) II 760—65, vgl. II 808—815. Sehr beachtenswert sind die jüngst erschienenen Schriften von Elter, De Aristobulo Judaeo, Academica Bonn 1894/95; H. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895. Über die Philosophie A.s vgl. Gfrörer, Philo II, 71—121.

Über diesen jüdisch-alexandrinischen Schriftsteller sind uns die ältesten Notizen erhalten bei Clemens Alexandrinus Strom. I, 15, 72; I, 22, 50; V, 14, 97; VI, 3, 32, Origenes c. Celsum IV, 51, Anatolius bei Eusebius Hist. eccl. VII, 32, 16—19; Eusebius Praep. evang. VII, 14; VIII, 10; XIII, 12; Chronicon ed. Schöne II, 124 f.; vgl. 2 Mak 1, 10. — Danach soll Aristobul unter Ptolemäus Philometor VI. gelebt haben (Strom. I, 22, 150, Chronicon, vgl. A.s eigene Angabe Praep. XIII, 12, 2, daß er an einen Nachkommen des Ptolemäus Philadelphus schreibe; entgegenstehende Angaben kommen nicht in Betracht). Da auch 2 Mak 1, 10 ein Aristobul als Erzieher eines Ptolemäus und einflußreichstes Mitglied der jüdisch-alexandrinischen Diaspora genannt wird, und der an ihn dort gerichtete Brief unter Philometor geschrieben ist (vgl. den Kommentar von Grimm p. 92), so scheinen Clemens Strom. V, 14, 97 und Eusebius Praep. VIII, 9 f. mit Recht den von ihnen citierten Schriftsteller mit dem Aristobul im 2 Mak zu identifizieren. Die Zeit des Aristobul wäre danach auf 170—150 anzusetzen. Nach Strom. V, 14, 97 schrieb A. *βιβλία ἱκανά*, nach der Chronik widmete er dem Philometor *ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς* (cf. Strom. I, 22, 50 *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα*). Alles was uns von Fragmenten erhalten ist, findet sich beisammen Praep. VIII, 10 u. XIII, 12 (vgl. noch Hist. eccl. VII, 32, 16—19). In den Fragmenten werden zwei Hauptgedanken ausgeführt: 1. daß die heidnischen Schriftsteller ihre Weisheit den Schriften des Moses entlehnt hätten, 2. daß die Anthropomorphismen des alten Testaments nicht wörtlich zu nehmen seien, — die Grundgedanken der jüdisch-alexandrinischen Apologetik. — Es muß jedoch die Frage erhoben werden, ob wir in Aristobul überhaupt eine historische Persönlichkeit zu sehen haben, oder nur eine spätjüdische Fiktion. Neuerdings sind die in dieser Richtung schon von Richard Simon und (unabhängig von diesem) umfassender von dem Engländer Hody geäußerten Bedenken gegen die Existenz eines Aristobul unter Philometor überhaupt, von Willrich (s. o.) in beachtenswerter Weise aufgenommen. Die Hauptbedenken, die Willrich erhoben hat, sind folgende: 1. wenn Mak II, 1, 10 Aristobul als das Haupt der Juden in Ägypten und sogar als aus dem Geschlecht der gesalbten Priester stammend eingeführt wird, so verträgt sich das schlecht mit dem, was wir sonst über den Hohenpriester Onias in Ägypten und sein Geschlecht wissen. 2. Um 170—150 ist ein jüdischer Gelehrter aus Hohenpriestergeschlecht

mit dem griechischen Namen Aristobul und der umfassenden griechischen Bildung undenkbar. 3. Josephus, der doch gerne rühmend die bei den Hellenen angesehenen Stammesgenossen nennt, schweigt von Aristobul, dem Erzieher des Philometor (vgl. schon Hody). 4. ließe sich noch (nach Grätz) hinzufügen, daß unmöglich ein historischer Aristobul in einem Schreiben an einen Ptolemäus, dessen Vorfahren mit dem Spottnamen Philadelphus benannt haben könnte. — Die vorliegende Frage kann nur in einer umfassenden Betrachtung der jüdisch-alexandrinischen Litteratur überhaupt gelöst werden. Aristobul ist nämlich wahrscheinlich schon abhängig von dem Aristeas-Roman über die Entstehung der LXX. Er bringt mit diesem die nachweislich irrtümliche Notiz, daß der Bibliothekar Demetrius Phalereus Veranstalter der Übersetzung unter Ptolemäus Philadelphus gewesen sei Praep. XIII, 12, 2, während dieser nach Hermippus (bei Diogenes Laertius V, 78) gleich nach dem Tode des Ptolemäus Lagi in Ungnade fiel (vgl. Hody, Schürer II, 699, 722). Ebenso weiß er (a. a. O.) mit Ps.-Aristeas von einer Bibelübersetzung vor Philadelphus (vgl. Hody, Willrich p. 165). Auch läßt sich vielleicht die Abhängigkeit A.s von Hecatäus behaupten. Wenigstens hat Schürer II, 810 f. es sehr wahrscheinlich gemacht, daß die kühne orpheische Fälschung, die A. in seiner Schrift bringt (Praepar. XIII, 12, 5 ff.) aus einer größeren vielleicht von Hecatäus angelegten Sammlung von Fälschungen stammt. (Das orpheische Stück findet sich auch bei Ps. Justin de monarchia 2, cohortatio ad Graec. 15, in einer zweiten und älteren Rezension, so daß also auch hieraus hervorgeht, daß A. nicht der Erfinder der orpheischen Verse war, sondern diese bereits vorgefunden hat, bei Clem. Strom. V, 14, 123—27 = Praepar. XIII, 33, 50—54 in einer aus beiden gemischten Form, vgl. die eingehende Untersuchung über dieses orpheische Fragment bei Elter 153 ff.). Auch die gefälschten Verse über die Heiligung des siebenten Tages, welche Eusebius aus Aristobul XIII. 12, 13—16 citiert (vgl. Strom. V, 14, 10 f., Praep. XIII, 13, 34) stammen vielleicht aus demselben Sammelwerk von Fälschungen. Wir erhalten somit die Reihenfolge Hecatäus-Aristeas-Aristobul. Hat nun Willrich mit seinem Zeitansatz für Hecatäus (cr. 100 a. C.) recht (vgl. Wellhausens zustimmendes Urteil GgA 1895 Dezbr.), so rückt Aristobul weit unter die für ihn angenommene Zeit hinunter, und der als Erzieher des Ptolemäus Philometor um 150 lebende Schriftsteller Aristobul wäre eine jüdische Fiktion. Eine jüdische Erfindung wäre dann freilich auch 2 Mak 1, 10. Aber in diesen dem zweiten Makkabäerbuch vorangestellten Briefen, welche mit dem auf das Werk Jasons von Cyrene zurückgehenden Hauptteil des Buches nichts zu thun haben, steht des Fabelhaften und Ungereimten so viel, daß jene Annahme nicht unmöglich erscheint. — Ob man nun erst den Erzieher des Philometor und dann den apologetischen Schriftsteller erfunden hat, oder ob das Umgekehrte der Fall ist, mag dahin gestellt bleiben. Über die Zeit des Aristobul läßt sich nichts bestimmtes ausmachen. Willrich a. a. O. setzt ihn in die philonische Zeit. Eine Grenzbestimmung bietet 2 Mak. Trotz allen Scharfsinns, der dort aufgeboten ist, ist die Kritik von Elter, derzufolge Aristobul in die Zeit zwischen Clemens und Eusebius hinaufgerückt wird, von einer absoluten Willkür.

Über die Philosophie des A. läßt sich wenig sagen. Er beruft sich besonders auf die peripatetischen Lehren (Eus. Pr. XIII, 12, 10—11 = VII, 14). Seine Philosophie ist soweit wir überhaupt urteilen können, eine eklektische, sich vielfach mit den Gedanken Philos berührende Popularphilosophie (Gfrörer). **Bousset.**

Arkadius, 383—408. — In den zeitgeschichtlichen Quellen (Zosim., Philost., Sokrat., Sozom., Chrysost., u. s. w.) tritt die Persönlichkeit des Kaisers, den thatsächlichen Verhältnissen entsprechend, ganz zurück. Über die Münzen s. Eckhel, Doctrina numm. VIII, 2 p. 168 ff. Zu vgl. Sievers, Studien zur Geschichte der röm. Kaiser u. s. w., Berl. 1870, S. 335 ff.; Güldenpenning, Geschichte des oströmischen Reiches unter den Kaisern Arcadius und Theodosius II., Halle 1885; O. Seeck, Arkadios (Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft II 1137 ff.). Zur Veranschaulichung der Verhältnisse in Konstantinopel leisten gute Dienste Unger, Quellen zur byzantinischen Kunstgeschichte I, Wien 1878 (Quellenschriften zur Kunstgeschichte XII), Aimé Puech, St. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps, Paris 1891.

Der oströmische Kaiser Flavius Arkadius ist um 377 als ältester Sohn des Kaisers Theodosius und der Aelia Flaccilla (ihre Religiosität Theodor. H. E. V, 19; Münzen mit Monogramm Christi Cohen, Descript. hist. des monnaies, Paris 1862, VI, 462 ff. Taf. 16) geboren. In Konstantinopel wuchs er auf, in den weltlichen Wissenschaften durch den berühmten heidnischen Sophisten Themistius, in der christlichen Re-

ligion durch den Diakon und spätern Asketen Arsenius (Cedren. I 573 ed. Bonn.; Zonaras XIII c. 19 mit viel Märchenhaftem) unterwiesen. Erst sechsjährig empfing er die Würde eines Augustus (383) und ein Jahr nachher das Konsulat, und als Theodosius 394 zur Niederwerfung des Usurpators Eugenius nach Westen aufbrach, führte er unter Leitung Rufins die Stellvertretung. Der unerwartete Tod des Kaisers am 17. Januar 395 in Mailand verschaffte dem 18jährigen Jünglinge die volle Souveränität im Ostreiche.

Von Natur gutmütig und weich (Sokrat. VI, 23: *ἀνὴρ πρᾶος καὶ ἡσύχιος*) und schon in seinem apathischen Äußern, insbesondere in seinen müden Augen (Philostorg. XI, 3) Energielosigkeit und geistige Beschränktheit (Zosim., doch nicht ohne Übertreibung, V, 14: *ἐσχάτως ἀνόητος ὤν*, V, 24: *ἐσχάτως ἀνοηταίνων*) bekundend, ist er bis an sein Lebensende das fast willenlose Werkzeug derjenigen gewesen, die sich sein Vertrauen zu sichern wußten, zuerst des schon von Theodosius an seine Seite gestellten klugen, redegewandten und rücksichtslosen Präfekten Rufinus, eines Galliers, dann nach dessen durch Stilicho, wie es scheint, eingeleiteter Ermordung (395) des verworfenen, aus niedersten Verhältnissen durch Schlauheit und Gewissenlosigkeit emporgekommenen Eunuchen Eutropius, der mit dem Namen des rechtlichen Herrschers seine selbstsüchtigen Schandthaten deckte (Philost. XI, 5 ironisch: *πατὴρ ὁ Εὐνοῦχος βασιλέως*, Zosim. V, 18 scharf: *ὁ δὲ κυριεύων Ἀρκαδίου καθάπερ βοσκήματος*) und schließlich alle obern Gewalten in seiner Hand vereinigte bis zu seinem Sturze 399. Mit Eutropius oder gegen ihn ging endlich der Einfluß der durch Vermittelung desselben ihm vermählten Halbbarbarin Eudokia, der Tochter des fränkischen Comes Bauto, die mit Schönheit ränkevolle Klugheit und Unternehmungskraft (Philost. XI, 6: *βαρβαρικὸν θράσος*) verband. Über ihre eheliche Treue bestanden Zweifel (Zosim. V, 18), doch beruhten diese wahrscheinlich nur auf Klatsch. In der Geschichte des Chrysostomus (s. d. A.) tritt ihr Wille am kräftigsten hervor, zugleich aber auch die Unselbstständigkeit des Gatten.

Es entsprach den Herrschaftszwecken des Eutropius, daß er den Kaiser in ein von Luxus und Ceremoniell überladenes Palastleben bannte und damit der Öffentlichkeit und der Kenntnis und den Interessen derselben entzog (vgl. Synesius, *περὶ βασιλείας*). Damit gewann das byzantinische Kaisertum den orientalischen Charakter, der auch in der Folgezeit eine seiner Eigenarten bezeichnet. Die Frömmigkeit des Arkadius war eine aufrichtige und entsprach nach Form und Inhalt derjenigen der griechischen Orthodoxie. Mit Devotion verehrte er die Reliquien der Märtyrer und Heiligen und gab ihr öffentlich Ausdruck; so bei der Einholung des Leichnams Samuels (Chron. Pasch. a. 406) und bei der großen Reliquienprozession nach der Kirche des hl. Thomas in der Nähe von Konstantinopel (Chrysost. Hom. III Migne LXIII 475 ff.). Kirche und Staat, vor allem die Residenz von Ketzerei und Ketzern rein zu halten, war sein unausgesetztes Streben. Noch vor seiner Alleinherrschaft untersagte er den Häretikern Gottesdienst, Unterricht und Organisation (Cod. Theod. XVI, 5, 24 a. 394); im folgenden Jahre wurden alle denselben früher etwa bewilligten Erleichterungen zurückgezogen (XVI, 5, 25) und an den Prokonsul von Asia die Information gegeben: haereticorum vocabulo continentur, qui vel levi argumento a judicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare (XVI, 5, 28 a. 395). Es mußten Nachforschungen angestellt werden, ob in der kaiserlichen Kanzlei, unter den Feldjägern (agentes in rebus) und den Hofbeamten sich Ketzer befinden (XVI, 5, 29). Insbesondere richteten sich seine Maßregeln gegen die Eunomianer, Apollinarier und Montanisten (a. a. O. l. 25. 30 ff.). In engem Zusammenhange damit steht sein Vorgehen gegen den Götterglauben, der trotz der Bemühungen Konstantins, der neuen Hauptstadt am Bosporus einen entschieden christlichen Charakter zu geben (Euseb. V. C. III 48), daselbst noch zahlreiche Anhänger zählte, welche zur Aufrechterhaltung der künstlerischen und wissenschaftlichen Blüte Konstantinopels zum Teil unentbehrlich waren, von den übrigen Teilen des Reiches nicht zu reden. Nachdem schon 397 in Syrien das Material zerstörter Tempel für Ausbesserung oder Einrichtung fiskalischer Straßen, Brücken, Wasserleitungen und Mauern angewiesen war (Cod. Theod. XV, 1, 36), erfolgte 399 an den Präfectus Orientis der summarische Befehl, alle ländlichen Heiligtümer (si qua in agris templa sunt) ohne Aufsehen (sine turba ac tumultu) zu zerstören (a. a. O. XVI, 10, 16). In diesem Vernichtungskampfe ging Chrysostomus Hand in Hand mit dem Kaiser (Theodor. H. E. V, 29). Vielleicht das bedeutsamste Ereignis in diesen Vorgängen war der Fall des Marneion und sieben anderer Tempel in Gaza im Jahre

401 (vgl. den anziehenden Bericht bei Marcus, Vita Porphyrii, Ausgabe von Haupt, Berlin 1875, neuestens Leipzig, Teubner 1896; dazu Dräseke, Gesammelte patrist. Untersuchungen, Leipzig 1889, S. 208 ff.). Dennoch läßt sich nicht sagen, daß der Hellenismus unter Arkadius besonders empfindlich getroffen worden sei; im Vergleich zu der Religionspolitik Theodosius d. Gr. ist sogar ein Nachlassen bemerkbar (vgl. zu diesem Gegenstande Vict. Schultze, Gesch. des Unterganges d. griech. römischen Heident. I, Jena 1887, S. 353 ff., u. II, 1892 a. versch. Oo.). Auffallend wohlwollend stellte sich die kaiserliche Religionspolitik zu den Juden, wodurch die Annahme nahegelegt wird, daß dieselben durch klingende Leistungen den Eutropius zu gewinnen verstanden haben. So wurde den Juden eine der bischöflichen Jurisdiktion ähnliche Gerichtsbarkeit und das Asylrecht, gleichfalls nach Analogie des kirchlichen Asylrechts, zugewilligt (Cod. Theod. II, 1, 10; IX, 45, 2 u. sonst; vgl. Grätz, Geschichte der Juden, 2. A., IV, 387 f.). Letzteres Privilegium mußte um so mehr befremden, da Eutropius aus politischen und persönlichen Gründen das Asylrecht der Kirche eingeschränkt hatte (nicht aufgehoben, wie Sokrat. V, 15 angenommen wird; Zosim. V, 18 weiß nicht einmal etwas von einer Einschränkung).

Aufstände im Innern, Einfälle von Barbaren und infolge davon Verödung und Elend in raschem Wachstum haben die Regierungszeit des schwachen Herrschers zu einem trüben Abschnitte der byzantinischen Geschichte gestaltet, der aber nicht einseitig nach den unfreundlichen oder gar feindseligen heidnischen Quellen (bes. Eunapius und Zosimus) beurteilt sein will. In der Verwaltung ist eine ganze Reihe von Reformen dekretiert, und auch sonst fehlt es nicht an erfreulichen Maßregeln und Erscheinungen. Zu den bereits vorhandenen kirchlichen und theologischen Spannungen kündigten sich neue an, die Kämpfe zwischen Alexandrinern und Antiochenern. Arkadius erlebte sie nicht mehr; noch in den letzten Wirren des Chrysostomusstreites starb er am 1. Mai 408 in einem Alter von 31 Jahren. Noch kurz vorher hatte seine Errettung beim Einsturz eines großen Gebäudes in der Nähe der Acacius-Kapelle, als er diese besuchte, ihn in den Ruf besonderer Gottgeliebtheit gebracht (Sokrat. VI, 23). Wie seine Gattin wurde er in der Apostelkirche bestattet. **Victor Schultze.**

Arkandisciplin. — Litteratur: Is. Casaubonus, De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI (Genf 1654); Joh. Dalläus, De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae nomine circumferuntur (Genf 1666) I, 142; G. Th. Meier, De recondita veteris ecclesiae theologia (Helmst. 1670); E. v. Schelstrate (Katholik), Antiquitas illustrata circa concilia generalia et provincialia u. s. w. (Antw. 1678) und Commentatio de s. Antiocheno concilio (Antw. 1681); W. Ern. Tentzel, Exercitationes selectae in duas partes distributae: quarum . . posteriori disc. arcani in apricum producitur (Leipz. u. Frankf. 1692; hier sind abgedruckt Tentzels Dissertatio de disciplina arcani [1683], Schelstrates Dissertatio apologetica: De disciplina arcani contra disput. E. Tentz. [1685] und Tentzels Gegenschrift Animadversiones); Jos. Bingham, Origenes sive antiquitates ecclesiasticae (vertit Grischovius Bd X K. 5 oder Bd IV S. 119 ff.); L. Mosheim, Commentatio de rebus Christianis ante Const. M. S. 305 ff. (Helmst. 1754); Frommann, De disciplina arcani, quae in vetere ecclesia christiana obtinuisse fertur (Jena 1833); R. Rothe, De disciplinae arcani origine (Heidelb. 1841) und PRE[1] I, S. 474 ff.; Credner, Jenaer allg. Literaturzeitung 1844 S. 653 ff.; Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter S. 1—66 (Erlangen 1854); G. v. Zezschwitz, System der Katechetik. Bd I Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte S. 154—209, (Leipzig 1863) und PRE[2] I, S. 638—645; N. Bonwetsch, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisciplin ZhTh XLIII (1873) S. 203—299 (hier auch die sonstige Litteratur); Th. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche ZkWL I, S. 315 ff.; E. Bratke, Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen ThStK 1887 S. 647—708; E. Hatch, Griechentum u. Christentum, deutsch von Preuschen, Freib., S. 210—229; H. Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche (Theol. Abhandlungen Weizsäcker gewidmet, Freib. 1892, S. 66—76); G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Gött. 1894; G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896.

Unter Arkandisciplin versteht man seit Dalläus, welcher diese Bezeichnung zuerst gebraucht zu haben scheint, und G. Th. Meier das besonders im 4. und 5. Jahrhundert beobachtete geheimnisvolle Schweigen (fides silentii), über Form und Gestalt der Akte, in welchen sich die Einführung in die Kirche als Einweihung in Mysterien vollzog. Taufe und Abendmahl bildeten den Kern dieser Mysterien, daneben besonders das Taufbekenntnis und das Vater Unser, sofern ihre Überlieferung einen wesentlichen Bestand-

teil der Initiation ausmachte. Zufolge der Arkandisciplin wurden nach der allen zugänglichen Predigt beim Beginn der sog. missa fidelium alle Uneingeweihten aus dem Gottesdienst ausgewiesen durch den Ruf der Diakonen: *Μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις τῶν ἑτεροδόξων* (Const. app. 8, 12).

Die Arkandisciplin ist dadurch ein Gegenstand der konfessionellen Polemik geworden, daß man von römischer Seite durch die Berufung auf sie der Beibringung eines geschichtlichen Nachweises für behauptete apostolische Traditionen überhoben zu sein hoffte. In der von Christus eingesetzten und schon von den Aposteln geübten Arkandisciplin sei es begründet — so bemühte sich nach dem gelegentlichen Vorgang Bellarmins der Jesuit Emanuel von Schelstrate zu beweisen —, daß die römische Sakramentslehre, insbesondere die Transsubstantiationslehre (aber auch die Bilder- und Heiligenverehrung u. a.), in der ältesten Kirche nicht vorgetragen werde. Gegen Schelstrate lieferte schon W. E. Tentzel den überzeugenden Nachweis, daß die Kirche bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nichts von geheimzuhaltenden christlichen Mysterien gewußt hat. Haben dennoch katholische Gelehrte bis auf die Gegenwart die Position Schelstrates zu halten gesucht (so Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1826; Hefele in Wetzers und Weltes, Kirchenlexikon I[1], 396; Wandinger, ebd.[2] I, 1234 ff.; Peters in Kraus, RE d. chr. Alt. I, 74 ff. u. a.), so giebt doch gegen sie schon jene eingehende und unbefangene Darlegung des Taufvollzugs und der eucharistischen Feier bei Justin Apol. I, 61. 66. 67 den entscheidenden Beweis. Der aus innerer Notwendigkeit wie durch die äußere Lage der Kirche sich ergebende Ausschluß Ungetaufter vom Abendmahl (vgl. dafür nunmehr auch Didache 9, 5 *μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος· μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί*) involviert noch keinen Mysteriencharakter des Kultus, und — wie schon Tentzel überzeugend dargethan — auch die durch die Arkandisciplin herbeigeführte Geheimhaltung betraf nicht unmittelbar das Dogma, sondern die Symbole und den Vollzug.

Herrscht hierin auf protestantischer Seite Einverständnis, so hat dagegen auch hier die Frage nach Ursprung und Wesen der Arkandisciplin nicht einhellige Beantwortung gefunden. Auf Einwirkung der heidnischen Mysterien und pädagogische Anlehnung an ihre Formen hat Isaak Casaubonus das Aufkommen der Arkandisciplin zurückgeführt, und die protestantischen Gelehrten der nächsten Zeit (auch Tentzel und Bingham) sind ihm darin gefolgt. Nachdem die Folgezeit die bewußte Accommodation an die Mysterien zumeist einseitig betont, zum Teil aber auch überhaupt verneint hatte, suchte Frommann ihre Wurzeln gleichzeitig in einer Nachahmung der jüdischen Proselytenpraxis und dem Einfluß der heidnischen Mysterien; er vermied dabei nicht eine Vermengung der Arkandisciplin mit der alexandrinischen Geheimgnosis, obgleich schon Lor. Mosheim auf bestimmte Unterscheidung beider gedrungen hatte. Dagegen wußte R. Rothe auf den engen Zusammenhang der Arkandisciplin mit dem altkirchlichen Katechumenat hinzuweisen: ihr Entstehungsgrund die herrschend werdende Betonung der Lehre mit ihrer Folge, der teilweisen Zulassung der Katechumenen zum Gottesdienst. Sah Credners scharfsinnige Kritik Rothes die Arkandisciplin wesentlich in der aus der dogmatisch-mystischen Auffassung des Abendmahls resultierenden Zweiteiligkeit des Kultus — er verlegte sie daher schon in die apostolische Zeit —, so hat Th. Harnack in eindringenderem Verständnis das Wesen der Arkandisciplin in einer systematischen Umbildung des Gottesdienstes zur Mysterienform erkannt, in der die beginnende Vergesetzlichung der Kirche und der in ihr aufkeimende hierarchische Geist zur Ausprägung gelange. Ihm habe ich mich in meiner Jugendarbeit angeschlossen, die, wie es H. Holtzmann präziser formuliert hat, dem Nachweis galt, „daß sich die Begriffe und Formen des Mysterienkultus in dem gleichen Maß in der Kirche einstellen, wie die letztere sich hierarchisch organisiert und in dem mystisch-theurgischen Handeln des Priesters das Geheimnis ihrer Kraft findet". Dagegen lenkte v. Zezschwitz wieder mehr in die Bahnen Rothes zurück. Er betont (vgl. PRE[2] I, 644 f.), daß zunächst „aus dem thatsächlichen Stande der Verfolgung durch die heidnische Weltmacht" die Abgeschlossenheit des Kultus wie die fides silentii für die Kirche des 2. Jahrh. sich ergeben habe. „Soweit aber einzelne Gegenstände erstmalig als fides silentii befohlen auftreten, sind es solche, die mit Katechumenatshandlungen d. h. mit der Verpflichtung derer zusammenhängen, die sich bewußtermaßen im Stande der allmählichen Einführung in die christlichen Geheimnisse befanden. Als dann die veränderten Zeitverhältnisse es ermöglichten, eine allmähliche Einführung schon

durch den Predigtgenuß gedeckt zu sehen, der den Katechumenen .. als ihr Maß (auditores) kirchlicher Gemeinschaftsbethätigung befohlen war, so wurde die Einführung in die für höher geachteten christlichen Geheimnisse nicht nur einer letzten Reifestufe (competentes, electi) vorbehalten, sondern der Teil des Gottesdienstes, in dem das spezifische Heilsleben der Gemeinde in dieser auf operativen Kultus gerichteten Epoche erkannt wurde, zugleich auch vor allen Uneingeweihten abgeschlossen gehalten. Für die öffentlichen und allen zugänglichen Religionsvorträge aber ergab es sich dann als selbstverständliche Konsequenz, jede auf das letztere Gebiet des gottesdienstlichen Lebens bezüglichen Mitteilungen in ihnen zu vermeiden". Demnach habe sich die kirchliche Arkandisciplin „Hand in Hand mit der Ausbildung des kirchlichen Katechumenats entwickelt", „wie es mit der Blüteperiode des letzteren zugleich erlischt". Doch räumt v. Zezschwitz ein, daß sie ihre „inneren Motive .. nicht nur aus diesem selbst, sondern aus der gleichzeitig zu beobachtenden Neigung schöpft, am christlichen Kultus das Moment der operativen Latrie . . vor dem der Heilswirkung durch das Wort und des Heilsstandes des Glaubens für sich zu betonen". — Gegen v. Zezschwitz muß ich aber daran festhalten, daß nicht die äußere Lage der Kirche und pädagogische Rücksichtnahme auf die Katechumenen die Arkandisciplin hervorgerufen haben, sondern eine prinzipielle, ihr selbst freilich unbewußte, Annäherung der Kirche an die in den Mysterien waltenden Ideen. Dieselbe Anschauungsweise, welche eine Gemeinschaft mit Gott entweder erst durch Vergöttlichung in zukünftiger Aphtharsie erwartete oder nur durch Weihehandlungen vermittelt sein ließ, führte ebenso zur Herausbildung einer substantiell von der Laienwelt unterschiedenen, durch Weiheakte göttliche Wesenheit in diese überleitenden Hierarchie, wie zu einer Umgestaltung des Gottesdienstes in eine in Symbolen und symbolischen Handlungen Göttliches dinglich in sich schließenden Mysterienfeier und der auf lebendigen Glauben abzielenden Pädagogie in eine zu mystischer Einheit mit Gott hinleitende Mystagogie. — Mit Recht hat daher Anrich die Arkandisciplin als ein Stück der Ethnisierung der Kirche behandelt, eine großkirchliche Analogie jenes Systems wirkungskräftiger Weihen bei den Gnostikern und der von dem Mysterienwesen ohne absichtliche Accomodation beeinflußten Theologie eines Clemens von Alexandrien (über diesen auch Bratke) und Origenes. Auch in der katholischen Großkirche gewinnt die Überzeugung die Herrschaft, daß die Gottesgemeinschaft wie durch die Anerkennung des kirchlichen Dogmas bedingt, so durch einen Komplex von Mysterien, in welchen jenes Dogma seine Ausprägung gefunden, vermittelt sei. Daher dann die Forderung der fides silentii für diese Mysterien.

Das Aufkommen der Arkandisciplin ist zeitlich schwer genau zu bestimmen. Dalläus setzte es in das 3. Jahrhundert, aber Tentzel, Meier u. a. glaubten doch schon das Ende des zweiten als die Zeit des ersten Beginnens einräumen zu müssen, und diese Ansicht ward die herrschende. Trotz starker Bedenken (vgl. S. 237. 299) hatte auch ich nicht den Mut mit ihr zu brechen. Aber Zahn S. 326 hat gezeigt, wie frühestens im 3. Jahrhundert von Anfängen der Arkandisciplin geredet werden darf, und Anrich (es „müssen ihre Wurzeln in beträchtlich höhere Zeit [als das 4. Jahrh.] hinaufreichen") und Kattenbusch (Konfessionskunde I, S. 393 „vielleicht schon seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrh.") stimmen ihm bei. Wenn Irenäus, Adv. haer. III, 4, 1. 2 eine nur mündliche Tradition des Taufbekenntnisses fordert, so geschieht dies nicht, um es vor Profanation durch Uneingeweihte zu schützen, sondern damit es, in das Gedächtnis eingeschrieben, innerlicher Besitz werde (Zahn S. 317; Kattenbusch, D. apostol. Symbol, Leipz. 1894, I S. 39). Tertullian redet zwar von der fides silentii, welche alle Mysterien, also doch wohl auch die verleumdeten christlichen schütze (cum vel ex forma omnibus mysteriis silentii fides debeatur Apol. 7. I S. 138 ed. Öhler, und ebenso Ad nat. I, 7. I S. 316), aber er thut es vom Standpunkt des Gegners aus (Meier S. 17; Zahn S. 316; Anrich S. 109); über Taufe und Abendmahl als Mysterien ängstliches Schweigen zu beobachten liegt ihm fern, obschon er schwerlich sagt De orat. 24, Paulus habe AG 27, 35 vor allen Schiffsgenossen das Abendmahl gefeiert. Wo Hippolyt im Danielkommentar I, 16. 18 und anderwärts von der Taufe redet, blickt keinerlei Pflicht des Schweigens durch. Bei Origenes begegnen freilich einigemale die Formeln ἴσασιν μεμυημένοι u. s. w., aber auch sie beweisen an und für sich noch nicht die Arkandisciplin, und Anrich betont mit Recht die Schwierigkeit zu entscheiden, inwieweit des Origenes Aussagen „von seinen eigenen Anschauungen bedingt sind, und inwieweit sie das allgemeine kirchliche Bewußtsein und den kirchlichen Sprachgebrauch wiedergeben". C. Cels. III, 59—61 redet Origenes die Mysteriensprache im Anschluß an die Schrift seines Gegners, indem er dabei nicht Kultusakte, sondern die

nur „den Getauften und bereits Glaubenden vorzutragenden Lehren“ im Auge hat (Zahn a. a. O.). Wenn er aber In Levit. hom. 9, 10 (IX, 364 Lomm.) bemerkt, novit qui mysteriis imbutus est et carnem et sanguinem verbi dei, so hat er die Geheimnisse der Gnosis im Auge (vgl. Anrich S. 129 A. 2). Sein Hinweis auf die ängstliche Besorgnis, etwas vom geweihten Brot des Abendmahls fallen zu lassen (nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo suscipitis corpus domini, cum omni cautela et veneratione servatis, . . ne consecrati muneris aliquid dilabatur. In Exod. hom. 13, 3. IX, 156), dient der Warnung vor dem unachtsamen Hören des Wortes (Zahn S. 316); und auch In Levit. hom. 13, 3 (IX, 403) si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis etc. ist nicht beweisend (vgl. Ser. comm. in Matth. § 85. 86 (IV, 416 ff.). Noch in der Auseinandersetzung des Methodius mit Origenes über Mt 7, 6 wird diese Stelle nicht auf eine kultische Akte betreffende Verpflichtung gedeutet (Photius, Bibliotheca 235 S. 301 f.), auch sind nicht solche Akte *τῶν ἡμετέρων . . τὰ ὄργια μυστηρίων, . . τῶν . . μυσταγωγηθέντων αἱ τελεταί*, von denen er Sympos. S. 145 ed. Allat. redet.

Läßt sich somit über eine Geltung der Arkandisciplin im 3. Jahrh. nichts Bestimmtes sagen, so steht diese dagegen im 4. und 5. Jahrh. in voller Blüte, offenbar im Zusammenhang mit dem Einströmen der Massen in die Kirche. Charakteristisch ist vor allem das häufige Unterbrechen des Vortrags mit *ἴσασιν μεμυημένοι, μυσταγωγούμενοι* u. s. w., so besonders bei Chrysostomus (z. B. zu Jo 19, 35 [hom. 85 MSG 59, 459] *ἴσασιν οἱ μυσταγωγούμενοι, δι' ὕδατος μὲν ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι· ἐντεῦθεν ἀρχὴν λαμβάνει τὰ μυστήρια*), aber auch norunt fideles bei Augustin und den anderen Abendländern. — Ferner ist der Sprachgebrauch der Mysterien nun in die Kirche herübergenommen worden. Die Taufe, wie der für sie vorbereitende Unterricht heißen nunmehr *μύησις, μυεῖσθαι* und *κατηχεῖσθαι* werden Wechselbegriffe, *σφραγίζειν* bedeutet das Bezeichnen mit dem Kreuz wie das Taufen selbst, die Taufe wird nun nicht nur wie schon früher *σφραγίς*, sondern *σφραγὶς τῆς μυστικῆς τελειότητος* genannt, auch *μυστικὸς καθαρμὸς καὶ καθάρσιον*, das Abendmahl ist *τελετή, ἡ ἱερὰ τελετή, ἡ μυστηρίων τελετή, φρικωδεστάτη τελετή*, auch *τελετῶν τελετή*, noch häufiger *τὸ μυστήριον* oder *τὰ μυστήρια*. Chrysostomus redet von einem *κρατὴρ τῆς μυσταγωγίας*, von dem Abendmahl als *ἱερὰ μυσταγωγία* und *τὰ μυστικὰ δῶρα*. Dem *μυσταγωγεῖσθαι* als der Sakramente teilhaftig werden entspricht das *ἐξορχεῖσθαι* als das Verraten der Mysterien. Sehr häufig ist *ἐπόπτης*, ebenso *τὰ σύμβολα* von den Elementen des Abendmahls; *ἱερὰ ταμεῖα* bezeichnet den den Frauen unzugänglichen Teil der Kirche. Bei manchen Ausdrücken dürfte es unentschieden bleiben, wie weit eine Einwirkung des Sprachgebrauchs der Mysterien statt hat.

Bezeichnend für die Arkandisciplin und ebenso ihren Zusammenhang mit den heidnischen Mysterien bekundend, als gegen ihre Herleitung aus pädagogischen Rücksichten beweisend, ist, daß nicht das Dogma und die sakramentliche Gabe unmittelbar Objekt des Geheimnisses war, sondern die Elemente und der rituelle Vollzug. Als instruktivster Beleg kann hierfür Theodorets Dialog (II) Inconfusus dienen. Dort sagt (IV, 126 Schulze) der Orthodoxe, gefragt, wie er die Gabe nenne, welche vor der Epiklese des Priesters dargebracht werde: *οὐ χρὴ σαφῶς εἰπεῖν· εἰκὸς γάρ τινας ἀμυήτους παρεῖναι*, und wagt nur den Ausdruck *τὴν ἐκ τοιῶνδε σπερμάτων τροφήν*, ebenso wie er den Becher umschreibt *κοινὸν καὶ τοῦτο ὄνομα πόματος εἶδος σημαῖνον*. Dagegen bemerkt der Gegner unbefangen: *τὰ σύμβολα τοῦ δεσποτικοῦ σώματός τε καὶ αἵματος*, und *τὸ μυστικὸν σύμβολον τὴν προτέραν ἀμείβει προσηγορίαν· οὐκέτι γὰρ ὀνομάζεται ὅπερ πρότερον ἐπικαλεῖτο, ἀλλὰ σῶμα προσαγορεύεται*. Für das Abendland illustriert z. B. Augustin zu Jo 6 De verb. dom. sermo 46. Natürlich galt es in erster Stelle die Handlung und die „mystischen Symbole“ selbst den Augen Uneingeweihter zu entziehen. Daher die Ausweisung der Nichtgetauften vor der missa fidelium (s. o.) und die Bewachung der Thüren durch die Ostiarien. Chrysostomus klagt darüber, daß auch heidnische Soldaten (*στρατιώτας ὧν ἔνιοι ἀμύητοι ἦσαν*) bei einem Tumult die geweihten Elemente erblickt hätten (MSG 52, 533). — Taufe und Abendmahl waren der eigentlichste Gegenstand der Arkandisciplin, vgl. Augustin zu Ps 103 Quid est quod occultum est et non publicum in ecclesia? sacramentum baptismi, sacramentum eucharistiae. Namentlich über die Taufe in thatsächlicher Unkenntnis zu erhalten, war natürlich unmöglich, aber durch das prinzipiell gewahrte Schweigen sollte der Eindruck des Mysteriums erzielt werden; daher auch in betreff der Taufe z. B. Chrysost. hom. 40 zu 1 Ko 15, 22 MSG 61, 348 *σαφῶς . . εἰπεῖν οὐ*

τολμῶ . . διὰ τοὺς ἀμυήτους. Hatte bei der Taufe das Symbolum seine offizielle Stellung, so beim Abendmahl das Vater Unser; der Charakter von Arkanstücken war damit für beide gegeben. Sozomenos trägt daher Bedenken, das Nicänum mitzuteilen, weil sein Buch Uneingeweihten in die Hände fallen könnte I, 20: *οὐ γὰρ ἀπεικὸς καὶ τῶν ἀμυήτων τινὰς τῇδε τῇ βίβλῳ ἐντυχεῖν*; vgl. Ambrosius De Cain et Abel I, 9 § 37: cave ne incaute symboli vel dominicae orationis divulges mysterium. Nicht schulmäßig sondern kultisch ward es überliefert. Das Gegenstück zum Bekenntnis des Täuflings bildete die Abrenuntiation, auch sie daher geheim gehalten, Basil. De spir. s. c. 27 § 66 *ἐκ ποίας ἐστὶ γραφῆς; οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν ἐν . . σιγῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν, καλῶς ἐκεῖνο δεδιδαγμένοι τῶν μυστηρίων τὸ σεμνὸν σιωπῇ διασώζεσθαι*; was an vorausgehenden und nachfolgenden Akten zur Taufe gehörte, nahm mit Notwendigkeit an der Geheimhaltung teil. So sagt in betreff der Unction Innocenz I ad Decent.: verba dicere non possum, ne magis prodere videar quam consulere. Bei dem erstmaligen Hinzutritt zur Eucharistie wird das Vater Unser zum erstenmal gesprochen: es ist nun das Gebet der Eingeweihten geworden, Theodoret Haer. fab. c. 28 *ταύτην τὴν προσευχὴν οὐ τοὺς ἀμυήτους, ἀλλὰ τοὺς μυσταγωγουμένους διδάσκομεν.* Die Eucharistie selbst aber bezeichnet den Zielpunkt der ganzen Mystagogie, sie ist das Mysterium im eigentlichen Sinn; vgl. Chrys. hom. 44 in Matth. *ἐν τοῖς μυστηρίοις καὶ ἐν τῷ βαπτίσματι.* Hieß die Taufe *τελείωσις* (Suicer II, 1216), so das Abendmahl *τὸ τέλειον* Conc. Anc. Can. 4. Nach Basilius De spir. s. 27 § 66 scheint es, als ob Dogmen Objekt eines besonderen Geheimnisses wären, aber thatsächlich traf dies nur insofern zu, als die Kirche überhaupt als Besitzerin wunderbarer Geheimnisse erscheinen wollte. Des Näheren haftete dem trinitarischen Dogma der mysteriöse Charakter nur durch seine Beziehung zur heiligen Initiationsformel des Taufsymbols an (vgl. Kyr. Cat. VI, 29 mit V, 12). Eine Geheimhaltung dieses Dogmas war nicht nur unmöglich, sie war auch nicht beabsichtigt. Aber obschon des Symbols Inhalt gerade in der Blütezeit der Arkandisciplin niedergeschrieben wurde, das Vater Unser erläutert, über die liturgischen Formen von Taufe und Abendmahl Aufzeichnungen gemacht wurden, so ward doch absichtlich die Fiktion in ernster Weise aufrecht erhalten, hier sakrosankte Geheimnisse vor der Kenntnis durch Uneingeweihte und darum Unwürdige (Kyr., Procat. 12) bewahren zu müssen. In dieser Form kam das Bewußtsein der Kirche um den Besitz von den heidnischen analogen, aber ihnen gegenüber die Wahrheit repräsentierenden Mysterien zum Ausdruck und ihre Pädagogie ward zur Mystagogie.

Bekundet sich somit in der Arkandisciplin eine bestimmte Auffassung des Wesens und der Aufgabe der Kirche, so kann das durch das Schwinden des Katechumenats im 6. Jahrh. bedingte Aufhören der Arkandisciplin nur ein Aufhören gewisser Erscheinungsformen sein. Zwar nur wie eine Versteinerung bleibt auch ferner in der griechischen Liturgie die Form der Katechumenen-Entlassung mit dem Ruf nach Bewachung der Thüren. Aber ZhTh S. 295 ff. habe ich zu zeigen versucht, daß der leitende Gedanke der Arkandisciplin fortlebe, indem der Kultus der griechischen Kirche jetzt erst sich zu einem mystisch-allegorischen Drama voll ausgestaltete, und auch im Abendland theurgisches priesterliches Wirken den Gottesdienst beherrscht, sein Mittelpunkt das Meßopfer, dessen Inhalt Arkana für die Menge. Ebenso hat auch Anrich S. 169 geurteilt. Kattenbusch aber hat diese Erkenntnis dadurch modifiziert, daß er betonte (D. apost. Symb. I, 39, Konfessionskunde I, 393 ff.), die Arkandisciplin habe in mehr nur äußerlicher Methode den Eindruck des Besitzes von Mysterien zu erzeugen und den Massen Ehrfurcht einzuflößen versucht, dagegen erst der Areopagite mit seiner mystagogischen Theorie verständlich gemacht, daß es wirkliche Mysterien, aber wahrerer, höherer Art als die heidnischen, seien, die den christlichen Kultus, in dem alles ein (reales) Symbol, bildeten; hiermit war, so urteilt Kattenbusch, die Arkandisciplin überboten, „ihres religiösen Interesses entkleidet" und somit überflüssig geworden. **N. Bonwetsch.**

Arkiter. Litteratur: Außer den Kommentaren zu Gen. 10, 17 und den unten angeführten Reisewerken: Winer, RW. A. „Arkiter" (1847); Knobel, Völkertafel 1850, S. 326—328; Ritter, Erdkunde, 2. A., Bd XVII, 1854, S. 807—811; Gust. Boettger, Topographisch-historisches Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus 1879 s. v. Arce.

Gen 10, 17; 1 Chr 1, 15 wird עַרְקִי, LXX *Ἀρουκαῖος* genannt als von Kanaan abgeleiteter Volksstamm, schon von Josephus (Antiq. I, 6, 2) gedeutet auf *Ἄρκη* oder *Ἄρκαι*,

Ἄρκα (Ptolem. V, 15, 21: *τὰ Ἄρκα*. Plin. V, 18 [16], 74: Arca), etwa 2½ deutsche Meilen nördlich von Tripolis, 32 röm. Meilen von Antaradus, am Fuße des Libanon gelegen, in der röm. Kaiserzeit Caesarea Libani, im Midrasch (gen. r. 37) ארקא דליבנן genannt. Der alte Name hat sich erhalten in dem des heutigen Dorfes ʿArqâ (oder ʿArqa) und des Ruinenfeldes Tell ʿArqâ (Robinson, Palästina III, 2, 1842, S. 939. Renan, Mission de Phénicie 1864, S. 115 f. 124). Unter den Kaisern war Cäsarea L. eine bedeutende Stadt. Alexander Severus wurde daselbst im Tempel Alexanders d. Gr. geboren, wovon er seinen Namen erhielt (s. Äl. Lampridius, Alex. Sev. V, S. 260 ed. Bip.), zu Edrisis Zeit (12. Jahrh.) blühte ʿArqa als Handelsstadt (Edr., Syr. ed. Rosenm. S. 13), in der Geschichte der Kreuzzüge spielte der Ort als Festung eine wichtige Rolle. Die Trümmer, welche Shaw 1722 (Reisen, Leipz. 1765, S. 234 f.), Burckhardt 1812 (Reisen in Syrien u. s. w., herausgegeb. von Gesenius 1823, S. 271 f. 520 f.), Robinson und Smith 1852 (Robinson, Neuere Forschungen 1857, S. 754—759) u. a. dort sahen, sind wohl frühestens aus der römischen Zeit; denn die Spuren einer älteren Periode sind wahrscheinlich schon unter den Römern oder doch durch die wiederholten Zerstörungen des Ortes im Mittelalter verschwunden.

Wolf Baudissin.

Arles, Primat. Petri de Marca, archiepiscopi Parisiensis dissertationum de concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae ll. VIII (Francofurti 1708) V, 30—42 (von Baluze) ibd. VI, 19; de Marca, de primatu Lugdunensi (Bamberg 1789) IV, 50 s.; Quesnel, Apologia pro sancto Hilario Arel. episc. seu de antiquis s. ecclesiae Arelat. juribus in Leonis M. opp. edd. Ballerini, Venet. 1756, II, 753—898; Hinschius, System des kath. Kirchenrechts I (1869) S. 588 ff.; Maaßen, Gesch. der Quellen des kanonischen Rechts I (1870) S. 767—771.; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I (1878) S. 463—498; Langen, Geschichte der röm. Kirche I (1881) S. 742—785; II (1885) S. 11 ff. 114 ff. 246 ff.; III (1892) S. 209 ff. 233; Hauck, KG Deutschlands I (1887) S. 382 ff.; H. J. Schmitz im Mainzer Katholik 67 (1887) S. 39 ff., im A. f. k. Kirchenr. 57 (1887) S. 10 ff. und HJ Bd XII (1891) S. 1—276; Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles und Vienne (Hannover 1890), erweiterter Abdruck aus NA XIV, 250 ff. XV, 9—292; Epistolae Arelatenses genuinae, Epistolae Viennenses spuriae ed. W. Gundlach in MG Epist. Tom. III, 1 (1892) p. 1—109; A. Malnory, Saint Césaire (Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences philologiques et historiques, Fasc. CIII, Paris 1894) p. 38—58; C. F. Arnold, Cäsarius v. Arelate und die gall. Kirche s. Zeit (1894) S. 73 ff. S. 182 ff.; L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I (1894) chap. II „Les métropoles du Sud-Est et la primatie d'Arles" p. 84—144.

Die alte (ligurisch-)keltische Rhonestadt Arles, welche als Kolonie von Massilia *Τελίνη* hieß und 121 v. Chr. römisch wurde, hatte ihre kirchliche Blütezeit im 5. und 6. Jahrhundert. Ihre Bischöfe standen von 417 bis ca. 620 n. Chr., freilich unter mannigfachen Schwankungen des Umfangs und der Anerkennung ihrer Privilegien, als Primaten und als Vikare des römischen Stuhls, an der Spitze der gallischen Kirche. Diese Arelatenser Vorherrschaft hat in der Epoche der Völkerwanderung auf die Einwurzelung und Pflege römisch-katholischer Frömmigkeit in Westeuropa, sowie auf die Ausbildung des occidentalischen Kirchenrechts einen sehr bedeutenden Einfluß ausgeübt. In der weiter zurückliegenden Zeit aber ist von irgend einem Prinzipat dieser Kirche nichts zu bemerken. Wie fast im ganzen Gallien (vgl. Sulp. Sev. chron. II, 32), hat auch in Arles das Christentum langsam Boden gewonnen und ist erst spät zu festen kirchlichen Organisationen gelangt. Die Sarkophaginschrift CIL XII Nr. 832 würde die Existenz von Christen zu Arles um d. J. 200 bezeugen, wenn ihr christlicher Charakter vollkommen feststünde; ähnlich verhält es sich mit Nr. 874 (interessant durch die griechischen Worte am Schluß) und mehreren anderen (vgl. Hirschfeldt a. a. O. S. 84). Alle sonstigen Nachrichten, die sich auf eine Arelatenser Gemeinde vor der Mitte des 3. Jahrhunderts beziehen, sind ganz unsicher und legendarisch. Aus allgemeinen Erwägungen und aus Rückschlüssen, welche durch die politische und die spätere kirchliche Organisation des untern Rhonegebiets nahe gelegt werden, läßt sich wahrscheinlich machen, daß die Predigt des Evangeliums in der Provence zuerst von Massilia ausgegangen und von dort nach Arles gelangt ist. In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts aber steht die Lugdunensische Gemeinde unbestritten an der Spitze der in Gallien (und Germanien) zerstreuten Christen. Erst um 255 ist die Existenz eines Arelatenser Bischofs bezeugt (Cypr. ep. 68), zugleich das noch überwiegende Ansehen des Lugdunensischen. [Wie weit die Kompetenz Roms in dies Kirchengebiet hineinragte, ist trotz der Aus-

führungen Sohms, KR I 393, zweifelhaft.] Daß der hier erwähnte Bischof Marcianus von Arles es mit den Novatianern hielt, war wenig geeignet, seinem Stuhl ein Übergewicht über den einst von Irenäus eingenommenen zu verschaffen. Aber seit der diokletianischen Reichseinteilung ca. 293 sehen wir die Bedeutung Lyons rasch sinken. Ebenso schnell erhebt sich die Colonia Julia Paterna Arelate Sextanorum (Constantina) zu dem wichtigsten Kriegs- und Handelshafen des westlichen Mittelmeers, einer Festung ersten Ranges, einem Bildungscentrum und einer schmucken Residenzstadt (Aurel. Vict. epit. 41, 4; cod. Just. I, 21, 1; um 390 als „das gallische Rom" gefeiert). Dennoch wurde weder durch das Reichskonzil von 314, noch durch die höchst einflußreiche Parteiführerschaft des (semiarianischen) Bischofs Saturninus von Arles ein Primat der Kirche dieses Orts begründet. Dies lag nicht daran, daß Arles politisch unter Vienne stand, daß also nach dem 4. nicänischen Kanon der Viennenser Bischof Metropolitan des Arelatensischen gewesen wäre. Trotz jenes Kanons ist in Gallien bis gegen das Jahr 400 von der Metropolitanverfassung nie die Rede: Synodalpräsident war der amtsälteste Bischof, und das Ordinationsrecht hervorragender Kirchenhäupter wurde nicht durch die provinziellen Grenzen beschränkt. Bevor die ebenso weitreichende wie intensive Thätigkeit des Martin v. Tours in Gallien begann, machte sich das Bedürfnis nach kirchlicher Organisation wenig fühlbar; als sie aber eingetreten war, wurde zunächst durch Mailands politische und kirchliche Bedeutung als kaiserlicher Residenz und als des Bischofssitzes eines Ambrosius jedes andere Übergewicht eines kirchlichen Platzes, selbst dasjenige Roms, aufgehoben. Man gewöhnte sich daran, Entscheidungen aus Oberitalien zu erwarten und schickte Abgesandte zu den dort gehaltenen Synoden (vgl. Mansi III 599). Als daher die Residenz das praefectus praetorio Galliarum wegen der Germanen-Einfälle um 400 von Trier weg und nach Arles verlegt wurde, brachte man die Frage, ob nach der (jetzt erst respektierten) Metropolitanverfassung die Kirche der Hauptstadt Westeuropas von dem Viennenser Bischof abhängig sein solle, vor das Forum eines Konzils zu Turin. Die Sentenz desselben war schwankend und zweideutig. Dadurch wurde es dem intriganten Arelatenser Bischof Patroclus, der 412 an die Stelle eines berühmten Jüngers des h. Martin getreten war, erleichtert, den Papst Zosimus zu der Verleihung von Privilegien zu bestimmen, die bis dahin in Gallien unerhört gewesen waren (22. März, 22. Sept. 417 usw.). Ob dem Patroclus bei seinen Ansprüchen die Berechtigungen vorschwebten, welche am 17. Juni 412 dem B. Rufus von Thessalonich von Innocenz I. zugesprochen waren, wissen wir nicht. Jedenfalls wurde der Arler Primat anders motiviert und anders formuliert. Die von Rom gewährten Arelatenser Ansprüche waren dreifacher Art: 1. handelte es sich Massilia gegenüber um den Umfang der bischöflichen Kirchenprovinz. Die in unmittelbarer Nähe von Massilia gelegenen Ortschaften Cytarista und Gargarius (Ceyreste und Gémenos) wurden dem Sprengel des Patroclus inkorporiert (ebenso andere verstreute Pfarreien). Hierfür ließ sich mit Grund geltend machen, daß allerdings dies Gebiet, seit Julius Cäsar es den Massiliensern genommen und Arles zugesprochen hatte, politisch hierhin gehörte (vgl. CJL XII Nr. 594, aus der Zeit des Antoninus Pius, und Hirschfeldt S. 77); 2. wurde jetzt Vienne gegenüber die im Jahr 400 zu Turin verhandelte Frage, wer Metropolit der Viennensis sein sollte, zu Gunsten des Patroclus von Arles entschieden. Sein Metropolitansprengel wurde auf die beiden narbonensischen Provinzen ausgedehnt, die Bischöfe von Narbonne und von Aix waren also als Metropoliten depossediert. Hierfür ließ sich vielleicht geltend machen, daß die westliche Hälfte der Stadt Arles auf dem rechten Rhone-Ufer eigentlich in der narbonensischen Provinz lag, und daß das Arelatenser Territorium sich bis an die Stadtmauern von Aix erstreckte (vgl. Hirschfeldt S. 84 S. 65); 3. erhielt der Bischof von Arles allen anderen gallischen Metropoliten gegenüber eine Sonderstellung: den Primat. Er allein bekam das Recht litterae formatae nach Rom auszustellen und er sollte, mit Ausnahme der dem römischen Bischof vorbehaltenen causae majores, in kirchlichen Streitfragen entscheiden. Hierfür konnte die hervorragende politische Machtstellung dieses Bischofssitzes sprechen. Diese dreifachen Vorrechte des Arelatenser Bischofs werden nun aber sämtlich mit der jetzt zuerst auftauchenden Trophimus-Legende motiviert: sane quoniam metropolytane Arelatensium urbi vetus privilegium minime derogandum est, ad quam primum ex ac sedes Trophymus summus antestites, ex cuius fonte tote Galliae fidei rivolos acciperunt, directus est. Wenn auch erst im Jahr 450 ausdrücklich behauptet wird, dieser Trophimus sei von dem Apostel Petrus selbst ausgesandt, und wenn auch erst Ado von Vienne ihn deutlich mit der aus

den Paulinischen Briefen bekannten Persönlichkeit identifiziert, so sollte doch offenbar von Anfang an der Schein erweckt werden, als handele es sich um diesen apostolischen Mann. (In Wahrheit ist ein Trophimus erst viel später von Rom nach Gallien und wahrscheinlich auch Arles gekommen, vgl. die Form der Legende bei Greg. Tur. h. Fr. I 30. Der eigentliche Lokalheilige von Arles war noch lange der am 25. Aug. 303 dort gestorbene Märtyrer Genesius.) Daß jene Fiktion, und mit ihr der Arler Primat, trotz der anfänglichen Opposition der Bischöfe von Narbonne, Marseille und Vienne in Gallien rasch und tief Wurzel faßte, erklärt sich, abgesehen von vielen anderen Ursachen, aus der eminenten Wirksamkeit des Bischofs Hilarius (429—†449). Dieser hätte die Rhonestadt zum gallischen Patriarchensitz gemacht, wäre ihm nicht in Leo d. Gr. ein furchtbarer Gegner erstanden, der 445 von Placidia (Valentinian III.) jenes folgenreiche Edikt an Aëtius erwirkte, das in der Geschichte des Papsttums einen so wichtigen Platz einnimmt (vgl. Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums Nr. 47). Hiernach sollte Hilarius aller Vorrechte beraubt und nur „aus Humanitätsrücksichten", nicht auch als einfacher Bischof abgesetzt werden. Der gallische Primat wurde abgeschafft; dürftige Vorzüge des amtsältesten Metropoliten sollten ihn ersetzen. Der Bischof von Vienne wurde Metropolit des Arelatensers. Diese unnatürlichen Bestimmungen haben recht eigentlich den Grund gelegt zu Jahrhunderte langen Wirren. Hilarius dachte edel und klug genug, um kein Schisma hervorzurufen; eigentlich unterworfen hat er sich nicht. Die gallische Kirche ließ sich bei der ernsten Notlage der Zeit weder von der Einigung unter arelatensischer Führung noch von dem Anschluß an Rom abdrängen. 19 gallische Bischöfe richteten im J. 450, unter deutlicher Bezugnahme auf ein kaiserliches Edikt vom J. 418, eine motivierte Adresse an Leo, welche den Anspruch der Kirche des Trophimus auf den Primat und (zum erstenmal erscheint hier dieser Titel für den Arelatenser Bischof) auf den Vikariat begründete (ep. Arel. gen. p. 19 l. 29). Wenn Leo auch diese Bezeichnung nicht acceptierte (erst 95 Jahre später ist dies von Rom geschehen), so verteilte er doch wenigstens die Metropolitanrechte der Viennensis zwischen Arles und Vienne. Faktisch aber behauptete die Stadt des Trophimus ein solches Übergewicht, daß Papst Hilarus im J. 462 sogar von einer monarchia des Arelatensers sprach, zu welcher die provincia Narbonensis I gehöre (Epp. Arel. gen. p. 22 l. 35). Bald darauf eroberte der Westgotenkönig Eurich (466—485) die Provence. Die Verbindung zwischen Arles und Rom ward unterbrochen; 30 Jahre lang hören wir nichts von einem Briefverkehr zwischen diesen Bischofsstühlen (464—494). Der Vikariat schlief ein; nicht aber der Arelatenser Primat. Dies beweist u. a. das semipelagianische Konzil zu Arles 474, das unter politisch äußerst kritischen Zeitverhältnissen von Leontius von Arles berufen wurde. Eine neue Epoche brach an mit der Herrschaft arianischer Gotenkönige an der Rhonemündung und in Italien (493—536). Die Verbindung zwischen dem Stuhl Petri und der gallischen Kirche wurde wieder hergestellt. Die Gefährdung des abendländischen Katholizismus, das Einschreiten der Germanenkönige bei unregelmäßigen Papstwahlen, das große 35jährige monophysitische Schisma: alles mahnte zu einem engen Zusammenschluß der chalcedonensischen Katholiken. Gerade in Südgallien und Oberitalien erstanden national-römische Vorkämpfer des Kurialismus. Die Zeit war einer Erneuerung des Vikariats günstig. Als im Jahr 513 Cäsarius (502—542 B. v. Arles) nach Rom kam, wurde er durch die erste occidentalische Palliumverleihung (ein Sinnbild des Vikariats) geehrt, erhielt das Oberaufsichtsrecht über die kirchlichen Zustände in Gallien und Spanien, sowie das Recht, Synoden zu berufen u. a. m. Bis 523 wurde die Geltendmachung der Obermetropolitan- und Primatialgewalt des Arelatenser Bistums durch die von politischen Verhältnissen unterstützten Ansprüche des Viennenser Stuhles auf die alten Privilegien behindert. Von 523 ab aber (bis 794) unterstanden dem Arelatenser Metropoliten die meisten Bistümer der Viennensis, ferner der Narbonensis II, der Alpes maritimae und der Alpes Graiae et Penninae. Bei dieser „Hausmacht" hätten die Arelatenser Bischöfe unter günstigen Umständen eine dominierende Stellung in Gallien behaupten können. In der That stand Cäsarius, auch schon vor 523, fast wie ein abendländischer Patriarch da, nicht nur durch seinen großen persönlichen Einfluß als Regent, Seelsorger und homiletischer Schriftsteller, sondern vor allem durch seine kirchenrechtliche Gesetzgebung, indem er die statuta ecclesiae antiquae sowie Sammlungen von canones und anderen Aktenstücken durch seine Schüler anlegen und verbreiten ließ. Der Arler Primat wirkte in dieser Hinsicht weit über Gallien hinaus; in Spanien, Irland, Italien und Deutschland lassen sich noch lange seine Spuren verfolgen. Sofern derselbe aber mit dem Vikariat zusammenhing, war

das Erstarken der fränkischen Reichskirche ein großes Hindernis. Dazu kam bald ein rascher Niedergang der Provence in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht; der Schwerpunkt des Landes rückte nach Norden, die Städte verloren dem platten Land gegenüber stark an Bedeutung. Bis 613 erscheinen noch Arler Bischöfe als päpstliche Vikare, als Vermittler zwischen Rom und den Frankenreichen, sie präsidieren auch mehrfach bei den Synoden. Dann aber tritt ihre Bedeutung hinter der des Lugdunensischen zurück, den schon Gregor von Tours als „Patriarchen" bezeichnet. Der erste „Erzbischof" von Arles sucht 864 vergeblich den früheren Glanz zu erneuern, und 878 trägt E. B. Rostaing von Papst Johann VIII. nur den alten Titel davon. Selbst bei der Begründung des arelatensischen Königreichs spielt nicht der Bischof von Arles, sondern der von Lyon die Hauptrolle. Eine traurige Auferstehung erlebten die Arelatenser Privilegien im (zehnten und) elften Jahrhundert, indem unter den Nachfolgern des Bischofs Ado von Vienne († 875) die berüchtigten Viennenser Fälschungen nach und aus ihnen fabriziert wurden. Unter dem Erzbischof Guy von Bourgogne 1088—1119 (als Papst Calixtus II. 1119—1124) werden sie benutzt, um Ansprüche auf das Kloster des hl. Barnard in Romans und auf die Grafschaft Salmorence durchzusetzen. Calixt II. hat sie für authentisch erklärt. Die Bedeutung von Arles aber sank fortwährend: 794 hatte der Erzbischof noch 8 Suffraganen behalten, 1475 wurden sie auf 4 beschränkt, 1802 hob man sogar das Bistum auf. Jetzt giebt es in der kleinen Provinzialstadt an der versandeten Rhone bloß Pfarrer; der einzige Überrest des Arelatenser Primats und seiner Bestreitung durch die Rivalen ist der leere Titel, den noch heute der Erzbischof von Vienne führt: „primat des primats des Gaules". **Arnold.**

Arles, Synoden. — Die Akten der arelat. Synoden bei Mansi, die Kanones der 1. 2. 4. und 5. bei Bruns, Canones apost. et concil. 2. T. Berlin 1839, die der 4. und 5. in MG Concil. 1. Bd. — Hefele, Conciliengeschichte.

Die erste große abendländische Synode fand in Arles statt (s. über den Ursprung dieser Gemeinde oben S. 56, 45). Sie war von Konstantin für den 1. Aug. 316 berufen (über das Jahr s. Seeck in d. ZKG 10. Bd. S. 505 ff.) und tagte unter Anwesenheit des Kaisers und Vorsitz des Bischofs Marinus von Arles. Unter den 33 Bischöfen, die anwesend waren, befanden sich solche aus fast allen abendländischen Provinzen: Gallien, Italien, Germanien, Britanien, Spanien und Afrika waren, wenn auch nicht gleichmäßig, vertreten. Von der Bedeutung der Synode für den donatistischen Streit wird in dem A. Donatismus gehandelt werden. Hier sind nur die Kanones zu erwähnen (Mansi II, S. 463). Sie sind zum Teil dadurch von Interesse, daß sie zeigen, wie die Kirche den durch die Anerkennung des Christentums geschaffenen Verhältnissen sich anzupassen strebte. Hieher gehören c. 7: Die Übernahme eines obrigkeitlichen Amtes ist kein Grund, die kirchliche Gemeinschaft zu versagen; c. 3: Die Verweigerung des Kriegsdienstes wird mit Exkommunikation belegt; c. 4 f.: Wagenlenker und Schauspieler können, so lange sie ihre Beschäftigung nicht aufgeben, nicht Glieder der Kirche sein. Andere beziehen sich auf kirchliche Einrichtungen, die an verschiedenen Orten verschieden waren: c. 1: Es soll Übereinstimmung in der Osterfeier hergestellt werden; c. 8: Die afrikanische Sitte der Wiedertaufe übertretender Häretiker soll aufhören; c. 20: An der Konsekration der Bischöfe sollen in der Regel 7, mindestens 3 Bischöfe Anteil nehmen. Die Hauptmasse betrifft die Disciplin unter den Klerikern (c. 2, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 21) und unter den Laien (10, 11, 16). — Eine zweite Synode fand im Jahre 353 in Arles, s. d. A. Arianismus S. 30, 40. Sie wird in den Konziliensammlungen nicht gezählt, sondern als zweite arelatensische Synode wird diejenige bezeichnet, die in einem unbekannten Jahr des 5. Jahrhunderts tagte. Sie kann frühestens im J. 443 stattgefunden haben, da sie einen Beschluß der 1. Synode von Vaison (13. Nov. 442) citiert (c. 47). Sie nahm 56 Kanones an, welche jedoch zum größten Teil auf ältere Synodalbeschlüsse zurückgehen: in c. 26—46 sind die 27 ersten Kanones der 1. Synode von Orange im J. 441 wiederholt; ferner entsprechen c. 6, 7, 9, 10, 16 den nicänischen c. 6, 1, 8, 11, 19; c. 8, 13, 14, 15, 17, 20, 24 den c. der ersten arelat. Synode 16, 21, 12, 15, 8, 4 f., 14; endlich c. 12, 47, 48, 51 den c. von Vaison 2, 4, 5, 9 f. Von den selbstständigen Beschlüssen der Synode ist am wichtigsten c. 23, welcher die Fortdauer heidnischer Kulte in Südgallien beweist (Mansi VII S. 876). Die nächste arelat. Synode fand 451 statt; sie erklärte ihre Zustimmung zu Leos I. dogmatischer Epistel über die Christologie (Mansi VI S. 161). Einige Jahre später entschied eine Synode in Arles den Streit zwischen dem Bischof

Theodor von Forum Julii (Fréjus) und dem Abte Faustus von Lerinum über die Rechte des Bischofs in diesem Kloster (Mansi VII S. 907 ff.). Diese Synode pflegt als die 3. gezählt zu werden. Von einer Synode im J. 463 erfährt man durch den 9. Brief des Papstes Hilarus (Jaffé 556). Über die um 475 abgehaltene s. d. A. Lucidus. Die nächste Synode, die als vierte gezählt wird, tagte unter dem Vorsitz des Cäsarius am 6. Juni 524. Es handelte sich auf ihr um die Ergänzung des Klerus; man suchte gleichzeitig sowohl den älteren kirchlichen Vorschriften, als auch der Notwendigkeit einer rascheren Vermehrung der Zahl der Kleriker gerecht zu werden (MG Conc. I S. 35 ff.). Die 5. Synode fällt bereits in die fränkische Zeit; sie fand unter dem Vorsitze des Sapaudus unter König Childebert am 29. Juni 554 statt: ihre Beschlüsse dienten sämtlich der Durchführung der bischöflichen Herrschaft in der Diöcese (MG Conc. I S. 118). — Die nächste erwähnenswerte Synode ist die Reformsynode, die Karl d. Gr. am 10. Mai 813 in Arles halten ließ (vgl. Annal. regni Franc. z. 813, ed. Kurze S. 138). Ihre Beschlüsse entsprachen durchaus den sozialen und kirchlichen Absichten Karls: Friede und Rechtssicherheit im Land (c. 12, 14 f., 17, 23), Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Macht (c. 2, 12, 13), besonders Erfüllung der religiösen Aufgabe der Kirche (c. 3, 6 ff., 10, 16 f.), Ankämpfen gegen den Aberglauben (c. 18) u. dgl. (Mansi XIV S. 55 ff.). — Erst im Zusammenhang mit der Bekämpfung der Albigenser fand im 13. Jahrhundert wieder eine Synode statt, die Erwähnung verdient: 1234 (Mansi XXIII S. 336). Ihre Beschlüsse forderten einerseits Unterdrückung der Ketzer durch jedes Mittel, andererseits machten sie den Bischöfen und Priestern gewissenhafte Ausrichtung ihres Amtes zur Pflicht. **Hauck.**

Arme von Lyon s. Waldenser.

Armengesetzgebung bei den Hebräern. Litteratur: Nowack, Die sozialen Probleme in Israel (Rede) 1892; dess. Archäol. I, 350 ff.; Benzinger, Archäol. 348 ff. — Populäre Erörterungen des Gegenstandes z. B.: Kübel, Frz. Eberh., die soziale und volkswirtsch. Gesetzgebung des AT. (2. A. 1891); Cornill, Das AT. und die Humanität (Vortr.) 1895; Schall, F., Die Staatsverfassung der Juden auf Grund d. AT. und namentl. d. 5 B. Mos. (I. Staat, Kirche u. Eigent. in Isr. 1896).

Die älteste Zeit Israels weiß nichts von Armut, überhaupt nichts von einer sozialen Frage. Der Nomade ist von Hause aus ohne Bedürfnisse; das wenige, was ihm notthut, bietet ihm der Stamm, denn das Weideland ist Gemeingut. Wohl mag es da reiche Herdenbesitzer und bescheidene Hirten geben, aber ein vollständig Verarmter ist nicht wohl denkbar. Auch nach der Eroberung des Landes ist zunächst kein Bedürfnis, für die Armen zu sorgen. Man darf annehmen, daß jeder Stamm das ihm zugefallene Gebiet unter seine waffenfähigen Glieder verteilte, so daß fürs erste der Besitz im großen Ganzen gleichmäßig verteilt ist und jeder über ein ihm eigenes Besitztum verfügt. Bald aber tritt hierin eine Änderung ein. War man zum seßhaften Leben, besonders in Städten, einmal übergegangen, so war man auch allerlei Einflüssen fortschreitender Kultur erschlossen. Je mehr die alte Einfachheit in Israel schwindet, vollends nachdem das Volk durch Saul und David mehr und mehr an nationaler Selbstständigkeit, an politischem Einfluß und Landbesitz zugenommen hatte, desto eher mußten auch soziale Gegensätze sich herausbilden und ebendamit das Bedürfnis rege werden, den wirtschaftlich Schwachen gegenüber dem Stärkern zu schützen.

Die ersten Versuche dieser Art treten uns in dem alten Volksgesetz entgegen, das unter dem Namen Bundesbuch geläufig ist (Ex 20, 22 — Kap. 23). Es ist die Kodifizierung des alten Gewohnheitsrechts in Israel und gehört wohl der früheren Königszeit an, doch so, daß es inhaltlich auf älteres Material zurückgeht. Beachtenswert sind besonders die Bestimmungen, die dazu dienen, den verarmten Schuldner — einen andern aber giebt es nicht, da Handel und Kredit in Israels vorköniglicher Zeit noch unbekannte Dinge sind — der Willkür des Gläubigers zu entreißen. Dem Volksgenossen gegenüber ist Wucher, vielleicht sogar das einfache Zinsnehmen, verboten Ex 22, 24 (der Text ist nicht vollkommen gesichert, vgl. Wellhausen JdTh XXI, 559 ff.; Dillmann z. d. St.; Now. Arch. I, 354. Es ist möglich, daß der Vers ursprünglich bloß sagte: „wenn du Geld ausleihst, sollst du nicht dem Wucherer gleichen"). Ein vom Gläubiger genommenes Pfand muß, falls es des Schuldners Oberkleid ist, vor der Nacht zurückgegeben werden, da es dem Armen zugleich als Decke dient Ex 22, 25 f. Ist der Schuldner in des Gläubigers Schuldknechtschaft geraten, so soll er unter allen

Umständen nach 6 Jahren ohne Lösegeld und samt Weib und Kind wieder entlassen werden Ex 21, 2 ff. Außerdem sollen Felder, Wein- und Ölgärten nach 6 Jahren der Bestellung ein Jahr lang brach liegen mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß der vom Erdreich freiwillig gespendete Ertrag dieses Jahres den Armen zu gute kommen soll Ex 23, 10—12.

Im allgemeinen werden diese Vorschriften von den Billigdenkenden in Israel befolgt worden sein; immerhin haben wir Gründe, anzunehmen, daß der Egoismus der Besitzenden sie zu Zeiten auch zu umgehen wußte (s. u.). Aber auch wo sie beobachtet wurden, reichten sie nicht mehr aus, um der um sich greifenden Verarmung wirksam zu steuern. Seit Salomo hatte Israel begonnen, Handel zu treiben. Gewaltige Reichtümer waren ins Land geflossen. Damit sind die Besitzverhältnisse umgestaltet und die Lebenshaltung ändert sich. Die Folgen davon machen sich bald genug geltend. Die schriftstellerisch auftretenden Propheten zeichnen uns ein sehr trübes Bild des sozialen und sittlichen Zustands in Israel. Amos, Hosea und Jesaja klagen in beredten Worten über die Üppigkeit der Großen und ihrer Weiber, die Härte und Gewinnsucht der Reichen den Armen gegenüber, die wucherische Ausbeutung der Schwachen. Die Reichen und Grundbesitzer reihen Haus an Haus und Feld an Feld, daß für den kleinen Mann kein Platz mehr im Lande bleibt Jes 5, 8. 22 f.; Mi 2, 1 f.; der Wucherer scheut sich nicht, den Armen um eines elenden Paars Schuhe willen zu pfänden Am 2, 6 f. vgl. 4, 1 ff.; 5, 11; 8, 4. So verstehen wir, daß man in den Kreisen der Gutgesinnten in Israel darauf sann, neue Mittel zum Schutz der Schwachen zu finden.

Solchen Erwägungen ist zum Teil das unter dem Namen Deuteronomium bekannte Gesetzbuch entsprossen. Es ist in der späteren Königszeit entstanden und hat ohne Zweifel zu seinem Verfasser einen von den Gedanken, wie sie in den Kreisen der Propheten lebten, tief durchdrungenen Mann. Nach manchen Richtungen hin ist das Dt geradezu ein Stück sozialer Gesetzgebung: die Humanität gegen die Schwachen, die Rücksicht gegen Arme wie Witwen, Waisen, Leviten, Fremdlinge bildet einen der Grundakkorde im Buche. In dieser Absicht werden sowohl die früheren Bestimmungen wiederholt, als neue zugefügt. Die Fürsorge für den entlassenen Schuldknecht wird weiter ausgebaut. Bloße Entlassung im 7. Jahr kann ihm nicht dienen, wenn ihm Mittel und Wege, sich eine Existenz zu gründen, fehlen: deshalb wird das alte Gesetz dahin erweitert, daß ihm bei der Entlassung Gaben von Herde, Tenne und Kelter mitzugeben sind Dt 15, 12 ff. Die Willkür des Gläubigers wird aufs neue eingedämmt: dem Volksgenossen gegenüber ist Zins und Wucher verboten — freilich dem Ausländer gegenüber gestattet Dt 23, 20 (vgl. 15, 3), eine Erlaubnis, die Cornill in seinem Vortrag leider zu erwähnen vergaß; wer seinen Schuldner pfändet, lasse ihm nicht allein (s. o.) das Obergewand, sondern ihm ist außerdem untersagt, ihm das zum Lebensunterhalt Nötige, wie die Handmühle, wegzunehmen, überhaupt soll er des Schuldners Haus nicht selbst betreten, sondern außen warten und nehmen, was dieser ihm als Pfand herausbringt Dt 24, 12 f. 6. 10 f. Dem armen Tagarbeiter soll täglich vor Sonnenuntergang der Lohn ausbezahlt werden Dt 24, 15; wer durch Feld oder Weinberg eines andern geht, hat das Recht, in gewissen Grenzen des eigenen Bedarfs sich Früchte zu pflücken Dt 23, 25 f.; beim Ernten vergessene Garben und Früchte sind Eigentum des Armen 24, 19 ff.; der in jedem dritten Jahr zu entrichtende Zehnte alles Ertrages gehört den Leviten, Fremdlingen, Witwen und Waisen des Ortes und ist nichts anderes als eine Armensteuer der Besitzenden in jeder Gemeinde Dt 14, 28 f. 26, 12 f. Endlich soll im 7. Jahr als dem Erlaßjahr (שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה) jedes Darlehen (מַשֵּׁה יָד s. Gesen. Thes. 921, Dillm. z. d. St.) verfallen sein: „den Ausländer kannst du [um Bezahlung] drängen, aber was dir der Volksgenosse schuldig ist, mußt du erlassen". Dabei soll die Rücksicht auf die Nähe des 7. Jahrs durchaus kein Grund sein, ein Darlehen zu verweigern (Dt 15, 2 ff.) — ein deutlicher Beweis dafür, daß der Gesetzgeber selbst wohl ein Gefühl von der Schwierigkeit hat, die der Durchführung dieses Gesetzes im Handel und Wandel im Wege stand. Jeder freie Geldverkehr war damit ausgeschlossen, weshalb die spätern Juden den findigen Ausweg des sog. Prosbuls (πϱοσβολή — פְּרוֹזְבּוּל) ersannen: der Gläubiger konnte vor Gericht sich das Recht vorbehalten, die Schuld zu jeder Zeit einzufordern (s. Now., Soz. Pr. 16).

Das große Priestergesetz endlich, das bald nach dem Exil zu kanonischem Ansehen erhoben wurde, setzt dieses Bestreben, den Armen und sozial Schwachen Schutz und Erleichterung zu gewähren, fort. Es wird nicht allein wie im Dt die Nachlese untersagt, sondern der Gesetzgeber fordert noch weiter, daß das Feld nicht bis zum Rand

abgeerntet, vielmehr einiges (nach Mischna, Tr. Pea I, 2 — vgl. PRE² XVIII, 305 — ein Sechzigstel des Ertrags) stehen gelassen werde Le 19, 9. 23, 22. Besonders einschneidend und gewissermassen die Krone der ganzen jüdisch-sozialen Bestrebungen ist aber das Gesetz über das Jobeljahr in P, Le 25, 8 ff. Nach ihm soll nach Verlauf von je 49 Jahren das Land nicht besät und nicht geerntet werden, und in diesem „Halljahr“ oder „Freijahr“ soll jeder wieder zu seinem angestammten Besitztum zurückkommen V. 13. Grund und Boden darf überhaupt nicht endgiltig verkauft werden V. 23, sondern nur auf Zeit; und zwar richtet sich der Kaufpreis nach der Nähe oder Ferne des Halljahrs V. 15 f. Dabei besteht für die nächsten Angehörigen des Verarmten die Pflicht, wenn möglich das veräußerte Besitztum einzulösen V. 25. Verwandte Bestimmungen werden in betreff der Häuser getroffen, wenigstens sofern sie zum ländlichen Grundbesitz — nicht zu Städten — gehören V. 29 ff., so daß in der That jeder Familie Grundbesitz und Heimstätte nur für Zeit verloren gehen kann. Tritt dieser Fall ein, so soll außerdem mit dem Verarmten in äußerster Milde verfahren werden V. 35 ff., 39 ff. Das Jobeljahrgesetz ist ohne Zweifel eine weitere Fortbildung des ihm vorausgehenden Gesetzes über das Sabbatjahr, nach dem je im 7. Jahr alles Land feiern soll (Le 25, 2 ff.); und dieses selbst ist deutlich eine Verbindung des alten Brauchs in betreff des Brachjahrs nach je 6 Ertragsjahren mit der im Dt auftretenden Fixierung des 7. Jahres zum Behufe des Schulderlasses.

Was läßt sich über die Durchführung dieser Gesetze sagen? Vorab ist zu bemerken, daß eine gesetzgebende und ausführende Instanz in unserem Sinne jedenfalls in älterer Zeit nicht hinter solchen Bestimmungen stand. Vielmehr sind sie teils Kodifizierung des Gewohnheitsrechts, teils sozialethisches Programm gewisser Kreise. Immerhin wird, wie oben bemerkt, so lange die Bestimmungen noch einfach waren und dem Volksbrauch entsprachen, auch von den Gutgesinnten über ihrer Einhaltung gewacht worden sein. Schwierigkeiten mußten schon hier entstehen je mehr die sozialen Gegensätze mit der Zeit sich schärften und die Besitzverhältnisse durch Handel und fortschreitende Entwicklung der Kultur sich zu verschieben begannen. Dies mußte natürlich um so mehr der Fall sein, je tiefer einschneidend die Forderungen an die Besitzenden zu Gunsten der Verarmten mit der Zeit wurden und je weniger andererseits mit dem Sinken der Machtstellung des Königtums in Israel und Juda eine einheitliche Centralgewalt im Lande bestand, die Willen und Macht besaß, die Durchführung solcher Forderungen zu erzwingen. Die Leitung des Volks liegt wesentlich in den Händen der Großen — und sie sind zugleich die Geld und Latifundien besitzenden Aristokraten. Daneben wird wie von einer Art religiöser Volkstribunen von den Propheten die öffentliche Meinung rückhaltlos, aber doch im Erfolge langsam fortschreitend bearbeitet Die Frucht solcher Bestrebungen sind die späteren „Gesetze“, die eben damit noch nichts weniger als „Staatsgesetze“ sind, selbst wenn Josia 2 Kg 23, 3 einen Anlauf nimmt, das Deuteronomium allgemein durchzuführen. Nehmen wir dazu, daß einzelne dieser Gesetze praktisch kaum oder gar nicht durchführbar waren, wie das über den Schulderlaß im (fixierten) 7. Jahr (s. o) und über die (fixierte) allgemeine Brache (Dt 15, 2 ff.; Le 25, 2 ff.; erst aus spätester Zeit haben wir Nachrichten über Versuche der Durchführung des Sabbatjahrs s. Now., Probl. 19), und somit den „Gesetzgeber“ mehr als Idealisten, denn als Realpolitiker bekunden (Now., Probl. 11/12): so können wir uns nicht wundern, daß es immer nur zu Ansätzen und Versuchen kam, über das alte Gewohnheitsrecht hinauszugehen, und auch dieses selbst nur zeitweilig und in gewissen Grenzen wirklich eingehalten wurde. So wenig man behaupten kann, daß — außer den zwei genannten Forderungen — die ATl. Armengesetze im allgemeinen unpraktisch seien, so gelang es doch thatsächlich nicht, ihre hohe und segensreiche soziale Mission dem Leben des Volkes ernsthaft und nachhaltig dienstbar zu machen. Schon das einfache Verbot des Zinsennehmens scheint, wenn auch gewiß oft genug gehalten, doch ebenso oft — und zwar ohne andere als moralische Schädigung — einfach ignoriert worden zu sein Neh 5, 1 ff.; Ps. 15, 5; 37, 26; 109, 11; Pr 28, 8; Ez 18, 7 f. 13; 22, 12. Dasselbe gilt von der alten Sitte, den einheimischen Schuldsklaven nach 6 Jahren zu entlassen: es bedurfte einer Notlage, um die Gewissen der Zeitgenossen Jeremias — trotz des Dt — auch nur für kurze Zeit zu schärfen Jer 34, 8 ff. So können wir uns auch nicht wundern, daß das Gesetz über das Jobeljahr und die Lösungspflicht thatsächlich geringe praktische Folgen hatte. Wäre hinter ihm Macht und Wille der Volksleiter gestanden, so hätte das nachexilische Israel ein wichtiges soziales Problem einfach gelöst gehabt. Davon zeigen freilich die realen Verhältnisse jener Zeit wenig Spuren, und die jüdische Tradition

weiß noch, daß das Gesetz nicht gehalten wurde s. Wähner, Antiqu. Ebr. II, 65: offenbar waren die Schwierigkeiten schon damals unüberwindlich. Die Anerkennung eines Vorkaufsrechts können wir geschichtlich nachweisen Jer 32, 7 f., nicht aber die Lösungspflicht (Ruth 4, 3 ff. — dazu noch seinem Sinne nach nicht ganz deutlich — kann schwerlich als gewichtiges historisches Zeugnis beigezogen werden).

Ist somit auch der unmittelbar praktische Erfolg dieser Gesetzgebung nicht sehr groß, so wird man doch nicht übersehen dürfen: die Gedanken, die sie ausspricht und zur Geltung bringen will, sind nicht umsonst gewesen. Sie haben nachgewirkt und haben die Erkenntnis gefördert, daß Armut und Reichtum Unterschiede sind, die vor Gott nicht gelten und deren stete Milderung zu den höchsten ethischen Aufgaben des Menschen gehört. Daß Jesus die (im Geiste) Armen selig preist, hat sicher seine letzte Wurzel in dieser Gesetzgebung, die den Grundsatz aufstellt, daß auch der Arme trotz seiner Not Glied des Gottesvolkes ist und wegen ihrer unter Gottes besonderem Schutz steht.

R. Kittel.

Armenien. T'šamt'šean, Geschichte Armeniens von der Weltschöpfung bis zum Ende des 18. Jahrh., 3 Bände 1784—86 (arm.) engl. Auszug von J. Avdal. 1827 2 vol. Calcutta; J. Saint-Martin, Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie, 2 Bde, Paris 1818. 1819; L. Intšitšean, Beschreibung des alten Armeniens, Venedig 1822 (arm.); V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, 2 Bde, Paris 1867. 1869; M. Brosset, Collection d'historiens Arméniens, 2 Bde, Petersburg 1874. 1876; E. Dulaurier, Le royaume de la Petite-Arménie (in Récueil des historiens des croisades. Documents arméniens, Bd 1 Paris 1869); ders., étude sur l'organisation politique, religieuse et administrative du royaume de la Petite-Arménie, Journal Asiat. V Ser. Tom. XVII p. 377ff. XVIII p. 289 ff.; Brosset, les ruines d'Ani. 2 Teile, Petersb. 1860. 61; P. L. Alishan Sisuan, physische, geographische, historische und litterarische Beschreibung des armenischen Ciliciens und Geschichte Leo des Erlauchten, Venedig 1885 (arm.); ders., Ararat 1890 (arm.); ders., Sisakan 1893 (arm.).

Armenien zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere, und zwischen dem Taurus und Kaukasus gelegen, erstreckte sich in seiner größten Ausdehnung vom 37. bis 49. Gr. O. L. und von $37^1/_2$ bis $41^3/_4$ Gr. N. Br., oder vom Taurus, dem nördlichsten Teile von Mesopotamien und den kurdischen Gebirgen bis an den Kaukasus und Georgien mit dem Grenzflusse Kur, von Osten nach Westen aber von dem kaspischen Meere bis nach Kleinasien. Der östliche Teil des Ganzen bis an den Euphrat wurde Groß-Armenien, der westwärts von dem Euphrat gelegene Klein-Armenien genannt. Armenien ist überwiegend hohes Gebirgsland, welches große Thalebenen einschließt. Scheidende Gebirgsketten trennen das Quellgebiet großer Ströme. In der nördlichen Abdachung fließen nach Osten zum kaspischen Meere der Kyros (Kur) und der Araxes (Erasch), in der südlichen Euphrat und Tigris zur mesopotamischen Tiefebene. Gewaltige waldreiche Bergmassen wechseln mit tiefeingeschnittenen Thälern, welche durch ergiebigen Ackerboden, treffliche Obstarten und stellenweise vorzüglichen Weinbau sich auszeichnen. Das Land hat strengen schneereichen Winter und dürren heißen Sommer. Nach der Anschauung der einheimischen Geographen bildet es die Mitte der Welt.

Über die älteste Geschichte des Landes ist uns zuverlässige Kunde einmal durch die assyrischen Berichte, sodann durch die einheimischen Keilinschriften zu teil geworden, deren Entzifferung freilich erst versucht wird. Die Assyrer geben dem Lande den Namen Urartu. Dem entspricht das biblische אֶרֶץ אֲרָרָט 2 Kg 19, 37 und Jes 37, 38 oder מַמְלְכוֹת אֲרָרָט Jer 51, 27. Der einheimische Name des Volkes dagegen ist nach seinem Hauptgotte Chaldis Chaldini (die Chalder; bei den Griechen hat sich für ein Pontus und Armenien bewohnendes Volk der Name *Χάλδοι*, *Χαλδία* **und durch irrige Verwechselung** *Χαλδαῖοι* **erhalten). Diese ältesten Bewohner Armeniens sind von den späteren aufs schärfste durch die Sprache geschieden. Dieselbe ist gleich dem Sumerischen und der einheimischen Sprache Susianas ein Idiom, das nach seinem Bau Verwandtschaft oder Analogie zu den ural-altaischen Sprachen weist. Ursprünglich wohl östlich vom Vansee ansässig, — die Centralprovinz Ararat (Ayrarat) zeigt in ihrem Namen deutlich ihre Spur — drangen die Urartaeer oder Chalder später nach Süden und Westen vor. Eine hochbegabte, thatkräftige Herrscherrasse hat hier ein Großreich gegründet und nicht ohne Glück den Rivalitätskampf mit Assyrien aufgenommen. Hauptstadt desselben wurde die Gartenstadt Van-Tuspa mit ihrer unüberwindlichen Citadelle. Der dortige Tempel des Nationalgottes Chaldis war das Centrum des ganz theokratisch organisierten Reiches. Durch das staunenswürdige Werk des nach ihm benannten Menuas-Kanals**

(heute Kanal der Schamiram) versorgte König Menuas seine Stadt mit Wasser. Den Höhepunkt des Reichs bezeichnet die Herrschaft seines Sohnes Argistis I, gegen den Salmanassar III (783—773) sechsmal zu Felde ziehen mußte. Unter dessen schwachen Nachfolgern hat Urartu mit seinen verbündeten Nachbar- und Vasallenstaaten thatsächlich die Suprematie in Vorderasien ausgeübt. Allein der Machtaufschwung der Assyrer seit Tiglatpilesers Thronbesteigung vernichtete bald diese ephemere Großmachtstellung. 735 wurde sogar die Hauptstadt Tuspa zerstört. Aber das geschwächte Reich Urartu bestand trotzdem fort, in bitterer Feindschaft gegen Assyrien verharrend. Darum flohen 681 dahin die Söhne und Mörder Sanheribs. Allmählich trat dann ein freundschaftlicheres Verhältnis zwischen den beiden Großstaaten ein. Bis 640 gehen Gesandte des Königs von Urartu nach Ninive. Zum letztenmale erwähnt der Prophet Jeremias das Reich; dann verschwindet es aus der Geschichte (vgl. C. F. Lehmann, Das vorarmenische Reich von Van. Deutsche Rundschau 1894/5 I S. 353—369; zahlreiche Einzelaufsätze von Lehmann und Belck in Zeitschr. f. Ethnologie 1892 S. 122 ff., 1893 S. (61) ff., S. (217) ff., S. (389) ff., 1896 S. (578) ff., Zeitschr. f. Assyriologie VII S. 255 ff. IX S. 82 ff. 339 ff. u. s. f.).

Der gewaltige Vorstoß indogermanischer Stämme, welcher mit dem Kimmeriereinbruch seinen Anfang nimmt, hat im 6. Jahrhundert auch Armenien mit einer völlig neuen indogermanischen Bevölkerungsschicht überflutet. Die Perser, wie die Griechen, gebrauchen für dieselbe den Namen Armenier (Armina), während das Volk selbst diesen Namen nicht kennt. Die Armenier nennen sich Hayk' (Plur. von Hay) und ebenso (oder Hayastan) das Land und leiten sich von einem mythischen Stammvater Hayk ab. Zugewandert sind sie möglicherweise aus Cilicien; denn nach den scharfsinnigen Ausführungen von P. Jensen hat es große Wahrscheinlichkeit für sich, daß die Sprache der sog. hittitischen Hieroglyphen das Altarmenische sei (vgl. P. Jensen, Grundlagen für eine Entzifferung der (hatischen) oder cilicischen Inschriften, ZdmG XLVIII S. 235 ff. S. 429 ff.; ders., Die kilikischen Inschriften, Wiener Z. f. Kunde d. Morgenlandes 1896 S. 1 ff.). Damit stimmt überein, daß ihre Wohnsitze nach Herodot (I 72, 94; III 93; V 52) im Westen, in Kleinarmenien und dem Quellgebiet des Euphrat und Tigris, sich befinden, während im Osten, im Araxesthal, die Alarodier sitzen, die wohl richtig mit den Urartäern identifiziert werden. Jedenfalls besaß aber die neueingewanderte indogermanische Erobererrasse so viel Assimilierungskraft, daß sie im Laufe der folgenden Jahrhunderte die alte nationalfremde Urbevölkerung gänzlich in sich aufgesogen hat. Die früher von Lagarde und anderen angenommene enge Verwandtschaft der indogermanischen Armenier mit den Iraniern ist jetzt als vollkommen irrig aufgegeben; alles iranische Sprachgut bei den Armeniern ist in historischer Zeit entlehnt. Was die einheimischen Historiker Mar Abas Katina und Moses von Chorĕn über die Urgeschichte berichten, hat großenteils nicht einmal geschichtlichen Wert, sondern beruht auf gelehrter Kombination. So ist Thorgom, der Vater Hayks, den LXX entlehnt, weil nach der kirchlichen Erklärung der Völkertafel von *Θοργαμά* die Armenier abstammen. Unter Hayks Nachkommen erscheinen so bedenkliche Gestalten, wie Armenak und Kadmos. Aram, an dessen Namen sich so viele Sagen knüpfen, ist, wie der Name selbst zeigt, den Syrern entlehnt, wie ja die Armenier in derselben naiven Weise auch für ihre Geschichte der Anfänge des Christentums die syrische Überlieferung sich angeeignet haben. Vor allem bildet aber den Ruhm Armeniens, daß sich die Arche Noahs auf dem Gebirge Ararat (עַל הָרֵי אֲרָרָט 1 Mos 8, 4) niedergelassen habe. Der Name Ararat haftet gegenwärtig an dem höchsten stets schneebedeckten Berge der Centralprovinz Ayrarat, dessen altarmenischer, noch heute gebräuchlicher Name Masis ist; bei den Türken heißt er Aghri-Dagh. Zahlreiche Namen der Umgegend werden durch Umformungen und gewaltsame Etymologien zu Stützen dieser Lokalisierung gebraucht. Die Stadt Nachdževan heißt darum Nach idževan „die erste Niederlassung", weil Noah hier seine erste Station machte. Das Dorf Akori ist eigentlich Ark uri „er pflanzte die Rebe"; der Distrikt Arnoyotn heißt ar Noy otn „zu dem Fuße Noahs" weil hier Noah die Arche verließ; der Name der Stadt Marand ist Mayr and „die Mutter hier", die Begräbnisstätte von Noahs Frau. Alle diese Sagen sind schlecht und sehr spät erfunden; die älteste Überlieferung kennt den Masis nicht als Archenberg. Lazar von P'arpi (5. Jahrh.) in seiner begeisterten Schilderung der Provinz Ayrarat (cp. 7 und 8) weiß nichts davon, daß sie den Archenberg enthält. Ebensowenig gedenkt desselben Moses von Chorĕn weder in der Geschichte noch in der Geographie. Ja Faustus von Byzanz (III 10) läßt den

hl. Jakob von Nisibis die Reste der Arche entdecken „auf dem Berge (S)ararad im Gebiete des Fürstentums Ayrarat in der Provinz Korduk'". Im 4. Jahrhundert haben demnach die Armenier, wie die Syrer und Babylonier, den Archenberg nicht im Masisgebiet, sondern noch in Kordyene gesucht. Der erste, welcher nachweislich den Masis für den Archenberg erklärt, ist der hl. Hieronymus (comm. in Isaïam XI 38 vol. IV 1 p. 467 ed. D. Vallars.). Wir haben es demnach mit einer Kombination auswärtiger Gelehrter zu thun, welche sehr spät — jedenfalls nicht vor dem 9. oder 10. Jahrhundert — Eingang in Armenien gefunden hat.

Für die Geschichte Armeniens sind wir auf die griechisch-römischen Quellen angewiesen, da die einheimischen Berichte mit Ausnahme der von Moses von Chorēn aufbewahrten Bruchstücke der alten Nationalgesänge meist wertlos und spät erfunden sind.

Nachdem die Armenier in ihren historischen Wohnsitzen sich festgesetzt, standen sie erst unter medischer, dann unter persischer Oberhoheit. An der allgemeinen Erhebung der Vasallen unter Dareios I. (seit 521) beteiligten sich auch die Armenier; aber in fünf Schlachten niedergeworfen, hielten sie sich von da an unter den Achämeniden ruhig. Zu Xenophons Zeit war Armenien in eine östliche und eine westliche Satrapie geteilt. Die griechische Eroberung hat eine nur nominelle Unterwerfung des Landes zu stande gebracht, und auch diese hörte auf, als die beiden Strategen Antiochus des Großen, Artaxias und Zariadris, nach dessen Niederlage durch die Römer 190 sich als unabhängige Könige erklärten, der erstere über das eigentliche Armenien, der letztere über Sophene (den Südosten). Strabo XI 531 C. Die benachbarten iberischen, medischen und syrischen Grenzdistrikte wurden rasch erobert und allmählich armenisiert. Zu allen Zeiten zeigt Armeniens Kultur engsten Anschluß an Iran. Seine Gottheiten hat es vielfach von dort entlehnt. Persische Sitte herrschte am Hofe und unter den Vornehmen; persisch war die Bewaffnung. In der parthischen Zeit wurden diese Beziehungen noch enger geknüpft. Die vornehmsten Adelshäuser rühmen sich parthischer Abkunft. Nach seiner politischen Organisation ist das Reich, wie das parthische, ein reiner Feudalstaat. Der hohe Herrscheradel die 'Satrapen' (Nacharark') und der niedere Adel die „Freien" (Azatk') kommen neben der mächtigen Priesterschaft allein in Betracht; das Volk besteht nur aus hörigen Clanschaften der herrschenden Stände. Den Gipfelpunkt seiner Macht erreichte Armenien unter Tigranes I. (c. 90—55) einem Nachkommen des Artaxias. Er stellte durch Entthronung des letzten Nachfolgers des Zariadris, des Artanes, und durch Inkorporierung Sophenes die Reichseinheit her; die kleinen Nachbarfürsten (Media Atropatene, Gordyene) wurden seine Vasallen. Und demgemäß nahm er, nachdem er die Parther dauernd geschwächt hatte, den Titel des Königs der Könige an. Im Jahre 86 hat er dann des Restes der Seleukidenherrschaft in Syrien sich bemächtigt, und so wurde Armenien, das mit dem aufstrebenden pontischen Reiche des Mithradates eng verbündet war, eine Großmacht. In den nationalarmenischen „Gesängen der Alten" wird Tigran sehr gefeiert, welcher den Nationen Tribut auflegte, Gold, Silber, Edelsteine, kostbare Gewande an seine Unterthanen verteilte, und die Fußsoldaten zu Reitern, die Schleuderer zu Bogenschützen machte. (Moses Chor. I 24). Moses von Chorēn hat darunter mit übel angebrachter Gelehrsamkeit den Zeitgenossen des Kyros, die Romanfigur Xenophons, verstanden, während die Lieder natürlich den Zeitgenossen des Lucullus verherrlichen. Beachtenswert ist auch, daß Tigranes eine philhellenische Politik einschlägt, freilich auf echt orientalische Weise. Nach seiner neuen Reichshauptstadt Tigranokerta werden die Einwohner von zwölf griechischen Städten zusammengeschleppt — offenbar beabsichtigt die Regierung einen Bruch mit den bisherigen orientalischen Kulturtraditionen. Indessen Lucullus' großer Sieg (69) und Pompeius' Maßnahmen bereiten diesen hochfliegenden Plänen ein jähes Ende. Im Frieden (66 v. Chr.) wird Armenien auf seine alten Grenzen beschränkt. Von jetzt an schwankt der ohnmächtige Klientelstaat zwischen römischer und parthischer Obmacht. Abwechselnd setzten beide Großstaaten Könige ein. Allein die Sympathien von Fürsten und Adel standen durchaus auf parthischer Seite. Es war daher ein sehr verständiger Schritt der römischen Politik, daß Kaiser Nero trotz Corbulos Siegen 66 n. Chr. den Bruder des parthischen Großkönigs, Tiridates, der nach Rom zur Huldigung gekommen war, feierlich als König anerkannte. Seitdem hat eine arsakidische Nebenlinie in Armenien bis zum Untergang des Staates geherrscht und denselben aufs engste mit dem Partherreiche verbunden. Die Verwandlung des Landes in eine römische Provinz unter Trajan (114—117) war ein ephemeres Ereignis ohne weitere Folgen. Um so bedeutungsvoller wurde für Armenien der Sturz der parthischen Arsakiden und die Errichtung der Sāsānidenherrschaft in Per-

sien 226. Als Verwandte der entthronten Legitimen waren die Armenierfürsten die Todfeinde der persischen Großkönige. Bereits 238 wurde der armenische König Chosrov auf Anstiften der Perser ermordet. In den nachfolgenden Wirren gelang es diesen, das Land vorübergehend zu besetzen und ihm den verhaßten Mazdaismus aufzuzwingen, bis 261 durch den Sieg Odänaths von Palmyra das Land seine Freiheit zurückerlangte. (A. v. Gutschmid, Kleine Schriften III S. 402 ff.) Der auf römisches Gebiet geflüchtete Königssohn Trdat (Tiridates) stellte das Reich her und behauptete dasselbe im engsten Anschluß an Rom und in unaufhörlichen Kämpfen mit den Persern. Der Übertritt von König und Volk zum Christentum bedingte von jetzt an eine im Interesse von Rom wie Armenien gelegene durchaus römerfreundliche Politik, welcher erst der unglückliche Ausgang von Julians Feldzug und der schmähliche Friede Jovians 363 ein Ende machte. Die Perser besetzten Armenien, und König Arsaces (Aršak) fiel in persische Gefangenschaft. Kaiser Valens sah den schweren Fehler ein und setzte Aršaks Sohn Pap (367—374) auf den Thron. Aber die Königsmacht erlag dem übermächtigen Adel und den Priestern. Die letzte gute Zeit des Reichs war die Regentschaft des klerikal gesinnten Adelshauptes Manuels des Mamikoniers (378—385). 387 teilte Theodosius der Große in äußerster politischer Kurzsichtigkeit das Reich mit den Persern; die Römer erhielten ein unbedeutendes Stück im Westen mit Karin (Theodosiopolis), während vier Fünftel von Armenien persisch wurden. Bis 428 regierten unter persischer Oberhoheit armenische Schattenkönige; dann wurden von den Persern Marzpane (Grenzgouverneure) eingesetzt; diese waren nicht selten Armenier, und im ganzen haben die Perser das Land mit außergewöhnlicher Rücksicht behandelt. Mehrere Aufstände zu Gunsten der Byzantiner hatten keinen Erfolg; erst als Kaiser Mauricius den Chosrov Parvēz wieder in sein Reich 591 eingesetzt hatte, trat dieser fast ganz Armenien im Frieden an das römische Reich ab. Durch Heraklius' Siege kam es 629 von neuem in römische Klientel, welche es aber bald mit der arabischen vertauschte. Das erste Jahrhundert der Chalifenherrschaft war trotz der verheerenden Kriegszüge eine Epoche nationalen und litterarischen Aufschwungs; um so härter lastete unter den Abbasiden die Hand der arabischen Statthalter, der Ostikane, auf dem Lande. Allein dem genialen Ašot I Bagratuni aus einem altarmenischen Fürstengeschlecht, das sich fälschlich der Abkunft von einem jüdischen Exilfürsten rühmte, gelang es, 855 sich zum Fürsten der Fürsten aufzuschwingen und 885 vom Chalifen die Königskrone zu erhalten. Das neu errichtete Königreich umfaßte nicht allein Armenien, sondern auch Albanien und Iberien standen unter seiner Oberhoheit. Seit 913 war das Reich tributfrei; aber dafür zerfiel dasselbe in Teilkönigtümer, unter denen das der Artsrunier von Vaspurakan das bedeutendste war. Aus Angst vor den einbrechenden Seldschuken traten 1021 Senekherim der letzte Artsrunier und 1045 Gagik der Bagratunier ihre Reiche an die Oströmer ab. Aber auch diese waren der furchtbaren Gefahr nicht gewachsen. Die systematische grausige Verwüstung des Landes durch die Seldschukenhorden hat dem politischen und dem Kulturleben der Armenier in der Heimat den Todesstoß versetzt.

Zahlreiche Armenier hatten sich während dieser Kriegszüge in den Taurus und nach Cilicien zurückgezogen. Um 1080 gründete hier Ruben, wahrscheinlich ein Bagratide, eine kleine Herrschaft und ward der Stifter einer neuen Dynastie (Rubeniden). Seine tapferen Nachfolger eroberten nach und nach ganz Cilicien; mit Byzanz standen sie meist im übelsten Verhältnis; um so enger schlossen sie sich an die Kreuzfahrerstaaten an, wie denn auch dieses kleinarmenische Reich in Cilicien nach seiner inneren Organisation ein halbfranzösischer Feudalstaat war. Levon II. wurde 1198 zum König gekrönt. Auf die Rubeniden folgten 1342 die cyprischen Lusignan. Im Anschluß an die Mongolen und das Abendland suchte sich das Reich gegen den Ansturm der ägyptischen Mameluken zu halten. Aber 1375 mußte König Levon VI. seine letzte Burg übergeben. Er starb 1391 in Paris. Von da an haben die Armenier nie wieder ein selbstständiges Reich gebildet.

Die Litteratur der Armenier ist eine rein christliche; nur bei Moses von Chorēn haben sich noch Auszüge aus Schriftstellern der heidnischen Zeit und Fragmente von alten Volksgesängen erhalten. Da die wissenschaftliche Bildung, wie bei den andern christlichen Völkern des Mittelalters, so auch bei den Armeniern, fast ausschließliches Eigentum der Geistlichkeit war, so ist auch ihre Litteratur mit wenigen Ausnahmen eine theologische, und selbst ihre ziemlich zahlreichen historischen Schriften lassen deutlich ihre theologischen Verfasser durchblicken. Es kann nicht unsere Absicht sein, hier eine vollständige Übersicht der armenischen Litteratur zu geben — wir verweisen in dieser Beziehung auf:

P. Sukias Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venezia 1829; ders. Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotti in Armeno, Venezia 1825; C. F. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Litteratur, Leipzig 1836, eine mit zahlreichen Zusätzen versehene deutsche Bearbeitung beider Werke; M. Patcanian, Catalogue de la littérature arménienne depuis le commencement du IV siècle jusque vers le milieu du XVII. Mélanges asiatiques Tom. IV. livr. 1, St. Pétersbourg 1860; F. Nève, l'Arménie chrétienne et sa littérature, Loewen-Paris-Berlin 1886; P. Paul Karekin, Armenische Bibliographie (1565—1883), Venedig 1883 (arm.); ders., Katalog der alten armenischen Übersetzungen vom 4.—13. Jahrh, Venedig 1889 (arm.); ders., Altarmenische Litteraturgeschichte vom 4.—12. Jahrh. für höhere Schulen, Venedig 1863 (arm.); E. Dulaurier, recherches sur la chronologie Arménienne, Paris 1859.; Catalogue des livres de l'imprimerie Arménienne de Saint-Lazare, Venise 1894.

Hier sollen nur die wichtigsten theologischen und historischen Schriftsteller, deren Werke durch den Druck bekannt sind, erwähnt werden.

Eine armenische Litteratur konnte erst mit der Einführung der armenischen Schrift beginnen. Im 4. Jahrhundert schrieb man entweder syrisch oder griechisch oder persisch. Die armenischen Litteraturwerke, welche daher aus dieser Zeit angeführt werden, sind teils Übersetzungen, teils spätere Fälschungen. Die Reden Gregors des Erleuchters (Venedig 1838; herausgeg. von Tēr Mikelian, Vałaršapat 1896, deutsch von J. F. Schmid Regensburg 1872) gehören sämtlich einer viel späteren Zeit an. Seinem Zeitgenossen, Zenob Glak, einem syrischen Bischofe und späteren Abt des Klosters Surb Karapet in Tarōn, wird eine Bekehrungsgeschichte seiner speziellen Provinz zugeschrieben, welche ursprünglich syrisch verfaßt gewesen sein soll. Erhalten ist nur eine armenische Übersetzung: Geschichte von Tarōn, Venedig 1832, französ. bei Langlois I. und deren Fortsetzung durch den angeblich im 7. Jahrhundert lebenden Bischof Johann den Mamikonier. Beide Schriften sind historisch wertlose Legendenwerke des 8. oder 9. Jahrh., wie G. Chalatianz: Zenob v. Glak, kritische Untersuchung, Wien 1893 (neuarm.) gezeigt hat.

Unter dem Namen des Agathangelos, des Geheimschreibers des armenischen Königs Trdat, ist eine Geschichte der Bekehrung des Königs und der Einführung des Christentums in Armenien vorhanden. Erhalten ist dieselbe armenisch und in griechischer Übersetzung. Armenisch erschien sie in Venedig 1862, Tiflis 1882, französ. (unvollständig) bei Langlois I. italienisch Venedig 1843. Der griech. Text wurde von Stilting ediert in den AS 30. Sept. Vol. VIII S. 320 ff. und vorzüglich von Lagarde: Agathangelos AGG hist. phil. Cl. 35, 1889, S. 1 ff. Das Werk, wie es vorliegt, ist aus mehreren einst getrennten Bestandteilen (Leben des h. Gregor — Akten des h. Gregor und der hh. Hṙipʿsimēn — Vision des hl. Gregor) nach 456 zusammengearbeitet worden, von Gutschmid, Kl. Schriften III S. 394 ff. Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit hat der Teil vom Leben des h. Gregor, welcher die eigentliche Bekehrungsgeschichte Armeniens giebt (Gutschmid a. a. O. S. 420). Möglicherweise ist dieser Teil ursprünglich griechisch oder (nach Lagarde) syrisch abgefaßt worden.

Hochwertvoll ist das Geschichtswerk des Faustus von Byzanz, welcher die Geschichte Armeniens von 317—390 bald nach dieser Zeit griechisch abgefaßt hat. Bruchstücke sind bei Prokopius (de bell. Pers. I 5) erhalten, das ganze Werk — vier Bücher — nur in armenischer Übersetzung (Venedig 1832; 1889 Petersburg, 1883 französisch bei Langlois I, deutsch von Lauer, Köln 1879). Trotz seines scharf hierarchischen Parteistandpunktes ist F. die wichtigste Quelle für die Geschichte des 4. Jahrhunderts. H. Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche. SGW hist. phil. Cl. 1895 S. 109 ff.

Die Schöpfer der armenischen Nationallitteratur sind der Katholikus Sahak († 439) und sein Freund und Gehilfe Mesrōb. Mesrōb hat durch die Erfindung des armenischen Alphabets seinem Volke erst die Möglichkeit gewährt, in die Reihe der Litteraturvölker einzutreten. Eine Übersetzung der heiligen Schrift ins Armenische hatte es bis dahin nicht gegeben; und die Bibellektionen wurden gleich den Gebeten in den Kirchen in der dem Volke unverständlichen syrischen, teilweise auch in griechischer Sprache vorgetragen. Mesrōbs Plan, ein eigenes Alphabet für seine Nation zu schaffen, fand die lebhaftesten Sympathien bei dem Katholikus Sahak und ebenso bei dem Könige Vramšapuh (395—416). Auf dessen Veranlassung begab er sich nach dem syrischen Mesopotamien. Die ersten, in Verbindung mit dem syrischen Bischof Daniel unternommenen Versuche führten zu keinem entsprechenden Resultate; dagegen mit Hilfe des griechischen Einsiedlers und Kalligraphen Ṙupʿinos (Rufinus) wurde das Alphabet geschaffen, hauptsächlich in Anlehnung an das griechische Alphabet. (H. Hübschmann, Über Aussprache

und Umschreibung des Altarmenischen, ZdmG. 1876 S. 53 ff.; V. Gardthausen, Über den griechischen Ursprung der armenischen Schrift a. a. O., S. 74 ff.)

Während nun Mesrōb für die in Abhängigkeit von der armenischen Kultur stehenden Nachbarvölker, die Iberer (Georgier arm. Virk') und Albaner (Aluank') gleichfalls Alphabete erfand und so beide Sprachen zu Schriftsprachen erhob, begann Sahak die Übersetzung der hl. Schrift; als Original stand ihm nur die syrische Übersetzung zu Gebote. Denn die persische Regierung, um jeden geistigen Zusammenhang mit dem römischen Reich und der griechischen Kultur aufzuheben, hatte in dem ihr unterthänigen Teil Armeniens die griechischen Bücher verbrennen und den Unterricht in der griechischen Sprache verbieten lassen. Sahak und Mesrōb, dadurch an einer Verwirklichung ihrer Ziele gehindert, entschlossen sich auf das griechische Gebiet überzutreten. Eine Mission nach Byzanz, an deren Spitze Mesrōb stand, hatte den gewünschten Erfolg. Der in griechisch Armenien kommandierende General Anatolius erhielt den Auftrag, den armenischen Priestern in ihrem Vorhaben behilflich zu sein. Gleichzeitig sammelten sie zahlreiche Schüler um sich und gründeten so eine bald zu höchster Blüte gelangende Übersetzerschule. Da Mesrōb des Griechischen nicht völlig mächtig war, geriet das Übersetzungswerk ins Stocken. Deshalb wurden eine Anzahl seiner tüchtigsten Schüler nach Konstantinopel gesandt, um sich hier in längerem Aufenthalte eine gründliche Kenntnis der griechischen Sprache zu erwerben. Von hier brachten sie die griechischen Texte der hl. Schriften, zahlreicher Väter und die Kanones von Nicäa und Ephesus nach ihrer Heimat zurück. Die aus dem Syrischen gemachte Übersetzung wurde einer eingehenden Revision unterworfen, und erst nach 432 ist die Bibelübersetzung entstanden, welche von da an einen offiziellen Charakter trug. Sie wurde in unzähligen Exemplaren verbreitet, welche später seit der näheren Berührung mit dem Abendlande starke Interpolationen aus der Vulgata erfuhren. Ein solcher interpolierter Codex, und zwar ein einziger, lag der ersten Ausgabe der Bibel, welche der Bischof Oskan im Jahre 1666 n. Chr. zu Amsterdam herausgab, zu Grunde, ein unveränderter Abdruck derselben erschien 1705 n. Chr. zu Konstantinopel, und 1733 gab Mechitar zu Venedig diesen Text mit nur wenigen Verbesserungen wieder. Oskan, der selbst nicht einmal gründlich das Altarmenische studiert hatte, vermehrte noch die Interpolationen seines Codex durch eigene willkürliche vermeintliche Verbesserungen und Zusätze nach der Vulgata, und fügte sogar auch drei in seiner Handschrift fehlende Schriften: das Buch Jesus Sirach, das 4. Buch Esra, und den Brief des Jeremias in eigener Übersetzung aus dem Lateinischen hinzu. — Erst im Jahre 1805 wurde durch die Mechitaristen Venedigs eine kritische Ausgabe der Bibel besorgt, bei welcher 9 Handschriften verglichen, und die älteste, beste derselben vom Jahre 1310 n. Chr. zu Grunde gelegt wurde; die Varianten sind sorgfältig unter dem Texte verzeichnet. Der Herausgeber, P. Johannes Zohrab, giebt in der ausführlichen Vorrede genaue Rechenschaft über die benutzten Codd., wie über die Ausgabe, und stellt zuerst fest, daß der armenischen Übersetzung des AT.s, den noch zahlreich in den Codd. erhaltenen, wiewohl oft durch Schuld der Abschreiber an falschen Stellen gesetzten Asterisken zufolge, ein Exemplar der Hexapla des Origenes zu Grunde gelegen haben müsse. Die Ordnung der Bücher ist den Handschriften gemäß folgende: im AT. „der Pentateuch, die Bücher Josua, das Buch der Richter, Ruth, die 4 Bücher der Könige, die 2 Bücher der Chronik, 2 Bücher Esra, Nehemia, Esther, Judith, Tobias, 3 Bücher der Makkabäer, die Psalmen, die Sprichwörter, der Prediger Salomo, das Hohelied, das Buch der Weisheit, Hiob, Jesaias, Hoseas, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jonas, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Jeremias, Brief Baruchs, Klagelieder, Daniel, Ezechiel", wobei zu bemerken, daß diese von der durch den Katholikos Siōn auf der Synode zu Partav (Berdaa) 768 n. Chr. festgesetzten Anordnung etwas abweicht. Diese setzt im 22. Kanon fest (Geschichte der Konzilien, Ausgabe von Valaršapat 1874 S. 99): „Als heilige Schriften sollen im alten Bunde diese gerechnet werden: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Richter, Ruth, 4 Bücher der Könige, 2 Bücher Paralipomena, 2 Bücher Esra, Tobith, Judith, Esther, Makkabäer, 4 Bücher Salomons, Hiob, Psalmen Davids, 12 Bücher der Propheten, Jesaia, Jeremia (dazu auch Baruch), Ezechiel, Daniel und die Weisheit Sirachs". Im NT. stehen nach der Apostelgeschichte die katholischen Briefe, der Brief Jakobi, 2 Briefe Petri, 3 Briefe Johannis, Brief Judä, sodann die 14 paulinischen Briefe, wobei der Brief an die Hebräer vor den Briefen an Timotheus steht, und zuletzt die Apokalypse. Jedes dieser Bücher hat ein kurzes Vorwort, sowie die Angabe der Kapitel und des Inhalts derselben, was ebenfalls gleich ursprünglich mit aus dem Griechischen

übersetzt worden, wiewohl das Original davon nicht mehr vorhanden ist. Es findet sich jedoch auch bei der Apokalypse, deren Übersetzung nach der Versicherung des Herausgebers nicht vor dem 8. Jahrhundert gemacht zu sein scheint (siehe dessen Vorrede S. 20), und welche wahrscheinlich anfangs nicht in den Kanon aufgenommen wurde, da keine kirchlichen Lektionen daraus entlehnt worden sind. Dasselbe ist der Fall mit dem Buch Jesus Sirach, welchem noch das Vorwort und die Kapitelangabe fehlen, weshalb der Herausgeber dieses nebst einigen andern apokryphischen Schriften als Anhang zu dem 4. Bande, jedoch unvollständig, gegeben hat; erst in neuerer Zeit wurde die alte Übersetzung dieser Schrift, welche schon Mos. Chor. Rhet. 1, 2 citiert, aufgefunden und im Jahre 1833 zu Venedig besonders herausgegeben. Die darauf folgenden Aussprüche Sirachs sind sonst nicht bekannt. Nächst diesem enthält der Anhang noch 1. das 3. Buch Esra, welches gewöhnlich das 4. genannt wird, aber von den bis jetzt bekannten Rezensionen wieder vielfach abweicht, 2. das Gebet des Königs Manasse, 3. den apokryphen dritten Korintherbrief des Paulus (von dem jetzt auch eine lateinische Version entdeckt ist, herausgeg. von A. Carrière und S. Berger. Paris 1891, von A. Harnack, ThLZ 1892 S. 7 ff.). In den Bibelhandschriften steht der Brief teils hinter dem 2. Korintherbrief, teils hinter den 14 paulinischen Briefen. Derselbe wurde zuerst herausgegeben von D. Wilkins 1715 zu Amsterdam, darauf von den Whistons in ihrer Ausgabe des Moses von Chorēn, London 1736 S. 367 ff., ferner in Zohrabs Bibelausgabe. Wertvoll ist auch die mit Hilfe von P. Paschal Aucher (Avger) veranstaltete deutsche Übersetzung von W. F. Rinck, Heidelberg 1823. Endlich die erschöpfende, in der litteraturgeschichtlichen Einleitung die gesamte neuere Litteratur über den Brief berücksichtigende Ausgabe von P. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief. (Einladung zur a. Feier des Geburtsfestes K. Wilhelm II. v. Württemberg, Wien 1894), 4. die Ruhe (das Ende) des Apostels und Evangelisten Johannes, worin seine letzten Worte und sein Hinscheiden berichtet werden. In den Codd. ist diese Schrift meist der Apokalypse angefügt; sie stand in hohen Ehren, ward von vielen Gelehrten citiert, von Nersēs Lambr. kommentiert, und unter die Kirchenlektionen aufgenommen, 5. das (kurze) Gebet des Euthalios, welches in allen Codd. hinter den katholischen Briefen steht, und früher zur Messe am Sonnabend vor Pfingsten, später am Pfingsttag gelesen wurde. Ein vielfache Eigentümlichkeiten bietendes Verzeichnis der heiligen Schrift, welches auf den Vardapet Johannes Sarkavag (11. Jahrh.) zurückgeht, hat Mechit'ar von Ayrivank'. M. Brosset, Histoire chronologique par Mkhithar d'Aïrivank (XIII S.) mémoires de l'académie de St. Pétersbourg, VII. Ser. T. XIII N. 5 S. 23 ff.

Neben der hl. Schrift wurden von den Übersetzern nach dem zuverlässigen Zeugnis des Koriun hauptsächlich Schriften der Väter und Kommentare zu den biblischen Büchern ins Armenische übertragen, und dies hat der armenischen Litteratur von Anbeginn an einen geistlich-kirchlichen Charakter aufgedrückt. Das 5. Jahrhundert nennen die Armenier das Jahrhundert der Interpreten (Euseb. chron. ed. J. B. Aucher I praef. p. VII). Sie unterscheiden ein goldenes Zeitalter der älteren Übersetzer um 442 und die Epoche der jüngeren Übersetzer um 466. Viele dieser Zeitbestimmungen beruhen auf unsichern Schätzungen und bedürfen noch vielfach der Revision.

Zu den ältesten Übersetzungen rechnet man die der liturgischen Bücher für den Kirchendienst (das armen. Ritual, Venedig 1831, Ordnung der Gebete der armen. Kirche, Venedig 1777), die der Kirchengeschichte des Eusebios (herausg. von A. Djarian, Venedig 1877) und die des von Athanasius verfaßten Lebens des hl. Antonius.

Von Übersetzungen, deren griechischer Text verloren gegangen ist, werden dem ersten goldenen Zeitalter folgende Werke zugeschrieben: 1. Philos zwei Schriften über die Vorsehung (P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892) und eine über die Frage, ob die Tiere Vernunft haben, arm. und lat. herausgeg. von J. B. Aucher, Venedig 1822. Ferner: 4 Bücher Erläuterungen zu einzelnen Stellen der Genesis, 2 Bücher vom Exodus, Abhandlungen über Sampson, Jonas und die drei dem Abraham erschienenen Engel, arm. und lat. herausgeg. von J. B. Aucher, Venedig 1827. Eine Anzahl Schriften Philos, deren griechische Originale erhalten sind (über die Essener — über das beschauliche Leben — über die Allegorie der göttlichen Gesetze u. s. f.), wurden 1892 in Venedig arm. ediert.

2. Die Chronik des Eusebius, deren erster Teil nur armenisch erhalten ist. J. B. Aucher hatte eine Ausgabe des ersten Buches und des canon temporum arm. und lat. bereits 1795 druckfertig gemacht; allein die Ausgabe verzögerte sich und so kam ihm Zohrab, der sich auf unredlichem Wege des Aucherschen Apparats bemächtigt hatte,

zuvor, und gab die lateinische Übersetzung in Mailand 1818, Aucher dann in demselben Jahre zu Venedig heraus. Niebuhr (Historischer Gewinn aus der armenischen Übersetzung des Eusebius, Kl. hist. u. philol. Schriften I S. 179 ff.) und St. Martin haben für Zohrab Partei genommen und Auchers wissenschaftliches Verdienst verdunkelt. Erst H. Petermann ist in der Ausgabe von A. Schöne (I. Buch 1875 II. Buch 1866) Auchers Arbeit gerecht geworden. Den armenischen (keineswegs zuverlässigen) Text bietet nur Aucher. Die von Petermann benutzten Handschriften gehen sämtlich auf einen jetzt in Edžmiatsin befindlichen Kodex (12. Jahrh.) zurück. Th. Mommsen, Die armenischen Handschriften der Chronik des Eusebius Hermes 1895 S. 325 ff.

3. Die Apologie des Aristides. Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo, quorum originalis textus desideratur, ex antiqua armeniaca versione in latinam linguam translati Venetiis 1878 (P. Vetter, Aristidescitate in der armenischen Litteratur, ThQS 76 S. 529 ff.)

4. 15 Homilien des Severianus von Gabala, von denen nur drei griechisch vorhanden sind, arm. Venedig 1830, arm. und lat. herausgeg. von J. B. Aucher, Venedig 1827.

4. Die Kommentare des hl. Ephräm des Syrers über die ganze Bibel, Homilien und Traktate, armen. 4 Bände, Venedig 1836; Buch der Gebete, arm. Venedig 1879. Die paulinischen Briefe ins Latein. übersetzt, Venedig 1893. Auch der 3. Korintherbrief ist hier von Ephräm kommentiert (deutsch von Kanajeanz und Hübschmann bei Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons II 1891 S. 595 ff., von Vetter a. a. O. S. 70 ff.).

Des Fernern werden zu diesem Zeitalter gerechnet: Basilius des Großen Hexahemeron, arm. Venedig 1830 — die Homilien des Johannes Chrysostomus. Auswahl von Homilien, Venedig 1861. Kommentar zum Evangelium Matthäi, Venedig 1826 zu den Briefen des Paulus, Venedig 1861, zum Propheten Jesaia, Venedig 1880. — Des Cyrillus von Jerusalem Katechesen, Konstantinopel 1727, Wien 1832. Leben der Väter, Venedig 1855. Reden des Athanasius, Gregors des Theologen u. s. f.

Der jüngern Übersetzerschule werden zugewiesen: Übersetzungen von Platons Werken — Euthyphro, Apologie, Timäus, herausgeg. von A. Soukry, Venedig 1877. Gesetze und Minos, Venedig 1890 (F. C. Conybeare, on the ancient Armenian versions of Plato Class. Rev. III 8 S. 340 ff., on the Armenian version of Platos Laws. Amer. Journ. of Philol. XII S. 399 ff. a collation of the ancient Armenian version of Platos Laws. books V u. VI a. a. O. XV S. 31 ff.) David des Philosophen Übersetzung von Aristoteles' Kategorien und de interpretatione, von des Porphyrius Kommentar zu den Kategorien, Venedig 1833 (Anecdota Oxoniensia vol. I Part. VI a collation with the ancient Armenian versions of the Greek text of Aristotle's Categories, de interpretatione, de mundo, de virtutibus et vitiis and of Porphyry's introductio by Frederic Conybeare, Oxford 1892. Neumann, mémoire sur la vie et les ouvrages de David philos. arménien du V siècle, Paris 1829), des Pseudokallisthenes' Geschichte Alexanders des Großen, Venedig 1842. *Ἱστορία Ἀλεξάνδρου*, die armenische Übers. der sagenh. Alexander-Biographie, auf ihre mutmaßl. Grundlage zurückgeführt v. R. Rabe, Leipzig 1896.

Die Briefe des Ignatius aus dem Syrischen übersetzt nach der kürzeren Rezension, Konstantinopel 1783, neu herausgegeben von Petermann, Leipzig 1849. Dazu Schriften des Hippolytus, des Nonnus (Erklärung der Mythen bei Gregor von Nazianz), Epiphanius, Gregorius Thaumaturgus, Gregor von Nyssa, Dionysius von Alexandrien, Timotheus, Theophilus und Cyrillus von Alexandrien, des Euthalius u. s. f.

Die Mechitaristen von S. Lazzaro, welche sich um die Veröffentlichung dieser Übersetzungen die größten Verdienste erworben haben, bereiten eine vollständige Edition der armenischen Übersetzungen der Väter vor; zuerst werden die Apokryphen des Alten und des Neuen Testaments (bereits im Drucke befindlich), dann die Werke des Athanasius erscheinen.

Die originale Litteratur der Armenier ist fast ausschließlich historischen und theologischen Inhalts. Unter den Schülern Mesrōbs ist hier zu nennen Eznik von Kolb; er schrieb eine Vernichtung (d. i. Widerlegung) der Sekten (Schulen) in vier Büchern, deren erstes gegen die Heiden, das zweite gegen die Perser, das dritte gegen die griechischen Philosophen und das vierte gegen die Marcioniten und Manichäer gerichtet ist; gedruckt wurde das Werk 1761 zu Smyrna und 1826 zu Venedig. Französische Übersetzung von Le Vaillant de Florival, Paris 1853 und des auf die Perser bezüglichen Stücks Langlois II S. 369 ff. Angehängt sind dem Werke noch geistliche, sonst dem Nilus zugeschriebene Ermahnungen. — Koriun, gleichfalls einer der Schüler des h. Mesrob, verfaßte bald nach 442 eine historisch außerordentlich wertvolle Lebensbeschreibung

seines Lehrers, der einzige gleichzeitige und authentische Bericht über die Anfänge der armenischen Litteratur, herausgeg. 1833 Venedig (zugleich mit den Werken Davids des Philos. und den Homilien Mambrēs). Kleine armen. Biblioth. XI 1854 Venedig, deutsch von Welte, Tübingen 1841, französisch bei Langlois II S. 9 ff. — Von Mambrēs Werken sind nur zwei Homilien herausgegeben. —

Viel berühmter ist sein Bruder Moses von Chorēn. Seine große Reise freilich über Edessa nach Alexandrien, Rom und Athen und seine Übersetzungsthätigkeit bis ins hohe Alter beruhen nur auf dem Zeugnis der späten unter seinem Namen gehenden Geschichte. Mit Recht wird ihm wohl zugeschrieben ein Lehrbuch der Rhetorik. A. Baumgartner über das Buch „die Chrie", ZdmG 1887 S. 457 ff. Seinen Ruhm jedoch verdankt Moses seinem historischen Werke der Geschichte Armeniens in drei Büchern, bis auf den Tod des h. Mesrōb 440, der einzigen einheimischen Quelle über die vorchristliche Periode des Landes. Für die älteste Geschichte ist sein Hauptgewährsmann Mar Abas Katina, der syrisch nach 383 eine Geschichte Armeniens verfaßte; erhalten ist dieselbe außer bei Moses in einem besonderen handschriftlich mit der Geschichte des Sebēos verbundenen Auszuge. Sebēos ed. Patkanian S. 1—10, französisch bei Langlois I S. 195 ff. Le Pseudo-Agathange. v. Gutschmid, Kl. Schr. III S. 317 ff. 334. — P. Vetter, Das Buch des Mar Abas von Nisibis, Festgruß an R. v. Roth, Stuttgart 1893 S. 81 ff. Das Geschichtswerk, das unter Moses' Namen geht, ist erst im 7. oder vielleicht im Beginn des 8. Jahrhunderts entstanden. Der Verfasser kennt die von Justinian 536 getroffene Einrichtung der vier armenischen Provinzen, Prokops Inschrift von Tigisis und benutzt die Ende des 7. Jahrh. entstandene Übersetzung von Sokrates' Kirchengeschichte, erste Ausgabe 1695 Amsterdam, dann mit latein. Übersetzung durch die Brüder Whiston 1736 für die damalige Zeit bewundernswürdig, beste Ausgabe die der Mechitaristen, Venedig 1843 in der Gesamtausgabe von Moses' Werken. Französ. Übersetzung in der Ausgabe von Le Vaillant de Florival, Paris (1847) bei Langlois II S. 45 ff. ins Italienische übersetzt von Tommaseo Venedig 1850. 1851, ins Deutsche von Lauer Regensburg 1869, ins Russische von Emin Moskau 1858. Von demselben Verfasser, wie die Geschichte, rührt auch die unter Moses Namen gehende Geographie her, ein Auszug aus der Chorographie des Pappus von Alexandrien, der indirekt auf Ptolemäus zurückgeht. Selbstständigen Wert haben die Beschreibung von Armenien und dem persischen Reich und den angrenzenden Ostländern; herausgegeben ist die Geographie mit der Geschichte von den Whistons, abgedruckt bei St. Martin mémoires II S. 318 mit geringwertigem Kommentar und franz. Übersetzung. Eine sehr interessante, gerade in den unabhängigen Partien völlig abweichende, teilweise viel reichere Rezension bietet eine Handschrift, welche A. Soukry seiner Ausgabe franz. und arm., Venedig 1881, zu Grunde gelegt hat. (A. von Gutschmid über die Glaubwürdigkeit der armen. Geschichte des Moses von Khoren, Kl. Schr. III S. 282 ff.; derselbe, Moses von Chorene a. a. O. S. 332 ff.; A. Carrière, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales, Paris 1891; derselbe, Nouvelles sources de Moïse de Khoren, Wien 1893).

Zu den gefeiertsten Geschichtschreibern der Armenier gehört Elišē (Elisäus) Vardapet; er schrieb „über Vardan und den Krieg der Armenier" eine Geschichte des Glaubenskrieges der Armenier gegen die Perser unter Jazdegerd II 439—451; ein damit nachträglich verbundener Anhang beschreibt die Verfolgungen und Martyrien der armenischen Fürsten und Priester in Persien, übers. ins Italienische von Cappelletti 1840, ins Englische von C. F. Neumann, London 1830, ins Französische bei Langlois II S. 177 ff., ins Russische von Chancheïef, Tiflis 1853. Die Gesamtausgabe seiner Werke, Venedig 1859, umfaßt noch eine Reihe geistlicher Abhandlungen, unter denen die wichtigste seine Rede über das Eremitenwesen „Wort des Rats über die Einsiedler" ist.

Sein etwas jüngerer Zeitgenosse Lazar von P'arpi schrieb eine Geschichte Armeniens von 388—485 als Fortsetzung des von ihm hochgeschätzten Faustus. Lazar ist ein hochbedeutender Historiker und zeigt eine merkwürdige Unparteilichkeit auch gegenüber seinen Landsleuten. Ausgaben Venedig 1793 und 1873, ins Französische übers. von S. Ghesarian bei Langlois II 253 ff.

Dem Johannes Mandakuni, Katholikus 480—487, werden 20 Homilien, Venedig 1837, zugeschrieben. Verschiedene seiner Gebete sind ins armenische Brevier aufgenommen.

Aus dem 6. Jahrhundert sind keine Schriftsteller bekannt. Dem 7. schreibt man Johann den Mamikonier zu (s. o. unter Zenob Glak S. 67 24). Hochwichtig als historische Quelle

ist dagegen des Bischofs Sebēos Geschichte des Heraklius. In der Vorrede bezeichnet er sich ausdrücklich als Fortsetzer der Frühern (wohl Elisē); summarisch behandelt er die Geschichte von Pērōz (457—489) bis zum Frieden des Mauricius (591), ausführlich die Zeitgeschichte, die Kämpfe Roms mit den Persern und den Arabern bis zur Alleinherrschaft Moāwjias (661). Ausgaben Konstantinopel 1851 und von Patkanian, Petersburg 1879, russisch von Patkanian, Petersburg 1862, der Schluß des Werkes deutsch bei H. Hübschmann, Zur Geschichte Armeniens und der ersten Kriege der Araber aus d. Armen. des Sebêos, Leipzig o. J.

Drei Reden von Theodor K'rt'enavor, worunter eine gegen die ketzerische Sekte der Mayragomier, Venedig 1833 (mit den Werken des Joh. Odzn. vereint), eine Rede zum Palmsonntage von dem Katholikus Sahak III.

Hochgefeiert in diesem Jahrhundert ist auch der griechisch gebildete Astronom und Mathematiker Anania von Sirak. Ausgabe von Patkanian Petersburg 1877. Gegen Ende des Jahrhunderts wurde die Kirchengeschichte des Sokrates ins Armenische übersetzt, und ein orthodox gewordener Armenier schrieb griechisch einen historisch nicht unwichtigen, aber parteiischen Abriß der armenischen Kirchengeschichte von Gregor dem Erleuchter bis auf seine Zeit, ungenügend herausgegeben von F. Combefis, Historia haeresis Monothelitarum, Sp. 272 ff.

Aus dem 8. Jahrhundert sind zu erwähnen: der Kath. Johannes Odznetsi (von Odzun), mit dem Beinamen des Philosophen, von welchem außer einer Synodalrede und Kanones über die letzte Ölung namentlich eine Rede gegen die Paulicianer und eine andere gegen die Eutychianer bemerkenswert und mit den andern armenisch 1833, mit lateinischer Übersetzung 1834 zu Venedig gedruckt sind. Sein Zeitgenosse Stephanus Erzbischof von Siunik', der durch seinen langen Aufenthalt in Konstantinopel sich die griechische Sprache völlig angeeignet hatte, übersetzte die Schriften des Dionysius Areopagita, des Cyrillus von Alexandria (Konstantinopel 1717), Nemesius über die Natur des Menschen (Venedig 1889), verschiedene Schriften des Athanasius, Gregor von Nyssa u. s. f., ebenso den Brief des Patriarchen Germanus an die Armenier. In demselben Jahrhundert wurden auch ins Armenische übersetzt: Georgius Pisida, Hesychius von Jerusalem, Theodorus von Ancyra, Evagrius, Antipater von Bostra, Johannes Climacus und Titus von Kreta. Gegen Ausgang des Jahrhunderts schrieb Łevond (Leontius) „der große Vardapet" eine Geschichte der Einfälle der Araber in Armenien und der Kriege mit Ostrom 661—788. Arm. von Schahnazarian Paris 1857 und Petersburg 1887, französ. Paris 1857, russisch Petersburg 1862.

Aus dem 10. Jahrhundert sind namentlich 2 Geschichtswerke bekannt, deren eines von Johannes Katholikos die armen. Geschichte vom Anfang bis zum Jahre 925 n. Chr. durchführt, und Jerusalem 1843, Moskau 1853, in ungenügender französischer Übersetzung von St. Martin Paris 1841 gedruckt ist (F. Nève, Jean VI Catholicos l'Arménie chrét. 317 ff.), das andere aber von Thomas Artsruni, die Geschichte der Artsrunier bis 936 schildert; in den ältern Teilen ist Thomas' Werk Weltchronik und armenische Geschichte, in den spätern eine Spezialgeschichte von Vaspurakan (Südostarmenien) und seinem Fürstengeschlecht. Ergänzungen und Nachträge von späterer Hand sind dem Werke angehängt; herausgeg. Konstantinopel 1852 u. von Patkanian Petersburg 1887, französisch von M. Brosset I S. 1—266. — In demselben Jahrhundert lebten Chosrov der Große, dessen Erklärung des armenischen Breviers zu Konst. 1730 gedruckt ward, ins Lat. übers. von Vetter Freiburg 1880; Mesrōb, der Priester, von welchem eine Biographie Nersēs des Großen und eine Geschichte der Georgier und Armenier beide zu Madras 1775 erschienen, ferner der gefeiertste armenische Schriftsteller, Gregorius von Narek, tiefsinnig, voller Begeisterung für Religion, Wahrheit und Sittlichkeit, und voll lyrischen Schwunges nicht bloß in seinen wenigen Gesängen, sondern auch in seinen weit zahlreichern prosaischen Schriften, bestehend in Gebeten, Homilien und Lobreden, daher ohne Kommentar kaum verständlich, und mit trefflichen Erläuterungen von P. Gabr. Avetik'ean versehen, gedruckt Venedig 1827; weit verständlicher dagegen ist der von ihm im 26. Lebensjahre geschriebene Kommentar zu dem Hohen Liede Venedig 1789, in der Gesamtausgabe seiner Werke, Venedig 1827 und 1840 in neuer unveränderter Auflage. F. Nève: S. Gregoire de Nareg l'Armenie chrét. S. 265 ff. Von Historikern sind zu erwähnen Ucht'anēs Bischof (von Urha-Edessa?), Verfasser einer Geschichte in drei Teilen: 1. Abriß der altarmenischen Geschichte bis auf König Tiridates, 2. Geschichte des Schismas der Iberer unter Kyrion, beruht ausschließlich auf (z. T. etwas bedenklichen) Aktenstücken. 3. Bekehrung des Volkes der Tsad (verloren). Armenisch Valaršapat 1871,

französ. M. Brosset, Deux historiens Arméniens. Kiracos de Gantzak, Oukhtanès d'Ourha Petersburg 1870. Moses von Kalankaïtukʻ schrieb eine Geschichte der Albanier, (Aluankʻ) das einzige Werk, welches sich mit der Spezialgeschichte dieses später von der armenischen Nation aufgesogenen Nachbarvolkes beschäftigt. Arm. von Schahnazarian Paris 1860, Moskau 1860, russisch von Patkanian, Petersburg 1861. Einige Auszüge bei Brosset: additions à l'histoire de Géorgie. Petersb. 1851.

Dem 11. Jahrhundert gehört Stephanus Asolik aus Tarōn an, der eine Weltgeschichte bis 1004 schrieb. Arm. Paris 1854, Petersburg 1885, russisch 1864, französ. von Dulaurier 1. Teil Paris 1883; ferner Aristakēs von Lastivert, dessen Geschichte von 989—1071 geht und die furchtbare Katastrophe Armeniens durch die Seldschuken in wortreichen Klagen berichtet. Arm. Venedig 1845, franz. Paris 1864.

Eine der bedeutendsten politischen und litterarischen Persönlichkeiten dieses Jahrh. ist Gregorios Magistros † 1058, erhielt diesen Titel und die Statthalterschaft über Mesopotamien von Kaiser Konstantin Monomachus; seine Gedichte sind herausgegeben Venedig 1830; für die Zeitgeschichte sehr wertvoll sind seine Briefe. Auszüge in Übersetzung bei V. Langlois: mémoire sur la vie et les écrits du prince Grégoire Magistros, Journal Asiat. VI Sér. Tom. XIII p. 4 ff.; vgl. Langlois I S. 401—403.

Weit fruchtbarer an litterarischen Produkten war das 12. Jahrhundert, die Blütezeit der Dynastie der Rubeniden. Der berühmteste Schriftsteller dieser Zeit ist Nersēs Klayetsi (von Hromklay-Hromklā, Kalʻā-errūm) oder Snorhali (der Anmutige) Katholikus 1066—1173. Seine Dichtungen sind zusammen herausgegeben Venedig 1830, sein Gebet in 36 Sprachen übersetzt Venedig 1862 und 1882, sein Synodalbrief arm. und lat. Venedig 1830. Synodalreden u. Briefe Venedig 1848. F. Nève: le patriarche Nersès IV dit Schnorhali. l'Arm. chrét. S. 269 ff. Ferner sind hier anzuführen Ignatius der Vardapet, dessen Kommentar zu dem Evangelium Lukas nach den griechischen Kirchenvätern, namentlich Johannes Chrysostomus, bearbeitet Konstantinopel 1735 und 1824 erschien, der Vardapet Sargis Snorhali, von welchem ein Kommentar zu den kathol. Briefen Konstant. 1743 und 1826 und Homilien Konstant. 1743 gedruckt wurden. Matʻēos (Matthäus) von Edessa schrieb eine Geschichte von 952 bis 1136 voll glühenden Hasses gegen die Griechen und mit lebhaften Sympathien für die Kreuzfahrer. Fortgesetzt wurde diese Chronik vom Priester Grigor bis 1162. Armen. Jerusalem 1869, französ. von E. Dulaurier Paris 1858. F. Nève, chronique de Matthieu d'Edesse a. a. O. S. 341 ff. Samuel von Ani schrieb eine Weltchronik von Anfang bis 1179 mit Fortsetzungen bis 1358 (Brosset) und 1664 (Tēr Mikelian). Arm. herausgeg. von A. Tēr Mikelian. Valaršapat 1893, lateinisch von Zohrab hinter der Mailänder Ausgabe des Eusebius 1818, französisch von Brosset II. Nersēs von Lambron, Erzbischof von Tarsus, galt neben seinem Namensbruder als einer der bedeutendsten Theologen seiner Zeit. Synodalrede, arm. und ital. von P. Aucher Venedig 1812, deutsch von Neumann Leipzig 1834. Kommentar über die armen. Liturgie Venedig 1847. Seine dogmatischen Werke und geistlichen Reden sind auch gemeinsam mit den dogmatischen Briefen des Grigor Tla (Katholikus 1173—1180) zu Venedig 1838 erschienen.

Michael der Große, Patriarch der Syrer (1166—1199), schrieb eine Weltchronik bis zum Regierungsantritt des Königs Levon II 1198. Sie ist noch vorhanden, aber nicht veröffentlicht. Die armenische Übersetzung oder richtiger teils kürzende, teils erweiternde Bearbeitung ist armenisch in Jerusalem 1871 mit einer Fortsetzung bis 1229 und französisch von Langlois Venedig 1868 mit einer Fortsetzung bis 1246 herausgegeben. Außerdem enthalten die Handschriften (und Ausgaben) seinen (gleichfalls überarbeiteten) Traktat über das Priestertum.

Mchitʻar Goš († 1213), von welchem 190 Fabeln Venedig 1790 und 1842 erschienen.

Auch das 13. Jahrhundert war noch reich an Schriftstellern, von denen wir nur folgende erwähnen: Vardan der Große schrieb eine Weltchronik bis 1268, armen. Moskau 1861, Venedig 1862; russisch von Emin Moskau 1861, ferner Fabeln armenisch u. französ. von St. Martin Paris 1825. Erklärung bibl. Stellen auf Bitten König Hetʻum I. in Auswahl übersetzt von E. Prud'homme: Journal Asiat. VI Sér. Tom. IX S. 147 ff. Kirakos von Gandzak schrieb eine Geschichte, welche in einen Abriß der ältern armenischen Geschichte bis 1165 und einen zeitgenössischen, die Mongolen, Iberer und des Verf.s Heimat Albanien besonders berücksichtigenden bis 1265 reichenden Teil zerfällt. Armen. Moskau 1858, Venedig 1865, französisch von Brosset 1870/71 (s. Uchtʻ-

anēs S. 73, 1). Sein Zeitgenosse Malak'ia der Mönch schrieb eine Geschichte der Mongoleneinfälle bis 1272. Arm. Petersburg 1870, russ. v. Patkanian 1871, franz. Brosset: additions à l'histoire de la Géorgie 1851 S. 438 ff. Mchit'ars von Ani Chronik, welche Vardan und Stephanus Orbelian benutzten, galt als verloren; nach einer unvollständigen Handschrift des Erzbischofs von Tiflis hat Patkanian hinter Sebeōs den ersten Teil derselben Petersburg 1879 veröffentlicht. Vahram Rabuni schrieb eine Geschichte der Rubeniden bis zum Jahre 1280 in Versen arm. Madras 1810, Paris 1859, englisch v. Neumann London 1831, franz. Paris 1861.

Stephanus Orbelian, Erzbischof von Siunik' 1287—1304 schrieb eine Geschichte von Siunik'. Paris 1859, Moskau 1861, französ. von M. Brosset: histoire de la Siounie par Stéphanos Orbélian. Petersburg 1864/66. Der Sparapet (Oberfeldherr) Smbat, Bruder des Königs Hek'um I. (1224—1269) verfaßte eine Chronik bis 1274, fortgesetzt von andrer Hand bis 1331. Moskau 1856, Paris 1859. Einen Auszug französ. Langlois in mémoires de l'acad. de St. Pétersbourg VII Série T. IV. Mchit'ar von Ayrivank' schrieb eine Chronographie bis 1289. Moskau 1860, französ. v. Brosset, Mémoires de l'acad. de St. Pétersbourg VII. Série T. XIII Nr. 5 1869.

Aus den folgenden Jahrhunderten des Verfalls sollen hier nur die Geschichtschreiber erwähnt werden: Thomas von Metsop' schrieb im 15. Jahrhundert eine Geschichte Timurs und seiner Nachfolger. Arm. von Schahnazarian. Paris 1860. In dieser Ausgabe fehlen die Anhänge: 1. über die Union der Armenier und die Weihe des Katholikus i. J. 890 (= 1441), 2. über die Weihe von Edžmiatsin, 3. über die Verbannung des Katholikus Kirakos. Armen. Tiflis 1892. F. Nève: étude sur Thomas de Medzoph et sur son histoire de l'Arménie au XV. siècle. Journal Asiatique 1855 Nr. 13. Derselbe, les sources Arméniennes pour l'histoire des Mongols l'Arm. chrét. S. 371 ff. Derselbe, exposé des guerres de Tamerlan et de Schah-Rokh dans l'Asie occidentale d'après la chronique inédite de Thomas de Medzoph. Brüssel 1860.

Aus dem 17. Jahrhundert ist endlich der Vardapet Arak'el von Tauris zu erwähnen, welcher eine Geschichte von 1602—1661 schrieb, die Hauptquelle für die Leiden der Armenier unter Schah Abbas und ihre Verpflanzung nach Ispahan; gedr. zu Amsterdam 1669, französ. von Brosset I S. 267 ff. Eine Anzahl Werke, welche für die Profan- und Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts nicht unwichtig sind, wie die Arbeiten des Diakon Zak'aria († 1699), über die Sofis, des Katholikus Abraham von Kreta über Nadir-Schah u. s. f. hat Brosset im II. Bande seiner collection übersetzt.

Mit dem 18. Jahrhundert setzt dann die litterarische Thätigkeit der Mechitaristen und im Anschluß an die europäische Wissenschaft eine ganz neue Art der gelehrten Arbeit ein.

Geschichte der armenischen Kirche.

Armenien hat den Ruhm, das erste Land zu sein, welches das Christentum zur Staatsreligion erhob. Die spätere Legende hat die erste Predigt der christlichen Lehre bereits in die apostolische Zeit verlegt und behauptete vier Gräber von Aposteln zu besitzen. Als solche gelten Bartholomäus, Thaddäus-Lebbäus, Simon und Juda. Die vornehmsten und bedeutendsten sind Bartholomäus und Thaddäus, und werden darum vielfach allein genannt. Bisweilen werden auch zwei Thaddäus — der Apostel und einer der LXX — unterschieden. Es sind diejenigen Apostel, deren Wirksamkeit die ältere Legende im Orient fixiert hat; dies deutet die jüngere Tradition einfach auf Armenien (Lipsius ap. Apostelgesch. II² S. 97). Die Legenden über diese Apostel, meist griechischen oder syrischen Ursprungs, sind von den Armeniern in relativ später Zeit verarbeitet und erweitert worden; der Niederschlag dieser Thätigkeit tritt uns in dem Geschichtswerk des Moses von Chorēn entgegen. Nachweislich älter ist die Bartholomäuslegende; griechische Zeugnisse bereits des 5. Jahrhunderts kennen seinen Martertod in Urbanopolis (Albanopolis, Korbanopolis u. s. f., arm. Arevbanos-K'alak') einer freilich gänzlich unbekannten Stadt Großarmeniens. Aber auch Bartholomäus' Bedeutung reicht nicht an die des Thaddäus heran. Die Legende von Abgar, dem König von Edessa, seinem Briefwechsel mit Christus und der Sendung des Thaddäus nach Edessa erfreute sich früh unglaublicher Popularität in Armenien; die Armenier haben die syrische Legende geradezu für sich annektiert. Die armenische Form der Abgarlegende liegt uns einmal in der Übersetzung der doctrina Addaei vor: Labubna von Edessa, Brief Abgars oder Geschichte der Bekehrung der Edessener, arm. Venedig 1868 und Jerusalem 1868, fran-

zösisch durch L. Alishan Venedig 1868, durch Emin bei Langlois II S. 313 ff. Die armenische Übersetzung ist zugleich eine Bearbeitung des syrischen Grundtextes, welche die Berichte vom Tode und Begräbnis des „Addē" entfernt und ihn als Evangelisten nach dem Osten reisen läßt. Dadurch sollte der Bericht mit der bereits vorhandenen Legende von Thaddäus' Predigt und Martyrium in Armenien in Einklang gebracht werden. Die Abfassungszeit dieser Übersetzung ist schwer zu bestimmen. Sie ist aber jedenfalls älter als Moses. „Das Martyrium des Apostels Thadēos, seine Predigt, seine Reise nach Armenien und Vollendung in Christo" Kleine Bibl. VIII Venedig 1853 läßt ihn zum König Sanatruk reisen, dessen Reich Armenien deutlich von Edessa unterschieden wird. Diese Darstellung bildet die Mittelstufe zwischen Labubna und Moses und repräsentiert die zu dessen Zeit geläufige Tradition. Die endgültige Bearbeitung sodann ist das Werk des Moses selbst (Moses Chor. II, 30—36). Hatten die bisherigen Bearbeitungen zum syrischen Legendenstoff nur einen armenischen Zusatz gemacht, Thaddäus nach Armenien gesandt und daselbst den Tod erleiden lassen, so annektiert Moses die syrische Legende selbst für Armenien. König Abgar wird zum Armenier gemacht; Edessa ist die Hauptstadt Armeniens, und da er gläubig wird mit seinem Volke, ist Armenien das älteste christliche Land. Sanatruk der armenische König wird jetzt der Neffe Abgars und folgt ihm erst in der armenischen Herrschaft, bald auch in Edessa nach. Alle diese neuen Thatsachen beruhen auf freier Erfindung; vgl. die abschließenden Untersuchungen von A. Carrière: la légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren. Paris 1895. Zweifellos ist die Legende von Thaddäus in Armenien viel älter, als diese schriftlichen Aufzeichnungen. Bereits Faustus von Byzanz spricht von seiner Predigt und dem Apostelmörder Sanatruk (III, 1 an einer, allerdings von Carrière beanstandeten Stelle). Bedeutsam ist, daß der Katholikusstuhl bei ihm „Thron des Thaddäus" heißt III, 12; IV 4. Da Cäsarea mit dieser Legende nichts zu schaffen hat — Theophilus Thaddäus' Schüler und erster Bischof von Cäsarea ist ein Produkt ganz junger Erfindnng — liegt hier offenbar ein Kompromiß mit der ältern Thaddäuslegende vor. Bereits vor Gregor ist von Syrien aus das Christentum in Armenien in den südlichen, Syrien benachbarten Provinzen (Sophene-Vaspurakan) verbreitet worden. Unter den Bischöfen und Priestern der ältern Zeit sind die Syrer nicht selten; vielfach war syrisch Kirchensprache. Auf Edessa als Ausgangspunkt dieser Missionierung deutet eben die Einführung der Abgar- und Thaddäuslegende hin; auf Nisibis als zweites Missionscentrum hat Marquart ZdmG 1896 S. 651 hingewiesen. Eine ganz sichere Spur vorgregorianischen Christentums ist Meruzanes (Meružan), der Bischof der Armenier, an den Dionysius von Alexandria (248 bis 265) einen Brief über die Buße richtet (Euseb. h. eccl. VI 46, 2).

Eine völlig neue Epoche beginnt mit Grigor Lusavorič, Gregor dem Erleuchter, Armeniens wahrem Apostel. Nach der (wenig glaubwürdigen) Überlieferung ist Anak, ein Sprosse des hochvornehmen Hauses der Surēn Pahlav, der Mörder des Königs Chosrov († 238) sein Vater. Jedenfalls ist er, wie zahlreiche armenische Prinzen und Große, während der persischen Okkupation Armeniens ins römische Reich entwichen. In Cäsarea genoß er eine christliche und griechische Erziehung, was für die gesamte kirchliche Entwicklung Armeniens von höchster Bedeutung wurde. Bei der Wiedereroberung und Reorganisation des armenischen Reiches erscheint Gregor als einer der eifrigsten Helfer des Königs. Allein mit der Restauration des Reichs war auch die Herstellung der nationalen, durch den persischen Feuerdienst verdrängten Religion verbunden. Gregor als Christ weigert sich, bei dem glanzvollen vom König angeordneten Nationalfeste Blumenkränze auf den Altar der großen Göttin Anahit zu opfern und bekennt sich als Christ. Er wird durch den ergrimmten König den fürchterlichsten Martern unterworfen; hochgefeiert in der Legende ist sein 13jähriger Aufenthalt in der Grube. Endlich wird der König durch ein Wunder (so schon Sozomen. II, 8) bekehrt, und von da an ein eifriger Christ. Die Christianisierung des Landes wurde von beiden ebenso planmäßig, als energisch ins Werk gesetzt. An der Spitze des Heeres zogen Trdat und Gregor zuerst nach der alten Reichshauptstadt Artaxata; der dortige Tempel der Anahit und das unweit der Stadt gelegene Orakel des Tiur mit seiner Priesterschule wurden nach hartnäckigem Widerstande der Priester und Tempelknechte dem Boden gleich gemacht, die weitläufigen Tempelgüter und sämtliche Hierodulen den christlichen Kirchen als Eigentum überwiesen. Genau so verfuhren sie in Westarmenien mit den hochangesehenen Heiligtümern der Provinzen Daranali, Ekeleaćs und Derdžan. Auf des Königs Wunsch reiste nun Gregor mit einem glänzenden Gefolge armenischer Feudalfürsten nach Cäsarea,

wo Leontius ihn feierlich zum Katholikus und Oberpriester von Armenien weihte. Die armenische Kirche trat dadurch in ein ähnliches Tochterverhältnis zur kappodozischen Metropolis, wie die abessinische zu Alexandria und die russische zu Konstantinopel. Aus Kappadozien brachte Gregor auch die Reliquien Johannes des Täufers (Surb Karapet) und des Athenogenes (Akanaginēs) mit, welche von jetzt an zu Nationalheiligen Armeniens erhoben werden. Bei seiner Rückkehr wandte sich Gregor nach dem Süden des Landes. Zu Aštišat im Lande Tarōn bestand das gefeiertste Heiligtum des Reiches, der Trias Vahagn, Anahit und Astlik geweiht. Auch diese Tempel wurden geplündert und zerstört; an ihrer Stelle erhob sich nun die glanzvolle Christuskirche „die große und erste Kirche, die Mutter aller armenischen Kirchen". Unmittelbar bei ihr befand sich der Residenzpalast des Katholikus. Hier auch wurde zum Schutz gegen die Dämonen ein Teil der mitgebrachten Reliquien deponiert, und siebenmal im Jahre wurde zu Ehren der Märtyrer ein feierlicher Gottesdienst, zu dem das ganze Land zusammenströmte, abgehalten. Im Anschluß an die Kirchweihe fand dann eine großartige Massentaufe statt. Gregor wandte sich nun nach der Provinz Ararat. Hier befand sich das vielbesuchte Heiligtum des Gottes Vanatur von Bagavan. Auch dieses wurde in eine Kirche des hl. Johannes und des hl. Athenogenes verwandelt, und die zusammengeströmte Bevölkerung des Nordostens ward getauft.

Dreierlei ist an dieser neu konstituierten armenischen Kirche bemerkenswert, einmal ihr nationaler Charakter. Gregor predigte in der einheimischen Sprache. Die Söhne der ehemaligen Götzenpriester wurden auf seine Anweisung in einer Priesterschule unterrichtet, welche das Seminar für die künftigen Bischöfe bildete. Die demselben entstammenden Zöglinge wurden in die zwölf von Gregor gegründeten Bistümer allmählich eingesetzt Sodann ist die Bekehrung von oben her und mit Gewalt gemacht worden. Der Adel folgte im ganzen seinem König. Das Volk und namentlich die Frauen blieben noch lange dem alten Glauben treu. Viel trug dazu bei, daß die Lehrer und Prediger meist der Landessprache unkundige Syrer und Griechen waren. Ein drittes endlich ist der spezifisch judäische Charakter der Kirche. Der Katholikat findet seine Parallele mehr im jüdischen Hohenpriestertum, als in spezifisch christlichen Kirchenwürden. Er erbt sich wie auch die Bischofswürde, in bestimmten Familien fort. Der hohe Klerus war darum fast regelmäßig verheiratet; jungfräuliche Oberpriester werden als seltene Ausnahme besonders erwähnt. Auf Gregor folgte erst sein jüngerer Sohn Aristakēs, welcher 325 dem nicänischen Konzil beiwohnte, darauf sein älterer Vrtanēs, welcher seinen ältern Sohn Grigor zum Katholikus der Iberer und Albanier einsetzte. Von da an scheint die enge Verbindung der selbstständig bekehrten iberischen (georgischen) Kirche mit Armenien zu datieren. Bereits der vierte Katholikus, Vrtanēs' zweiter Sohn Jusik, geriet in Streit mit dem Königtum und wurde gewaltsam getötet. Seine Söhne säkularisierten sich, und es folgten friedliche Oberbischöfe aus nicht hohepriesterlichem Geschlecht. Eine hochbedeutsame Gestalt ist dagegen der heilige Nersēs, der Enkel Jusiks, ein vornehmer Hofbeamter, wie sein Vater, aber auf den stürmischen Wunsch von König und Volk gewaltsam zum Katholikus geweiht. In Cäsarea erzogen, hat er die kirchlichen Ideale des hl. Basilius auch bei den Armeniern in Wirklichkeit umzusetzen versucht. Auf der Synode zu Aštišat (angebl. 365) wurden die apostolischen Kanones für verbindlich erklärt und strenge Ehevorschriften und Speisegesetze erlassen. Er organisierte auch das Armen- und Krankenwesen. Überall wurden Armen- und Krankenhäuser und Fremdenherbergen errichtet. Vor allem wichtig ist aber das Aufkommen des Mönchtums. Durch die hl. Einsiedler, welche Scharen von Schülern um sich sammelten, wurde das oberflächlich bekehrte Volk nun thatsächlich dem Christentum gewonnen. Aber diese Form des kirchlichen Lebens nach griechischem Vorbilde fand den heftigsten Widerstand seitens des Königs und der Großen. König Aršak setzt einen Gegenkatholikus ein; indessen nach der Abführung des Königs in persische Gefangenschaft und der römischen Intervention herrscht Nersēs unumschränkt für den unmündigen König Pap (367 — 374). Allein dieser, kaum herangewachsen, wird ein erbitterter Priesterfeind. Die reiche Dotation, welche König Trdat sämtlichen Kirchen angewiesen, wurde diesen teilweise entzogen und die Zahl der Priester reduziert. Die Hospitäler und Herbergen hob der König auf und die Frauenklöster ließ er schließen. Die kanonischen Eheverbote wurden außer Kraft gesetzt, und die heidnischen Bräuche stillschweigend wieder geduldet. Vor 374 wurde Nersēs durch den König vergiftet; seine angebliche Teilnahme am sog. II. ökumenischen Konzil ist somit schon durch die Chronologie ausgeschlossen. Basilius von Cäsarea verhängte den Kirchen-

bann über das armenische Reich und weigerte sich einen neuen Katholikus zu weihen. Allein König Pap fand gefügige Kleriker, welche sich von den einheimischen Bischöfen weihen ließen. Die Mehrzahl dieser staatstreuen Katholici entstammen dem Hause des Bischofs Albianos, welches gewissermassen als Rivale mit dem Hohenpriestergeschlecht in Wettbewerb tritt. Übrigens werden mehrere dieser Kirchenfürsten auch von den Gegnern als fromme Männer anerkannt. Ein wichtiger Fortschritt ist aber das Werk dieser königstreuen Partei. Armenien ist seit Nersēs' Tode definitiv von aller geistlichen Verbindung mit Cäsarea losgelöst und kirchlich völlig unabhängig gemacht. Die jetzt autokephale Kirche erhält auch ihre selbstständige Legende. Die alte Mutterkirche in Tarōn trat in den Hintergrund; die Oberpriester residierten in Valaršapat, der Königsstadt. Nachweislich bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts existiert eine Sage, wonach Christus selbst der Gründer der Kathedralkirche von Valaršapat ist und dem heil. Gregor im Gesicht den Plan derselben vorzeichnet. Die Lokalheiligen von Valaršapat Gaiyanē und die Hrip'simēn treten jetzt in nächste Beziehung zum Katholikat. Die Erinnerung an die wirklichen historischen Vorgänge hat aber die neue Legende nicht völlig zu verwischen vermocht.

Um 390 wurde Sahak der Große, der Parther, Nersēs' Sohn auf den Thron des Katholikats erhoben. Seine Regierung bezeichnet den wichtigsten Wendepunkt der armenischen Kirche. Das Mönchtum hat er ebenso kräftig, wie sein Vater, befördert, aber an der neugewonnenen kirchlichen Unabhängigkeit im Gegensatz zur bisherigen streng kirchlichen Partei nicht gerüttelt. Gegenüber dem schwachen, unter persischer Lehnshoheit stehenden Königtum bewies er sich streng loyal. Nach Kräften, wiewohl vergeblich widersetzte er sich der Absetzung des letzten Königs Artašēs und der Verwandlung Armeniens in eine persische Statthalterschaft 428. Aber der Adel setzte seinen Willen durch, und die persische Regierung benutzte diese Opposition sehr geschickt auch den einflußreichen Sahak abzusetzen und nach einander zwei Syrer mit der Katholikatswürde zu bekleiden. Systematisch wurde nur das Syrische als Kirchensprache geduldet. Wie Sahak und Mesrōb dem begegneten und durch Erhebung des Armenischen zur Schriftsprache und ihre Übersetzungsthätigkeit auf griechischem Boden die Kirche geistig aufs engste an die griechische anschlossen, ist schon oben S. 67, 49 geschildert worden. Durch diese Männer erst erhielt die armenische Kirche ihre nationale Bibelübersetzung und kirchliche Liturgie. Durch die bleibende Verbindung mit Griechenland war einer Verkümmerung und Isolierung der Kirche vorgebeugt. Nach dem Wunsch des Adels wurde der hl. Sahak vor seinem Tode wieder auf den Hohepriesterstuhl erhoben.

Der kirchliche Streit zwischen Cyrillus und Nestorius, welcher 431 im Konzil von Ephesus seinen Abschluß fand, berührte Armenien nur sehr indirekt. Liberatus cp. 8 berichtet, daß die Anhänger des Nestorius die Schriften des Theodorus von Mopsuhestia und des Diodorus von Tarsus auch ins Syrische, Armenische und Persische übersetzt und in Armenien zu verbreiten gesucht hätten, und daß Acacius von Melitene und Rabulas von Edessa ihnen entgegenwirkten. Die armenischen Bischöfe schickten eine Deputation nach Konstantinopel, welche von Proclus 435 ein ausführliches theologisches Gutachten, den Brief an die Armenier (Mansi V, 421 ff.) erhielt. Der zeitgenössische Koriun meldet, daß die Schüler Sahaks und Mesrōbs aus der Reichshauptstadt auch die Kanones von Nicäa und Ephesus mitbrachten. Vor Emissären, welche Schriften im Geiste des Paulus von Samosata und des Nestorius verbreiteten — einer, Theodoros, wird namentlich genannt — wurden Sahak und Mesrōb durch Briefe des ephesinischen Konzils (Proclus' Brief?) gewarnt. Sie verwiesen dieselben des Landes. Dieser dürftige Bericht eines Zeugen aus der nächsten Umgebung jener Männer zeigt zum mindesten, daß die damaligen Armenier der gleichzeitigen theologischen Entwicklung ziemlich fremd und verständnislos gegenüberstanden.

Sahak starb 15. Sept. 339; mit ihm erlosch das Geschlecht Gregors des Erleuchters im Mannesstamm. Die Familiengüter gingen an seine Tochtersöhne, die Mamikonier über, während der Katholikat von jetzt an nach griechisch-orientalischer Sitte an Mönche verliehen wird. Sahaks Nachfolger Joseph hielt zu Sahapivan eine Synode ab, welche verschiedenen unter Laien und Geistlichen eingerissenen Unordnungen steuern sollte.

Das Konzil von Chalcedon (451), das die spätern Armenier mit so großer Energie verabscheuen und verdammen, ging an den Zeitgenossen spurlos vorüber. Das erklärt sich genügend durch die gleichzeitigen Ereignisse. König Jazdegerd II. (438—457) machte einen energischen Versuch, den Mazdaismus in Armenien zur herrschenden Religion zu erheben. Die Fürsten zeigten sich anfangs nachgiebig; allein bald brach eine furchtbare

Volkserhebung aus; die Magier und ihre Tempel in ganz Armenien fielen ihr zum Opfer. Vardan der Mamikonier stellte sich an die Spitze. Indessen die Armenier wurden 451 aufs Haupt geschlagen und zahlreiche Vornehme und Geistliche nach Persien deportiert, wo sie nach mehrjähriger Gefangenschaft den Märtyrertod erlitten. Unter ihnen war auch Joseph der Katholikus († 454). Die Verfolgungen hörten erst auf, als die furchtbare Katastrophe des Königs Pērōz 484 durch die Haitāl (Ephthaliten) das persische Reich dauernd geschwächt hatte. In Vahan dem Mamikonier erhielten die Armenier wieder einen Marzpan aus einheimischem Geschlecht; und infolge des politischen und religiösen Friedens konnte sich das Volk allmählich erholen. Mit den herrschenden dogmatischen Streitfragen hatten sich die Armenier bisher wenig beschäftigt; wird uns doch — allerdings von einer späten Quelle (Thomas Artsruni II, 2) — berichtet, daß die erste geistige Kapazität der Vardanierzeit, der Geschichtschreiber Elišē in arglosen Verkehr mit dem Nestorianerhaupte Barsumas getreten sei. Als dann die Ruhezeit eintrat, kamen die Armenier vollständig unter den Einfluß der herrschenden griechisch-orientalischen Theologie; demgemäß gilt ihnen als Glaubensrichtschnur das Henotikon Zenos (482) und zwar in der schärfern monophysitischen Interpretation, welche das Chalcedonense verwirft. Bereits Zeno hatte während seiner Regierung „die dichte Finsternis der chalcedonensischen Häresie zurückgetrieben und den leuchtenden, hellstrahlenden apostolischen Glauben in der Kirche Gottes zur Blüte gebracht. Nach ihm hat der erlauchte Anastasius (491—518) in ähnlicher Weise, ja noch mehr die überlieferte Frömmigkeit der hl. Väter festgehalten und durch encyklische Briefe alle Häretiker und besonders das Konzil von Chalcedon verdammt" (vgl. Johannes Kathol. S. 42, 43 Jerus.). Bei diesen Anschauungen erklärt es sich, daß das von Katholikus Babkēn 491 zu Valaršapat versammelte Konzil, zu dem nicht nur die armenischen Bischöfe kamen, sondern auch die albanischen und (21) iberischen mit ihrem Katholikus Gabriel an der Spitze, feierlich das Konzil von Chalcedon, den Brief Leos und Barsumas verdammte (Uchtanēs II, 50), und „sie hielten an der Grundlage des hl. Grigor fest. Und so war während dieser Zeit ein einiger Glaube der Frömmigkeit im Lande der Römer, Armenier, Iberer und Albanier bei allen gemeinsam und gleichförmig festgehalten" (Joh. Kath. S. 43). Dieses Konzil des Babkēn macht in der armenischen Kirchengeschichte Epoche. Von da an haben die Armenier, wie die Syrer und Ägypter, nur die streng monophysitische Lehrmeinung als rechtgläubig anerkannt. Vgl. A. Tēr-Mikelian die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom 4.—13. Jahrh.) Leipzig 1892.

Das 6. Jahrh. ist bei dem Mangel zeitgenössischer Quellen auch für die Kirchengeschichte ein sehr dunkles, und bei der starken Diskrepanz der Historiker in den Jahresangaben hat man nicht einmal an der Patriarchenreihe einen zuverlässigen Führer. Ich gebe für die Katholici die Zahlen Tʿsamtʿseans, die nur einen approximativen Wert haben. Abweichungen beruhen auf bessern Quellen. Eine methodische Herstellung der Reihe der Katholici muß noch gemacht werden. In den Quellen werden auch die beiden Konzilien von Duin verwechselt. Das erste fand unter dem Katholikus Nersēs statt. Samuel von Ani setzt es 524 unter König Kavādh († 531) an. Die hervorragendsten Prälaten waren Petrus, Bischof von Siunikʿ, und Neršapuh, Bischof von Tarōn. Auf demselben wurde die definitive Trennung von den Griechen ausgesprochen, die Geburt und die Taufe Christi auf denselben Tag festgesetzt und dem Trishagion: „Du bist gekreuzigt worden" beigefügt. Das zweite Konzil von Duin (7 Arakʿs = 14. Dez. 552) regulierte den armenischen Kalender und setzte den Beginn der armenischen Ära auf den 11. Juli 552. Da aber die Armenier nur gemeine Jahre von 365 Tagen haben, mithin nach 1460 Jahren um ein ganzes Jahr zurück sind, so findet sich in diesem Zeitraum ein Jahr, das mit dem 1. Januar eines christlichen Schaltjahrs beginnt und bereits am 30. Dez. endigt. Dies ist das Jahr 768 der Armenier = 1320. 31. Dezember 1320 ist bereits der erste Tag von 769. Demgemäß ist der Unterschied zwischen der christlichen und der armenischen Ära 551 Jahre bis 1320, von da an 550.

Mit der persischen Regierung hatte die Geistlichkeit bisher in leidlichem Frieden gelebt. Allein der thörichte Versuch 571 in der Hauptstadt Duin einen Feuertempel zu errichten, führte unter Führung des Katholikus Johannes zu einer Niedermetzelung der Magier und Perser, mit dem Marzpan Surēn an der Spitze. Die Armenier schlossen sich vorübergehend an Rom an. Viele Priester und der Katholikus flohen nach Konstantinopel, wo dieser starb. Armenien blieb persisch. Nachdem Kaiser Mauricius den Chosrau Parwēz wieder eingesetzt und einen großen Teil von Persisch-Armenien abgetreten erhalten hatte, entbot er den Katholikus Moses, die Bischöfe und Großen

zu einem Unionskonzil nach Konstantinopel. Aber Moses gab eine schroff ablehnende die griechischen Eucharistiegebräuche verhöhnende Antwort. Seine Residenz Duin war persisch geblieben, und die Bischöfe dieses Reichs erschienen nicht auf Mauricius' Gebot. Für das römische Armenien setzte der Kaiser nun einen eignen Katholikus Johannes ein. Unter Moses und ebenso unter seinem Nachfolger Abraham fanden fortgesetzte Irrungen mit den Iberern statt. Kiuron (Kyrion), von Geburt ein Iberer, der fünfzehn Jahre in Nikopolis griechische Studien getrieben hatte und dann von Moses unter den Hofklerus von Duin aufgenommen worden war, wurde von diesem selbst zum Katholikus von Iberien geweiht. Derselbe wurde bald von der Rechtgläubigkeit des Konzils von Chalcedon überzeugt, und setzte einen widerstrebenden Bischof ab. Moses und sein Nachfolger Abraham suchten ihn durch zahlreiche Briefe zu ihrer Lehre zurückzubringen; allein Kiuron berief sich auf den in Jerusalem und bei der hl. Auferstehungskirche giltigen Glauben; er hielt an den vier Konzilien fest, und so wurde der Bruch ein vollständiger (594?). Als dann seit 604 Chosrau mit Rom Krieg begann und auch die abgetretenen armenischen Provinzen zurückgewann, zwang Abraham die sämtlichen armenischen Bischöfe das Chalcedonense zu verdammen. Sein Nachfolger Komitas „hat mehr als alle vor ihm seinen Eifer entfacht, das Konzil von Chalcedon zu verdammen". Nach der Zerstörung Jerusalems durch die Perser 614 schrieb er einen Trostbrief an Modestus, den Patriarchalvikar von Jerusalem. 617 riß er die vom hl. Sahak erbaute Grabkapelle der hl. Hrip'simē nieder, um sie großartiger wieder aufzubauen. Dabei wurde konstatiert, daß die Taille der Heiligen nahezu acht Palmen und vier Finger gemessen habe. Auch die Katholikatskirche von Valaršapat, welche seit der Übersiedlung der Patriarchen nach Duin vernachlässigt worden war, versah er mit einem neuen Kuppeldach.

Eine neue Epoche in der armenischen Kirche wird durch Kaiser Heraklius bezeichnet. Nachdem er 629 in feierlicher Weise das Kreuz in Jerusalem wieder aufgerichtet hatte, begann er in Syrien seine Verhandlungen mit den Monophysiten, welche anfangs in glücklichster Weise die Union zu fördern schienen. Auch Ezr, der armenische Katholikus beteiligte sich an denselben. Zwar hatte er es anfangs abgelehnt ein Unionskonzil auf griechischem Gebiet zu besuchen. Allein die Drohung, einen besondern Katholikat für die römischen Armenier zu errichten, hatte ihn gefügig gemacht. Er erhielt einen Tomos vom Kaiser, welcher den Nestorius und alle Häretiker verdammte, aber das Konzil von Chalcedon natürlich in diese Verurteilung nicht einbegriff. Offenbar handelt es sich um das vom Katholikus gebilligte monotheletische Bekenntnis. Ezr traf unmittelbar darauf mit dem Kaiser in Assyrien zusammen, trat mit ihm in Abendmahlsgemeinschaft und erhielt die Salzwerke von Kolb zum Geschenk. Zurückgekehrt in seine Heimat, genoß er reiche politische Ehren. Das ist alles, was der Zeitgenosse Sebēos berichtet; erst die Spätern wissen von einer heftigen Opposition seitens des gefeierten Theologen Johannes Mayragomet'si. Dieser und sein Schüler Sargis gehörten der in Armenien großen Anhangs sich erfreuenden extrem julianistischen Richtung an. Jedenfalls behauptete sich der Katholikus mit entschlossener Energie siegreich.

Die Union dauerte nur, so lange Kaiser Heraclius lebte. Die Erhebung des Islams, so schwer sie politisch das Land bedrückte, befreite dasselbe von der kirchenpolitischen Rücksichtnahme auf Rom. Der Nationalhaß zwischen Armeniern und Griechen brach in der heftigsten Weise aus. Die in Armenien stationierten griechischen Truppen beschwerten sich aufs bitterste, daß sie wie Ungläubige gemieden würden. Zwar Nersēs III., Ezr's Nachfolger, war in Griechenland erzogen worden und im Geheimen dem chalcedonensischen Konzil (d. h. der monotheletischen Lehre) geneigt; aber die Armenier wollten durchaus nicht „die wahre Lehre des hl. Gregor nach dem Briefe Leos ändern". Das auf Wunsch des Kaisers zu Duin unter Vorsitz des Nersēs versammelte Konzil verdammte aufs neue und feierlich das Chalcedonense. Als aber in dem um Armenien zwischen Arabern und Römern entstandenen Kriege Kaiser Konstantin (Konstans) 652 selbst in Duin erschien, wurde das Chalcedonense Sonntags in der Hauptkirche feierlich verkündigt; der Katholikus und die Bischöfe nahmen gemeinschaftlich das Abendmahl von einem griechischen Geistlichen. Bei der Anwesenheit der starken griechischen Heeresmacht wird ihnen nichts anderes übrig geblieben sein. Eine vom Kaiser veranstaltete Untersuchung wegen der zweideutigen Haltung des Katholikus fiel für diesen sehr kompromittierend aus; indessen der Kaiser sah sich bald gezwungen nach seiner Residenz zurückzukehren. Auch der Katholikus floh vor seinen Feinden nach Taik', wo er früher Bischof gewesen. Wegen der zahlreichen von ihm errichteten Kirchenbauten erhielt er

den Beinamen Šinol (der Erbauer). 689/90 gelang es Justinian II. mit dem Katholikus Sahak III. (677—703) und seinen Bischöfen, die er nach Konstantinopel entboten hatte, eine neue Union zu schließen; allein kaum in ihre Heimat zurückgekehrt, widerriefen sie dieselbe. Unter dem Katholikat des Elia (703—717) machten Nersēs Bakur der Katholikus der Albanier und die dortige Königin Sparam den Versuch, den chalcedonensischen Glauben in ihrem Lande einzuführen. Indessen der armenische Katholikus reichte gegen sie am Hofe des Chalifen Abdelmelik eine Denunziation auf Landesverrat ein. Mit Hilfe arabischer Soldaten, welche die beiden Hauptschuldigen in Ketten nach Damaskus schleppten, wurde die albanische Rechtgläubigkeit gerettet.

Viel gefährlicher, als die Griechen, wurden für die herrschende Kirche die immer zahlreicher werdenden Mystiker. Längst gab es gerade unter den Frommen Religionsparteien, welche teils die Kreuzesverehrung und den (in der armenischen Kirche weniger verbreiteten) Bilderdienst verwarfen, teils als Anhänger des extremen Julianismus zum förmlichen Doketismus übergegangen waren. Der gelehrte Katholikus Johannes Odznetsi (717—729) hat gegen die Paulicianer in Armenien zahlreiche Traktate geschrieben. Im 9. (oder 10.) Jahrhundert hat dann der berühmte Smbat gelebt, welcher als Stifter der Sekte der T'ondrakier gilt. Als echte Mystiker verwerfen sie alle äußern kultlichen Handlungen, die Handauflegung, die besondere Heiligung des Sonntags, Taufe und Abendmahl. Die üblichen Vorwürfe ihrer Gegner von geheimer Unzucht sind dieselben, welche die orthodoxen Christen, wie die Anhänger des Islams, ähnlich gearteten religiösen Sonderbildungen machen, und kaum glaubwürdig. Wir haben es mit einem antihierarchischen, nur auf der hl. Schrift aufgebauten Christentum zu thun. In mannigfache und vielfach abweichende Verzweigungen auseinanderlaufend haben diese Sektierer den Verfolgungen der armenischen Geistlichkeit wie der Griechen getrotzt, und Reste von ihnen haben sich bis heute erhalten; vgl. K. Tēr-Mkrttschian, die Paulikianer Leipzig 1893.

Eine neue Blüte erlangte die Kirche im 9. und 10. Jahrhundert unter der Herrschaft der Bagratunier. Zahlreiche Klöster wurden da erbaut; wir erfahren die Namen vieler Theologen und hochgefeierter Asketen. Auch monophysitische Gesinnungsgenossen aus Kolchis und dem Römerreiche ließen sich in den armenischen Cönobien nieder. Aber mit dieser Blüte des religiösen Lebens war eine Steigerung des Griechenhasses verbunden. Schon der Patriarch Photius hatte ganz vergebens mit dem Katholikus Zak'aria (853—876) Briefe gewechselt. Die sehr freundlichen Briefe des Nikolaus Mysticus und des Katholikus Johannes des Historikers (897—925) ließen, lediglich die bedrängte Lage des armenischen Reiches ins Auge fassend, die dogmatische Frage unerörtert. Dagegen Anania (943—965) gab auf den Rat „der tiefen Denker" die Weisung, die griechisch Getauften nochmals zu taufen. Sein milder Nachfolger Vahanik wurde als verdächtig im Glauben abgesetzt. Ein sehr ungeschickter Versuch des proselyteneifrigen Metropoliten von Sebastia, die Frage von den zwei Naturen wieder zu erörtern, wurde von dem Katholikus Chač'šik (971—990) in einem langen noch erhaltenen Briefe (Stephanus Asolik III, 21) zurückgewiesen, worin in schroffster Weise die rechtgläubige armenische Lehre dargethan und mit zahlreichen Väterstellen belegt wird. Da Duin die ehemalige Residenz der Patriarchen islamitisch geblieben war, residierten dieselben an verschiedenen Orten, in Klöstern, auf der Insel Alt'amar, ferner in Argina, wo Chač'šik eine prachtvolle Kathedrale errichtete. Endlich sein Nachfolger Sargis (992 bis 1019) nahm seinen Wohnsitz in Ani, der glänzenden Residenz der Bagratunier wo die Königin Katramidē, die Gattin Gagiks (989—1020) einen herrlichen Dom erbaut hatte.

Eine schlimme Zeit für die armenische Kirche begann im 9. Jahrh. mit der Annexion der unabhängigen armenischen Reiche durch Byzanz. Natürlich wurde in den neugewonnenen Provinzen eine zahlreiche orthodoxe Hierarchie eingesetzt, an der Spitze ein Metropolit mit dem Titel von Keltzene, Kortzene und Taron, daneben 21 Bischöfe. Selbstverständlich waren das Hirten ohne Herde. Die Liebe der Armenier verstanden sich die Griechen auch damals nicht zu gewinnen. Die üblichen Versuche, die Armenier zur Annahme des Chalcedonense zu zwingen, wurden mit Eifer fortgesetzt. Viel zur Erbitterung trugen die Mißhandlungen des höhern Klerus bei. So wurde Chač'šik II. (1058—1065) drei Jahre in Konstantinopel gefangen gehalten. Bei seinem Auszug gegen die Seldschuken schwur Kaiser Romanus Diogenes den armenischen Glauben zu vernichten (Matthäus v. Edessa 103); nur die Katastrophe durch Alp-Arslan verhinderte die Ausführung. Die großen Reichtümer des Katholikats, welcher bisher die Einkünfte aus 500 Dörfern soll be-

zogen haben (derselbe 89) schwanden dahin, so daß sich zeitweise die Inhaber des höchsten Kirchenamts fast der Dürftigkeit preisgegeben sahen. Aber mit Bahram, dem Sohne des Gregorios Magistros, der sich als Katholikus (1065—1105) Gregorius nannte, wird der Patriarchat wieder erblich, wie im Beginn. Gregors sieben Nachfolger bis 1202 waren ihm alle von Vater- oder Mutterseite verwandt. Sie hießen die Pahlavuni, weil sie ihren angeblichen Stammbaum auf Gregor den Erleuchter und die Surēn Pahlav zurückführten. Ohne Zweifel hat aber dieses höchst tüchtige Herrschergeschlecht in schwierigen Zeiten der armenischen Kirche die größten Dienste geleistet. Durch den Ehrgeiz der Prälaten, und weil die armenischen Teilfürsten mehrfach für ihre Landschaften eigne Patriarchen ernannten, waren damals die Gegenkatholici nicht selten; zeitweilig stieg ihre Zahl bis auf vier. Aber als rechtmäßig wurden von dem Volke nur die Katholici aus Gregors Hause anerkannt. 1147 kaufte Gregor III. Pahlavuni (1113—1166) von der Witwe des Grafen Joscelin von Edessa die Feste Hṙomklā, welche nun bis 1293 Residenz der armenischen Katholici ist. Nach dem Vorbild der abendländischen Prälaten sind sie in dieser Zeit demnach auch weltliche Fürsten geworden.

Durch die enge Verbindung, welche das armenische Reich von Cicilien mit den lateinischen Staaten Syriens und Palästinas einging, kam die armenische Kirche bald auch in nähere Berührung mit Rom. Die Armenier hatten im Beginn die Kreuzfahrer als Feinde der Griechen mit Jubel begrüßt. Aber wo sie, wie in Edessa unter ihre Herrschaft gerieten, änderte sich diese Stimmung in kurzer Zeit. Auch hier begannen bald genug die Verhandlungen wegen kirchlicher Vereinigung. Aus politischen Gründen bezeigten sich namentlich die Könige, manchmal auch die Katholici, diesen stets fruchtlos verlaufenden Erörterungen gegenüber nicht selten sehr entgegenkommend. Levon II. wünschte, „weil er seine Größe den Aposteln Petrus und Paulus in Rom zuschrieb" vom Papst Cölestin und dem Kaiser Heinrich VI. eine Königskrone zu erhalten. „Ein erlauchter Artsuēs" (= archevêque, der Mainzer Erzbischof Konrad von Wittelsbach) überbrachte die Krone 1198; allein der Papst knüpfte drei Bedingungen daran: 1. die kirchlichen Hauptfeste am gleichen Tage mit den andern Kirchen zu feiern, 2. ewige Anbetung Tag und Nacht zu verrichten, 3. am Abend vor Weihnacht (6. Januar) und vor Ostern zu fasten. Die Großen und den Klerus beruhigt der König mit den Worten: „Beunruhigt euch nicht darüber, ich werde sie ein für allemal durch Heuchelschein befriedigen". In Gegenwart einer glänzenden Versammlung — außer dem armenischen Katholikus waren der syrische Patriarch und der griechische Metropolit von Tarsus gegenwärtig — wurde Levon gekrönt. Für die wahre Gesinnung der Unionsfreundlichkeit zeigenden armenischen Fürsten und Prälaten ist dieser eine Vorfall typisch. Die Encyklika des Katholikus Konstantinus, welche 1246 den Ostarmeniern über das Konzil von Sis (1243) berichtet, zählt 23 auf die Zucht und Ordnung von Geistlichen und Laien bezügliche Kanones auf. Der Lateiner gedenkt nur Kanon 23, welcher auf einen Tadel von fränkischer Seite hin die schon von Johannes Odznetsi empfohlene letzte Ölung einführt. Auf Veranlassung des Papstes Innocenz IV. hielt derselbe Katholikus im J. 1251 eine Synode in Sis ab über die Frage nach dem Ausgang des hl. Geistes. „Die Griechen sagten, vom Vater allein, einige Syrer anders; aber das Konzil der Armenier schrieb nach den östlichen Landschaften nach Großarmenien und an den gelehrten Vardapet Vanakan; denn damals war er hochberühmt, und an den Vardapet Vardan und an Jōseph und an andere, um ihren Rat zu erholen und danach den Römern zu antworten. Diese prüften die gotteingehauchten Schriften der Apostel und Propheten und hl. Lehrer der Kirche, welche die Kirche von den Häretikern gereinigt haben; diese gemäß der Notwendigkeit sahen sich (die Texte) an in beiden Sprachen und (fanden) richtig das Bekenntnis der Römer. Und alle gotteingehauchten Schriften sind voll solcher Redewendungen" (Kirakos 51 S. 196). Der grimmige Haß gegen die Griechen mochte zu diesem lateinerfreundlichen Bekenntnis mitwirken. Eine Einigung mit allen Kirchen (Rom und den vier griechischen Patriarchaten) erstrebte 1307 die „ökumenische" Synode von Sis, ohne daß etwas Nennenswertes herauskam. 1293 hatten die Ägypter Hṙomklā zerstört und seitdem residierten die Katholici in Sis; die resultatlosen Unionsverhandlungen und Unionsversuche dauerten fort bis zum Untergang des Königreichs Cilicien und sind lediglich ein Beleg für das dringende Bedürfnis abendländischer Hilfe von seiten der Könige und Patriarchen.

Immerhin hat sich ein wenn auch kleiner Bruchteil der armenischen Nation im 14. und 15. Jahrhundert definitiv mit Rom vereinigt. Bedeutsam war namentlich die

Thätigkeit des Vardapet Johannes von Cherni, welcher von dem Dominikaner Bartholomäus die lateinische Sprache erlernte und im Bund mit ihm einen besonderen Zweig der Dominikaner, die Unitores, gründete. Er breitete seinen Arbeitskreis auch über Kleinasien und die Krim aus, und ging noch weiter in seinen reformatorischen Bestrebungen, indem er die lateinische Sprache bei dem Kultus einfürte, die armenischen Sakramente für ungiltig erklärte, und darum die Laien nochmals taufte, die Geistlichen aber wiederholt ordinierte, wenn sie sich ihm anschlossen. Unter seinen Anhängern that sich besonders Nersēs Balienz, Bischof von Urmia, hervor, der gleich anderen aus der Kirche ausgestoßen und aus Armenien verjagt, um sich zu rächen, zu dem Papste Benedikt XII. bis nach Avignon ging, und die armenische Kirche bei ihm verleumdete, indem er ihr 117 Irrtümer vorwarf. Diese, dem Kath. zugeschickt, wurden auf einer Synode zu Sis 1342 n. Chr. Punkt für Punkt widerlegt, und durch diese gründliche Widerlegung Papst Clemens zufrieden gestellt. Das fanatische Auftreten der Unitoren hat vielfach das Gegenteil von dem bewirkt, was sie erstrebten. Der nicht unbegründete Argwohn, daß den Einheitsbestrebungen die alte nationalarmenische Liturgie zum Opfer fallen solle, hat die Masse der Armenier von jedem Unionsgedanken zurückgeschreckt, vgl. Clemens Galanus: Conciliationes ecclesiae Armenae cum Romana, Rom 1650 (das Buch ist auch von katholischer Seite als oberflächlich und unzuverlässig charakterisiert worden). A. Tēr-Mikelian: Der kritische Wert römischer Litteratur, ZwTh 1894 S 598 ff.

Auch mit den Griechen wurde fortdauerd über die Union verhandelt. Kaiser Manuel Komnenus ließ sich deshalb seit 1165 in einen sehr eingehenden Briefwechsel ein, welchen von armenischer Seite vor allem Nersēs IV Snorhali (Katholikus 1166 bis 1173) aufnahm. In zahlreichen Briefen und Glaubensbekenntnissen hat Nersēs, wenn auch in der Form konziliant, die Lehre der orthodoxen Monophysiten ganz entschieden proklamiert; er hält durchaus an der einen Natur und an dem einen Willen fest. Eine gewisse Annäherung fand trotzdem statt; die Armenier gaben zu, daß die Byzantiner von „der nestorianischen Zerteilung“, und diese, daß erstere ebenso „von der eutychianischen Vermischung“ fern seien. Auch Nersēs' Nachfolger Gregor IV. (1173 bis 1180) setzte die Verhandlungen fort; allein die Synode von Hromklā 1179 verwarf alle Vorschläge der Griechen; namentlich die großarmenischen Bischöfe und Äbte, welche außerhalb des Machtbereiches der cilicischen Könige standen, wollten von einer Vereinigung nur unter der Bedingung etwas wissen, daß Byzanz Nersēs' antichalcedonensisches Bekenntnis annähme. Indessen 1180 starben Manuel und der der Union nicht abholde Katholikus Gregor, und so verlief alles im Sande. Noch einmal ward 1196 ein „ökumenisches“ Konzil in Tarsus abgehalten, welches den politischen Zwecken König Levons II. diente, ohne natürlich eine wirkliche Einigung zu erzielen. Bemerkenswert ist aber die Synodalrede des Erzbischofs von Tarsus Nersēs von Lambron, eine wahre Oase in der entsetzlich öden Sahara dieser Glaubensverhandlungen. Er sagt den Armeniern wie den Griechen mit dürren Worten, daß sie im Grunde dasselbe glaubten, und daß der ganze Streit ein elendes Wortgezänk sei. Er wundert sich, daß Christen mit einander essen, aber nicht mit einander das Abendmahl genießen. „Aber Du (der Grieche) sagst: Ich sage mich los, damit ich nicht durch den Armenier, oder ich, der ich ein Armenier bin (sage mich los), damit ich nicht durch den Römer befleckt werde... Aber prüfet, worin besteht diese Befleckung? nicht im Wandel, nicht in den Werken, sondern in dem einen Bekenntnis, daß Christus Gott und Mensch. Indem beide Lande in einem Glauben verharren, halten wir uns wegen Worten und Ausdrücken gegenseitig für befleckt.“ Für eine so freie und großartige Auffassung waren die beschränkten Glaubenswächter auf beiden Seiten gleich unempfänglich.

Sehr eigentümlich ist endlich, daß während die Armenier mit Rom und Byzanz unterhandelten, sie mit den ihnen im Glauben aufs engste verbundenen Syrern im Streit lagen, ein deutlicher Fingerzeig, daß diese theologischen Kämpfe weniger einen dogmatischen als einen nationalen Hintergrund hatten. Der Katholikus Gregor III. (1113 bis 1166) warf den Syrern in einem Traktat vor, daß sie mit einem Finger das Kreuzeszeichen machten, und Wein, Honig oder Öl, in das eine Maus gefallen, segneten und genössen. Die Syrer antworteten mit der Erklärung, daß die Armenier wegen der ungesäuerten Brote ins Judentum verfallen seien. Mit Recht war König Het'um I. (1224 bis 1269) erbittert, daß die Syrer, deren Klöster in seinem Reiche großen Grundbesitz besaßen, in Charrān (Carrā) den Armeniern nicht einmal die Errichtung eines Altars in der Kirche gestatten wollten. Indessen bereits Gregor IV. Tela (1173—1180) hat bei seiner Inthronisation den alten Gebrauch erneuert, dem syrischen Patriarchen sein

Glaubensbekenntnis zu übersenden, wie dieser auch gegenüber dem Katholikus that. Darüber spricht der syrische Patriarch Michael der Große (1166—1199) seine ganz besondre Freude aus.

Bei der häufigen Pluralität der Katholici galt der Inhaber von Gregors rechtem Arm, den man nebst dem wahren Kreuz und der hl. Lanze bei der Einsegnung des Myrons verwandte, als legitimer Patriarch. Unter Stephanus (1290—1294) war derselbe von den Mameluken nach Ägypten entführt, diese aber nach der Legende ebenso gestraft worden, wie einst die philistäischen Räuber der Lade. Sie schickten ihn nach Sis zurück, und seitdem war kraft dieser Reliquie der dort residierende Katholikus als der legitime und allgemeine anerkannt. Seit dem Untergang des cilicischen Reiches befand sich der Schwerpunkt der jetzt nur noch kirchlich weiterbestehenden armenischen Nation wieder in Großarmenien. 1438 unter dem Katholikus Grigor († 1447) verschwand plötzlich das heilige Palladium und tauchte in dem Kloster Edžmiatsin wieder auf, der alten Königs- und Patriarchalresidenz Vałaršapat. Natürlich zeigt man trotzdem die rechte Hand Gregors auch in Sis (Langlois, voyage à Sis, Journal Asiat. V. Série T. VI S. 283 ff.). Ein großes Konzil von 700 (?) Bischöfen, Vardapets und Priestern erhob feierlich den Kirakos zum Katholikus 1443, und Edžmiatsin ist bis heute die Residenz des legitimen geistlichen Oberpriesters geblieben, während in Sis (wie in Altʿamar) ein Lokalkatholikus weiterexistierte. 1461 erhielt Tēr Zakʿaria, Katholikus von Altʿamar, die Würde eines Katholikus von ganz Armenien durch die Gunst des Padischah Dsihain-Schah vom schwarzen Hammel. Er führte den rechten Arm des Erleuchters, ferner die hl. Kreuzesfahne, geschmückt mit den goldgestickten Bildnissen Gregors, Trdats und der anmutsreichen Jungfrau S. Hṙipʿsimē und die hl. Stola mit größtem Pomp — auch die Muslimen bezeugten dem Arm ihre Ehrfurcht — nach Altʿamar, wo das Abzeichen der ökumenischen Würde am Freitag der Fasten des hl. Jakobus von Nisibis 11. Dezember 1461 feierlich deponirt ward. Indessen durch die List des Bischofs Vrtʿanēs wurden unter den Katholici von Edžmiatsin Tēr Sargis und Tēr Johannes 1475 die Heiligtümer wieder nach Edžmiatsin zurückgeschafft.

Die spätere Kirchengeschichte der Armenier ist fast so traurig, wie die gleichzeitige griechische. Wie in Stambul die Großen der Hohen Pforte den ökumenischen Patriarchat an den Meistbietenden versteigerten, und die Thätigkeit dieser hohen Kirchenfürsten sich zwischen Intriguen und Bettelreisen teilte, so auch in Armenien. Die Sofis verfügten ganz unumschränkt über den Sitz des hl. Gregor; gewöhnlich sind zwei oder auch mehr Inhaber des Thrones vorhanden, vielfach ungebildete und zum Teil auch sittlich unwürdige Männer. Der Wüterich Schah Abbas I., welcher den besten Teil der armenischen Nation unter unsäglichen Greueln nach Ispahan (Dschulfa) zu transplantieren unternahm, verlegte auch das Centralheiligtum nach Persien. Man stellte ihm vor, daß „an dem glorreichen Sitz des hl. Edžmiatsin sich der rechte Arm Gregors des Erleuchters befinde, mit ihm wird das hl. Myron gesegnet, welches sich von dort überallhin verbreitet, wo Armenier wohnen. Darum auch ist das armenische Volk dem hl. Stuhle von Edžmiatsin und dem dort residierenden Katholikus unterworfen." Eine Verlegung der Heiligtümer nach Persien übertrug den Nimbus des hl. Patriarchalsitzes in den Augen der armenischen Nation auf die Residenz des persischen Königs. Demgemäß wurden 1614 der Katholikus Melkiseth, der rechte Arm des Erleuchters und die übrigen Kirchenschätze von Edžmiatsin nach Ispahan geschafft. Indessen 1638 setzte der würdige Katholikus Tēr Philippus bei Schah Sefi die Zurückschaffung der hl. Reliquien nach Edžmiatsin durch, wo sie bis heute geblieben sind.

Während der persischen Verfolgungen hatten sich die Armenier weithin nach dem Westen zerstreut. Namentlich in Polen bestanden reiche Kaufmannskolonien. In Lemberg war der den unerträglichen Bedrückungen des Schah Abbas entronnene Katholikus Melkiseth 1625 gestorben, nachdem er dort ein Bistum gegründet und den Nikolaios dafür geweiht hatte. Dieser trat auf Veranlassung der Jesuiten der Union bei, was zu einem langwierigen Zwiespalt in der Gemeinde führte, zumal der Bischof deren Besitz in rücksichtsloser Weise verschleuderte. 1652 billigte der Katholikus Philippus einen Kompromiß, wonach nur dem Nikolaios allein die Kommemoration des Papstes zugestanden wurde, während die anderen Priester und seine Nachfolger dies unterlassen sollten. Indessen die Eparchie blieb unter einigen Schwankungen bei der Union.

Die Herrschaft Nadir Schah's war für die armenische Kirche eine relativ günstige. Der Katholikus Abraham von Kreta (1734—1737) wurde von ihm in jeder Weise ausgezeichnet und beschenkt.

Mit dem 17. Jahrhundert beginnt die Finsternis der Barbarei, welche seit dem 14. Jahrhundert über Armenien gelagert hatte, sich, wenn auch äußerst langsam, zu lichten. Von Edžmiatsin aus wurden Kleriker zur Gründung von armenischen Druckereien ausgesandt. Solche entstanden 1616 in Lemberg, 1640 in Dschulfa und Livorno, 1660 zu Amsterdam, 1672 nach Marseille verlegt, 1677 zu Konstantinopel u. s. f. Bis dahin hatten die Armenier auf einer wenig höhern Bildungsstufe als die Syrer oder Kopten gestanden. Das unvergängliche Verdienst, sie der europäischen Kultur wiedergewonnen zu haben, ist das ruhmwürdige Werk Mechitars und seines Ordens, der Mechitaristen (s. d. A.), welche seit 1717 auf der Insel S. Lazzaro bei Venedig ansässig, neben der Mission unter den katholischen Armeniern, vor allem durch ihre schriftstellerische Thätigkeit und ihre großartige Druckerei einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der neuarmenischen Litteratur und die Hebung der Wissenschaften bei ihrem Volke ausgeübt haben. Ein Teil von ihnen gründete 1773 ein Kloster in Triest, 1810 aber siedelten diese nach Wien über. Ihre gleichfalls sehr ausgebreitete Druckerei ist 1811 nach Wien verlegt worden.

Seit 1828 persisch Armenien mit dem Patriarchalsitz Edžmiatsin unter russische Herrschaft fiel, begann auch für die nationale Kirche eine neue Zeit.

Die nationale armenische Kirche, deren Angehörige gewöhnlich, aber entgegen dem einheimischen Sprachgebrauch Gregorianer genannt werden, betrachtet als ihr Oberhaupt den zu Edžmiatsin residierenden „obersten Patriarchen und Katholikos aller Armenier“. Er wird durch ein von Vertretern aller armenischen Eparchien beschicktes Nationalkonzil gewählt. Jede Eparchie schickt als Vertreter einen Geistlichen und einen Laien. Allerdings müssen der russischen Regierung zur Bestätigung zwei Kandidaten vorgeschlagen werden, von denen einer als Katholikus, der zweite als Stellvertreter bezeichnet wird. Bei der vorletzten Wahl hat die russische Regierung zum erstenmal den designierten Stellvertreter Tēr Makar († 1893) als Katholikus eingesetzt. Gegenwärtiger Inhaber ist Tēr Mkrtičʿ I. Chrimean, vorher Patriarch von Konstantinopel. Ihm zur Seite steht die Patriarchalsynode von 7 Mitgliedern (früher 12 Bischöfe); die äußeren Angelegenheiten besorgen die „Klosterökonomie des Mutterstuhles“ (1 Präses, 2 Mitglieder) und das Preßkomptoir der Synode (1 Präses, 3 Mitgl.). Außerdem befinden sich noch in Edžmiatsin 23 Klosterbrüder ohne Amt. Mit dem Stuhl ist eine theologisch-philosophische Akademie verbunden. Einen Katalog der Bibliothek von Edžmiatsin hat Brosset geliefert: Catalogue de la Bibliothèque d'Edschmiadzin publié par M. Brosset, Petersburg 1840 (unvollständig). Die (jungen und wertlosen) Handschriften der Katholikatsbibliothek von Sis verzeichnet Langlois Journ. Asiat. V Sér. T. V p. 290 ff. Unmittelbar unterstellt ist dem Katholikus nur die durch die Russen stark reduzierte Prälatur von Russisch-Armenien und die von Persisch-Armenien. Der Katholikat von Albanien, welcher als Titulatur bis in unser Jahrhundert existierte, ist eingegangen; ebenso wurde durch einen Beschluß der Synode von Edžmiatsin 1837 die Metropolis von Siunikʿ unterdrückt, deren Inhaber im Kloster Tathev residierte und seit dem 13. Jahrhundert den Titel Protophrontēs (= *πρωτόθρονος*) für sich beanspruchte. Der russisch-armenische Episkopat zählt gegenwärtig folgende Diöcesen: 1. Erivan mit den Suffraganen Nachitschewan, Alexandropol, Kars und Tathev; 2. Bessarabien 1 Suffr.; 3. Astrachan 1 Suffr.; 4. Tiflis mit den Suffraganen: Achalzik, Ganžak (Elisabethpol) und Gori; 5. Schuscha 1 Suffr.; 6. Schamachi. Zu der Provinz des Katholikus gehören auch die Bischöfe von Aderbeidschan und Ispahan in Persisch-Armenien. (Verzeichnisse der Katholici bei Stephanos Orbélian ed. Brosset I S. 274 ff. bis Gregor VII. 1294—1306; bei Arakʿel von Tauris. Brosset, collection I S. 476 ff. bis auf Tēr Jakob 1656—1680, bei St. Martin, mémoires I S. 436 ff. bis auf Lukas 1780). Neben dem allgemeinen Katholikat bestehen noch zwei Spezialkatholikate, welche aber heute nichts als einfache Provinzialmetropoliten mit dem Titularrang eines Katholikus sind. Ihr einziges Vorrecht ist, daß sie für ihre kleinen Sprengel das hl. Myron weihen. Der Katholikat in Sis hat seit der Verlegung des ökumenischen Thrones nach Edžmiatsin ruhig fortbestanden. (Verzeichniß der Katholici von Sis bei St. Martin mém. I S. 446 ff.). Der gegenwärtige Inhaber führt den Titel eines Katholikus des Hauses Cilicien. Unter ihm stehen 16 Bischöfe in Cilicien und Syrien: Adana, Aleppo, Aintab, Maraš, Zeytun, Antiochien, Tērēntē, Malatia u. s. f. Mehrere sind bloße Titulare. Auf der Insel Altʿamar soll der Spezialkatholikat des Hauses Altʿamar seit 1113 in ununterbrochener Succession fortbestanden haben. Seine Diöcese erstreckt sich nur auf die Insel Altʿamar im Vansee.

Viel wichtiger, als diese Partikularkatholikate sind die höchsten Dignitäre zweiter Klasse, die Patriarchate, deren es zwei giebt: Jerusalem und Konstantinopel. Sie verdanken ihren Ursprung der Politik der Fürsten, welche über zahlreiche Armenier gebietend, einen eignen obersten Ordinarius innerhalb der Grenzen ihres Reiches zu haben wünschten. Die Mamelukensultane von Ägypten, zugleich Herrscher von Palästina und Syrien, errichteten 1311 den Patriarchat Jerusalem. Sein Patriarchalsprengel erstreckt sich gegenwärtig über Palästina und einen Teil von Syrien. Der Patriarch residiert im Jakobskloster zu Jerusalem und hat unter sich die (Titular-)Bischöfe von Ramlē, Jaffa, Beirut, Damaskus und Latakia.

In ähnlicher Weise besteht für die Armenier der Türkei ein Patriarchat zu Konstantinopel. Denselben soll Mahomed I. der Eroberer 1461 errichtet und den bisherigen Bischof von Brussa Joakim zu seinem ersten Inhaber gemacht haben. Als Stellvertreter des Patriarchen fungiert ein Obervardapet. Die Befugnisse des Patriarchen sind beschränkt durch die Nationalsynode und die nationale Centralregierung. Die Nationalsynode zerfällt I. in das Direktorium: 1. Präses, 2. Stellvertreter, 3. Sekretär, 4. Stellvertreter des Sekretärs. II. Die kirchliche Synode: 3 Erzbischöfe, 4 Bischöfe, 6 Obervardapets, 4 Protopresbyter, 3 Presbyter. III. Die Provinzialvertretung: 96 Laiendeputierte. Während die Synode nur von Zeit zu Zeit berufen wird, besorgt die eigentliche Regierung neben dem Patriarchen die nationale Centralregierung, welche in folgende Abteilungen zerfällt: 1. Abteilung für geistliche Sachen: 14 Mitglieder, sämtlich Geistliche. 2. Abteilung für städtische Sachen: 14 Mitglieder, Laien. 3. Abteilung für Justizsachen: 8 Mitglieder, je zur Hälfte aus Geistlichen und Laien zusammengesetzt. 4. Abteilung für Schulsachen: 7 Laien. 5. Abteilung für Finanzen: 7 Laien. 6. Abteilung für Testamente: 3 Geistliche, 4 Laien. 7. Abteilung für Hospitalwesen: 3 Laien.

Die spezielle Beamtung des nationalen Patriarchats besteht aus einem Religionsinspektor, einem Erziehungsinspektor, einem Finanzdirektor und zwei Goržakatar (Exekutoren). Der Patriarch hat folgende Bureaus unter sich: 1. das geistliche Bureau; 2. das Bureau für städtische Sachen: 3. das Bureau für türkische Sachen; 4. das Bureau des Stellvertreters; 5. die Privatkanzlei des Patriarchen; 6. das Bureau für das Finanzwesen des Patriarchats; 7. das Bureau für das Paßwesen. Alle diese einzelnen Abteilungen haben durchschnittlich 2—3 Beamte.

Unter dem Patriarchen steht auch das Patrialchalseminar in Armaš (Ismid). Die Oberaufsichtsbehörde besteht aus einer Kommission von 9 Mitgliedern, den Vorsitz führt der Patriarch; auf ihn folgt der Rektor der Anstalt, Bischof Malachias Ormanean: Der Klosterkonvent besteht aus sechs Geistlichen. Für folgende Fächer sind Lehrer angestellt: Religion, armenische Sprache, Litteratur und Geschichte, türkische Sprache, französische Sprache und allgemeine Geschichte, Gesang, Mathematik und Physik. Das Seminar zählte 1892 36 Schüler, 2 Priesteramtskandidaten und 16 Diener.

Gegenwärtig stehen unmittelbar unter dem Patriarchat in der europäischen Türkei: die Bistümer von Adrianopel und Rodosto, in Kleinasien: Amasia und Mersiwan, Angora, Tokat, Trabezon und Dschanik, Nikopolis, Siwas, Kaisarie, Smyrna, Brussa, Nikomedien, in Armenien und den benachbarten Provinzen: Baiburt, Pasyn, Erserum, Ersingian, Kamach, Terdjan, Egin, Arabkir, Tschymyschgesek, Charput, Palu, Bitlis, Musch, Achlat, Van, Lim, Arghina, Bajazet und Alashkert und einige andere, in Mesopotamien: Biredschik, Edessa, Diarbekir, Soert, Bagdad und in Ägypten: Kairo. Die meisten dieser Stühle werden von Verwesern (Vardapets) administriert. Wie bei den Griechen, rekrutiert sich auch bei den Armeniern die höhere Geistlichkeit aus den Mönchen, vor allem aus denen, welche den Rang eines Vardapet, eines Predigers und Lehrers (der Name scheint noch heidnischen Ursprungs zu sein) einnehmen. Die Klöster sind sowohl in Russisch-, wie in Türkisch- und Persisch-Armenien sehr zahlreich, teilweise auch noch reich mit Grundbesitz ausgestattet; aber meist ist das Klosterpersonal auf wenige Insassen beschränkt, wie denn unverkennbar das Klosterwesen bei den nicht unierten Armeniern stark im Verfall begriffen ist. Die modern gebildeten Armenier wollen vom Mönchtum nichts mehr wissen.

Die mit dem römischen Stuhle unierten Armenier haben sich seit der Zeit der Kreuzzüge und der Unitoren erhalten und allmählich, wenn auch nicht sehr stark, vermehrt. Eine Reihe Katholici sowohl von Edžmiatsin als von Sis, traten mit Rom in Verkehr. Ihre Ergebenheitserklärungen sind mehrfach von zweifelhafter Echtheit und sicher von zweifelhafter Aufrichtigkeit. Jedenfalls waren und blieben Geistlichkeit und Volk starr antirömisch. 1562 schickte der Katholikus Michael von Edžmiatsin einen

Gesandten Abgar, angeblich aus königlichem Blute, nach Rom zu Papst Pius IV. Dieser ließ in Rom eine armenische Druckerei errichten, in welcher 1567 zuerst die Psalmen und dann andere Werke gedruckt wurden. Pius V. schenkte ihnen die Kirche zur hl. Maria Ägyptiaca, das Hospital und die angrenzenden Gebäude, und Gregor XIII. wurde nur durch den Tod verhindert, seinen Plan, ein armenisches Kollegium zu gründen, auszuführen. Seit Urban VIII. wurden die armenischen Zöglinge dem großen Kollegium der Propaganda überwiesen. Auch eine Reihe Katholici des 17. Jahrhunderts haben Ergebenheitsbriefe nach Rom geschrieben; allein es erfolgte nie etwas darauf. Aber zu derselben Zeit, wo durch die Gründung des Mechitaristenordens die Gemeinschaft der unierten Armenier einen so großartigen Aufschwung nahm, wurde auch ein wirklich mit Rom in Gemeinschaft stehender Katholikat errichtet. Abraham, seit 1710 katholisch-armenischer Bischof von Aleppo, gründete im Libanon das Kloster von Kerem, dem er die Regel des hl. Antonius gab. 1740 wurde er von seinen Anhängern zum Patriarchen (die Römer gebrauchen offiziell nur den Titel 'Patriarch', während die Altgläubigen dem Katholikus den Nebentitel 'Patriarch' geben und diesen Titel auch für die Dignitäre zweiten Ranges verwenden) von Sis geweiht und erhielt 1742 vom Papst Benedikt XIV. das Pallium. Da er sich in Cilicien gegenüber dem altgläubigen Katholikus von Sis nicht halten konnte, verlegte er seine Residenz in den Libanon und starb daselbst 1749. Er und seine Nachfolger nahmen zu ihrem Namen regelmäßig den des Apostelfürsten hinzu. Jakob Petrus II. 1749—1753 bezog als seinen Wohnsitz das Marienkloster von Bezummar im Libanon, dessen Erbauung sein Vorgänger begonnen hatte. Von 1740—1866 haben acht Patriarchen den Titularthron von Sis mit der Residenz in Bezummar innegehabt. Ihre Obedienz erstreckte sich auf Cilicien und Syrien. Dagegen die unierten Armenier von Konstantinopel und Kleinasien standen unter einem apostolischen Delegaten in der Hauptstadt, in weltlicher Beziehung jedoch waren sie dem altgläubigen Patriarchen von Konstantinopel untergeordnet. Das führte zu allerlei Unzuträglichkeiten und 1827 und 1828 zu einer harten Verfolgung der katholischen Armenier in Konstantinopel. Infolge der Intervention der französischen Gesandschaft erkannte Sultan Abdul-Medjid 5. Januar 1831 die gesetzliche Existenz der katholischen Armenier an. Sie erhielten einen besonderen Civilchef, einen Laien, der den Titel Patriarch führte, während der geistliche Oberhirte der unierten Armenier von Konstantinopel und Kleinasien Erzbischof und Primas genannt ward. Der dritte Primas Anton Hassun (seit 1846) wurde nach dem Tode des Patriarchen Gregor Petrus VIII. von Sis (1843—1866) in einem Konzil armenischer Bischöfe, dem Patriarch Valerga von Jerusalem assistierte und von dem die bisher mitwirkenden Laien völlig ausgeschlossen waren, 14. September 1866 als Anton Hassun Petrus IX. zum Patriarchen gewählt. Zur Regelung der Rechtsverhältnisse erließ Pius IX. 12. Juli 1867 die Bulle 'Reversurus', welche die Diöcesen des cilicischen Patriarchats und die von Konstantinopel vereinigte und die bisherigen Freiheiten der unierten armenischen Kirche stark beschränkte; so wurde die ehemalige freie Bischofswahl durch die Ernennung von drei Kandidaten ersetzt, welche durch den Patriarchen dem hl. Stuhl präsentiert werden. Ferner sollte der Patriarch alle fünf Jahre die Schwellen der Apostel besuchen. Allein ein großer Teil der Unierten blieb der alten Kirchenverfassung treu. Sie erkannten, geschützt von der türkischen Regierung, die Bestimmungen der Bulle Reversurus nicht an und nannten sich orientalische Katholiken. 1870, bei Anlaß des vatikanischen Konzils, sagten sie sich förmlich von Rom los. Die geistig hervorragendsten Männer unter den Unierten, so sämtliche Antonianer (s. d. A. 1. Bd S. 600, 21) und die meisten Mechitaristen von Venedig standen auf dieser Seite. 20. Mai 1870 suspendierte Pius IX. zahlreiche Geistliche. Als sie sich nicht unterwarfen, exkommunizierte er 4 Bischöfe und 45 andere Geistliche. Die Folge dieser übereilten Maßregel war, daß sich die Abgetrennten nun selbstständig konstituierten unter dem Civilpatriarchen Johann Kupelian und dem geistlichen Patriarchen Jakob Baltarian, Bischof von Diarbekir, der aber die Würde ablehnte. Die Versuche Roms (1870 und 1871), die türkische Regierung durch Absendung der Delegierten Pluym und Franchi und apostolische Schreiben zu gewinnen, scheiterten vollständig. Patriarch Hassun wurde 1872 von der türkischen Regierung exiliert und nahm deshalb seinen Aufenthalt in Rom. Erst 1874 erhielten die römisch-katholischen Armenier wieder einen eigenen Vorsteher.

Allein die Bedrängnisse der Pforte während des türkisch-russischen Krieges wurden von der Kurie zum Abschluß eines Konkordats benutzt, in welchem auch die Kupelianisten — so nannte man römischerseits die orientalischen Katholiken — von der türkischen Re-

gierung Rom ausgeliefert wurden. Nach und nach schlossen die einzelnen Gemeinden und ihre Vorsteher wieder Frieden; 18. April 1879 kam Kupelian selbst nach Rom, um sich persönlich dem Papst Leo XIII. zu unterwerfen. Eine Anzahl Bischöfe und Priester freilich traten zu den altgläubigen Armeniern über. 13. Dezember 1880 wurde Anton Hassun — der erste Armenier — zum Kardinal vom Titel des hl. Vitalis, Gervasius und Protasius ernannt. Er starb in Rom 28. Februar 1884. Sein Nachfolger als Patriarch von Cilicien (Ciliciae Armenorum) mit der Residenz Konstantinopel wurde Stephan Azarian unter dem Namen Stephanus Petrus X. 4. August 1881. Während die in Rom studierenden Armenier bisher im großen Kollegium der Propaganda ihren Unterricht empfangen hatten, hat Leo XIII. für sie ein besonderes Kollegium, das des hl. Nicolaus von Tolentino errichtet. 25. Juli 1888 richtete dann der Papst eine Encyklika „an unsre ehrwürdigen Brüder Stephan Petrus X., Patriarchen von Cilicien, die Erzbischöfe, Bischöfe und unsere geliebtesten Söhne die Priester, Religiosen und Gläubigen des armenischen Ritus, welche in Gnade und Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhle verbunden sind". Darin wird ihnen feierlich die Erhaltung der armenischen Sprache und Liturgie für den Gottesdienst gewährleistet und alles, was Benedikt XIV. zur Reinhaltung ihrer, wie der anderen orientalischen Liturgien verordnet hat, bestätigt, vgl. P. Donat Vernier S. J.: Histoire du patriarchat Arménien catholique, Lyon-Paris 1891.

Nach der Notizia statistica delle missioni cattoliche in tutto il mondo. Roma coi tipi della S. C. di propaganda fide 1843 (abgedruckt bei O. Mejer: die Propaganda I S. 473 ff.) umfaßte 1843 der Patriarchat Cilicien (Residenz Chesrovan im Libanon) 8000 Gläubige. Bei dem Patriarchen residierten 3 Erzbischöfe i. p. (von Adana, Amasia und Germanicia); der Erzbischof v. Cäsarea i. p. war Vikar für Klein-Armenien in Tokat. Wirkliche Diöcesanbischöfe mit erzbischöfl. Titel hatte er nur 2: 1. Aleppo (500 Fam.), 2. Mardin (250 Fam.). Die Diöcesen von Adana, Diarbekir und Tokat verwaltete der Patriarch als Administrator perpetuus. Der Sprengel des Erzbischofs und Primas von Konstantinopel umfaßte 27000 Gläubige. Der Primas hatte einen Koadjutor, welcher Erzbischof i. p. war, 5 Vicarii foranei und 78 Priester unter sich. 1850 erhob Pius IX. Angora, Artuin, Brussa, Erserum, Ispahan und Trapezund zu Bistümern des armenisch-unierten Ritus und unterstellte sie dem Primas. Für Österreich-Ungarn werden 14 000 Gläubige angegeben. In Lemberg besteht ein armenisches Erzbistum. Die 28 144 katholischen Armenier in Rußland (Krim, Kasan, Astrachan) standen unter einer Mechitaristen-Mission und Kapuzinern. 1847 wurde durch das Konkordat die Errichtung von 2 Bistümern geplant, aber nicht ausgeführt. Dagegen ist durch den Berliner Frieden 1878 das Bistum Artuin an Rußland gefallen (gegenwärtig unbesetzt).

Die Mechitaristen von Venedig, deren Generalabt den Titel eines Erzbischofs von Trajanopolis i. p. führt, haben gegenwärtig Konvente und Kirchen in Szamos-ujvár (Siebenbürgen), Konstantinopel, Trapezund, Bahtschedschik, Feodosia, Karambazar und Simferopol. In Konstantinopel, Trapezund und Bahtschedschik leiten sie auch Schulen. 8—10 Missionare sind in der Krim, im Kaukasus und in Persien thätig. Die Mechitaristen von Wien, deren Generalabt den Titel eines Erzbischofs von Salamis auf Cypern i. p. führt, haben Konvente und Kirchen in Triest, Neusatz, Konstantinopel, Smyrna, Aïdin, in den drei letzteren Orten auch Schulen; Missionare sind in Szamos-ujvár, in Galizien, in Trapezund und Erserum thätig. Für die Erziehung der Jugend sorgen ferner auch die abendländischen Mönchsorden. Die Jesuiten haben sechs Residenzen in Mersiwan, Amasia, Tokat, Siwas, Kaisarie und Adana. Die Dominikaner besitzen eine Niederlassung in Van, die Franziskaner in Malatia und in Charput, welche alle auch Seelsorge treiben.

Der jetzige Bestand der mit Rom unierten Armenier ist folgender: (vgl. Missiones catholicae cura S. Congregationis de propaganda fide descriptae anno 1895. Romae. ex typographia polyglotta S. C. de prop. fide 1895):

Gegenwärtiger Sitz des armenischen Patriarchen von Cilicien ist Konstantinopel; er ist zugleich Ordinarius dieser Diöcese. 16 000 kathol. Armenier. 13 Gemeinden. 85 Priester (darunter 16 Mechitaristen von Venedig, 10 von Wien und 14 Antonianer). 5 Knaben-, 3 Mädchenschulen. 2 Kollegia außer dem Patriarchalseminar und ein Lyceum. Konvent der Mechitaristen von Venedig zu Kadiköi, der Mechitaristen von Wien zu Pancaldi, der Antonianer zu Ortaköi. 1 Frauenkloster der Schwestern v. d. unbefleckten Empfängnis.

Unter dem Patriarchen stehen folgende Bistümer: 1. Adana. 1500 katholische Armenier (so die Missiones von 1891; die Ausgabe von 1895 hat durch Druckfehler die Zahl aller Christen 3000 wiederholt). 8 Priester, dazu Kapuziner, Jesuiten, Lazaristen und Trappisten. 7 Knaben- und 2 Mädchenschulen. 2. Aleppo. 7500 katholische Armenier. 15 eingeborene Priester, dazu Jesuiten- und Franziskanermissionäre. 4 Elementarschulen. 3. Amida (Diarbekir). 5000 katholische Armenier. 18 Priester. 3 Kapuziner. 12 Elementarschulen. 4. Angora, 1850 errichtet. 8000 katholische Armenier, 27 Priester, ein Priesterseminar mit wenigen Zöglingen. 10 Knaben- 8 Mädchenschulen. 5. Brussa 1850 errichtet. 3000 katholische Armenier, 8 Priester darunter 5 Armenier. 4 Knaben- 3 Mädchenschulen. 6. Cäsarea. 1500 katholische Armenier 3 armenische Priester. 4 Jesuiten. 2 Elementarschulen. 7. Erserum (Garin) 1850 errichtet. 10000 arm. Kath. 54 armen. Priester (darunter 1 Mechitarist von Venedig und 1 Antonianer). 2 Kapuziner. 5 Schulbrüder, Priesterseminar in Erserum. 17 Knaben- und 2 Mädchenschulen. 8. Charputh. 1700 kath. Arm. 4 Priester. 10 Schulen. 9. Marasch. 6000 kath. Arm. 10 arm. Priester. 3 Franziskaner. 4 Schulen. 10. Mardin. 8000 kath. Arm. 13 arm. Priester. 3 Kapuziner. 7 Schulen. 11. Malatia. 4000 kath. Arm. 7 Priester. 8 Schulen. 12. Musch, 1883 errichtet. 6000 kath. Arm. 6 Priester und 4 Dominikaner. 2 Schulen. Ein Konvent (3) der Mechitaristen von Venedig. 13. Die unierten Diöcesen Siwas und Tokat. 3000 kath. Arm. 8 Priester. 14. Trapezund 1850 errichtet. 5000 katholische Armenier. 14 Priester. Außerdem Kapuziner und Schulbrüder. 4 Schulen. Ein Konvent der Mechitaristen von Venedig.

Die Mädchenerziehung leiten Schwestern von der unbefleckten Empfängnis außer in Konstantinopel noch in Adana, Angora, Brussa, Erserum, Malatia, Siwas und Trapezund.

Die liturgische Sprache ist in allen Diöcesen das klassische Altarmenisch. Nur bei Musch und Siwas-Tokat findet sich S. 581 und 582 (wörtlich so auch in den ältern Ausgaben) die schlecht stilisierte und unklare Notiz: „Lingua vulgaris est armena, quae et liturgica est", was doch wohl heißen soll, armenisch sei Volks- und Kirchensprache, nicht etwa das gesprochene Armenisch sei hier auch Kirchensprache.

Zum Patriarchalsprengel gehören ferner: Das Bistum Alexandria in Ägypten: 1200 kath. Arm. 5 Antonianer. Der Schulunterricht und die Seelsorge wird vielfach von Mönchen des lateinischen Ritus besorgt. Ispahan 1850 errichtet. Artuin 1850 errichtet; jetzt russisch. Kirchensprache altarmenisch. 12000 kath. Arm. 23 arm. Priester. 22 Schulen. Den Mädchenunterricht leiten die Schwestern v. d. U. E.

Nicht zum Patriarchat gehört in Österreich die Diöcese Lemberg (dioecesis Leopolitana ritus armeni cathol.) 1626 zur Metropolis erhoben (ehemalige Suffr. Kaminiec und Mohilew). Der Erzbischof wird seit 1819 vom Kaiser von Österreich ernannt aus 3 vom Klerus präsentierten Kandidaten. Derselbe empfängt von der Gemeinde 50 Scudi, von der Propaganda 200 und vom Kaiser pro tempore 3000 fl. 4500 kath. Armenier. Kirchensprache altarmenisch. 10 Gemeinden. 18 Priester; dieselben werden im Seminar des lateinischen Ritus erzogen. Ein Benediktinerinnenkonvent zur Mädchenerziehung. Die Gesamtsumme der unierten Armenier beträgt demnach nach den Listen der Propaganda 103900; dabei sind aber die unierten Armenier in Ungarn (Szamosujvár-Armenopolis), in Rußland außerhalb der Eparchie Artuin und in Persien nicht mitgezählt.

Die Bildung evangelischer Gemeinden unter den Armeniern ist eine Frucht der neuesten Zeit, hervorgegangen zunächst aus der Verbreitung der altarmenischen Bibelübersetzung durch die russische und englische Bibelgesellschaft; während dadurch auf die Geistlichkeit eingewirkt ward, hat die englische Bibelgesellschaft durch neu-armenische und türkische Übersetzungen auch allen Laien die hl. Schrift zugänglich zu machen gesucht. Seit 1831 wirken die Abgesandten des amerikanischen Board erst in der Hauptstadt, dann in den Provinzen des türkischen Reichs. Anfangs freundlich aufgenommen, gerieten sie schon 1839 mit der hohen Geistlichkeit in Konflikt und 1844 verhängte der Patriarch Mattēos die Exkommunikation über die Evangelischen. Seit 1850 haben sie, wie die andern Kirchengemeinschaften, einen eigenen Civilchef und damit die bürgerliche Unabhängigkeit erlangt. Seitdem hat die Mission vielfache Erfolge zu verzeichnen. Freilich macht sich auch wieder das Bestreben nach Absonderung geltend, und eine von seiten des amerikanischen Board veranstaltete Untersuchungsreise 1883 ergab, daß viele Armenier die Trennung von der Mutterkirche bedauerten. Man darf dabei nicht vergessen, daß bei den Armeniern das religiöse und das nationale Element unauflöslich verquickt sind. Alle

Armenier wollen nur den Glauben bekennen, den Gregor der Erleuchter verkündet hat. Wenn aber eine Überlieferung über den Apostel Armeniens auf historische Zuverlässigkeit Anspruch machen kann, so ist es die von seinem Heiligendienst und ziemlich krassen Reliquienkult, wie er in der alten Kirche üblich war. Die Protestanten mit ihrer reineren Lehre setzen sich dadurch in Widerspruch mit der ältesten und verehrtesten armenischen Tradition.

Das Werk der Protestanten in der Türkei hat viel von dem Übelwollen der Regierung zu leiden. Nach Willkür werden die Schulen geschlossen, die Missionare verhaftet und die Bücher konfisziert. Durch die jetzige systematische Verfolgung haben sich diese Zustände bedeutend verschlimmert.

Konstantinopel zählt 819 prot. Armenier und 150 Kommunikanten. Die Mission giebt Zeitschriften armenisch und armeno-türkisch heraus. Das theologische Seminar in Bebek 1840—1862 ist nach Mersiwan verlegt worden. Das durch die Munifizenz des Amerikaners Robert mit 700 000 Mk. 1863 in Bebek gegründete Kolleg wird auch von zahlreichen armenischen Schülern besucht.

Im westlichen Kleinasien (die Zahlen gelten für 1894) werden 3538 Kirchenglieder in 35 Kirchen gezählt, die jährlich 117 860 Mk. beisteuern. (Zu bemerken ist, daß hier, wie im Abschnitt Cilicien und Nordsyrien die unbedeutenden Bruchteile sonstiger Protestanten neben den Armeniern: Griechen, Nestorianer u. s. f. miteinbegriffen sind.) Stationen sind 1. Nikomedia seit 1846 bestehend, neuerdings mit dem Missionsgebiet von Konstantinopel vereinigt. In Bardezag eine höhere Schule für Knaben; in Adabasar für Mädchen. 2. Brussa seit 1848 2 Kirchen, eine besuchte Mädchenanstalt und 10 Außenstationen. 3. Smyrna seit 1820. 4. Mersiwan seit 1852, seit 1865 theologisches Seminar (1894 unter 123 Zöglingen 94 Armenier) und Mädchenanstalt. Die Kirchgemeinde erhält sich selbst; außerdem vier organisierte Kirchen in Amasia, Kapukaya, Vesirköprü und Samsun. Auch in Kastamuni ist eine kleine Gemeinde. 5. Siwas seit 1855. 6. Kaisarie mit höhern Schulen in Kaisarie und Josgad und einer höhern Mädchenschule in Talas. 1885 hat sich Dr. Avedis mit 500 Anhängern der Gemeinde angeschlossen. 1878 trat in Angora ein armenischer Bischof mit 65 Familien über. 7. Trapezund mit der Außenstation Ordu.

In Cilicien und Nordsyrien werden 5091 Kirchenglieder und 34 Kirchen gezählt. Stationen 1. Marasch seit 1854 mit einem 1859 gegründeten theol. Seminar, Mädchenseminar 1882. Kirchen in Albistan, Hadschin und Zeytun. Die Mission des Armeniers Krikor Behesnilian in Tarsus wird seit 1892 von London aus unterstützt. 2. Aintab Gemeinde seit 1848, großes Mädchenseminar unter amerikanischen Lehrerinnen. Kolleg seit 1876. Seit 1863 besteht eine anglikanische Gemeinde unter Bischof Megerditsch. Außenstationen sind Kessab, Haleb (80 arm. Prot.) und Urfa (900 Prot.)

In Armenien, Kurdistan und Mesopotamien hat der amerikanische Board 5 Stationen mit 132 Außenstationen, 43 Kirchen, 2879 Gliedern; 2 theol. Seminare, 15 höhere Schulen für Knaben, 5 Anstalten für Mädchen, 150 einfache Schulen mit 7767 Schülern und erhält 45 540 Mk. Beiträge. Überhaupt zählt man in diesem Gebiete 16000 Protestanten; die armenischen Gemeinden haben 15 000 Kommunikanten. Stationen sind 1. Erserum seit 1839 mit der höhern „Araratschule“ dazu Ersingian. 2. Bitlis seit 1858 mit einer höhern Knabenschule und einem Mädchenseminar. 3. Van seit 1872 Knaben und Mädchenschule. 4. Charput hat seit 1855 22 Gemeinden mit 1717 Kirchengliedern gegründet, die 26000 Mk. beitragen. Theol. Seminar, seit 1878 Armenia-College, höhere Mädchenanstalt. Filialen in Arabkir, Malatia, Schepik und Redwan (Kurdisch). In Diarbekir engl. bischöfl. Kirche seit 1862, arbeitet hier mit mehr Erfolg, als der Board. 5. Mardin, die Mission arbeitet neben den Armeniern auch unter den Jakobiten.

Die Armenier in Persien haben protest. Gemeinden in Täbris, Teheran und Ispahan.

In Russisch-Armenien finden sich ebenfalls Protestanten. In Schuscha wirkte 1822 bis 1835 die Basler Mission, bis die russische Regierung die evangelische Mission verbot. Eine nicht unbeträchtliche evangelische Gemeinde besteht noch heute unter den dortigen Armeniern. Die stärkste ist die armenische Gemeinde von Schamachi, welche 1866 zur lutherischen Kirche übertrat. Karakala, ein Dorf von prot. Armeniern aus Kars, hat sich 1883 unter amerikanische Missionäre gestellt. Schwedische Missionäre arbeiten außer in Tiflis seit 1882 in Baku, seit 1883 in Lenkoran und seit 1885 in Schamachi. Auch diese Gemeinden haben durch die Intoleranz der hohen armenischen Geistlichkeit und die

Schikanen der russischen Regierung zeitweise viel auszustehen. H. Gundert: Die Evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten. Calw und Stuttgart 1894 S. 198 ff., 204 ff., 209 ff.; Armenien und die Armenier von General v. Z. Allg. Konf. Monatsschrift 1896.

Über die Geschichte der Ausbreitung des Evangeliums bei den Armeniern handeln eine Reihe wertvoller Artikel der Zeitschrift Biuraln (neuarm.) Jahrgang 1891 S. 9, 41, 73 u. s. f. Dieselbe giebt Jahrgang 1890 S. 156 nach dem „Star in the east" (mir unzugänglich) die Zahl sämtlicher Protestanten in der Türkei (unter denen die Armenier die Mehrheit bilden) auf 45721 an.

Die zahlreichen im Kaukasus angesiedelten russischen Sektierer stehen zu den Evangelischen in einem durchaus freundlichen Verhältnis. Genau dasselbe findet bezüglich der armenischen „Häretiker" statt. Nach dem russisch-türkischen Krieg haben sich 1828—1829 zahlreiche Armenier aus der Diöcese Erserum unter Führung ihres Bischofs Karapet (spätern Erzbischofs von Tiflis) auf russisches Gebiet zurückgezogen. Unter ihnen befanden sich Leute, welche sich im Dorfe Archweli (Bezirk Alexandropol) niederließen und von der Geistlichkeit als Tondrakier bezeichnet werden. Sie erkennen in Christus Gottes Sohn, der aber als Mensch von Maria geboren wird. Taufe und Myron erklären sie für Betrug der Armenier und verlangen von ihren Angehörigen eine zweite Taufe. Kreuzesverehrung, Anrufung der Heiligen, Meßopfer, Beichte und Kommunion verwerfen sie, auch die Fasten halten sie nicht, und erklären die Wallfahrt nach Edžmiatsin und Jerusalem für unnütz. Dabei sind sie innerlich religiöse Menschen. Mit den Protestanten stellten sie sich durchaus freundlich und eine ihrer Lehrer sagte: „Alle Christen sind falsch außer den Deutschen, die wahre Christen sind". Vgl. K. Tēr-Mkrttschian: die Thondrakier in unsern Tagen. ZKG 1896 S. 253 ff., S. 264 ff. giebt er merkwürdige Auszüge aus einem 1782 verfaßten Katechismus, „Schlüssel der Wahrheit", dieser Sekte.

Was die Gesamtzahl der Armenier betrifft, so betragen sie in Transkaukasien 958371 (20 Proz. der Gesamtbevölkerung) und verteilen sich folgendermaßen auf die einzelnen Gouvernements: Gouv. Tiflis 211743 (24,2 Proz.), Gouv. Eriwan 375700 (56 Proz.), Landstr. Kars 37094 (21,3 Proz.), Gouv. Kutaïs 16399 (1,8 Proz.), Bezirk Tschernomorsk 2077 (6,8 Proz.), Gouv. Elisabethpol 258324 (35,4 Proz.), Gouv. Baku 55459 (7,8 Proz.), Landstr. Daghestan 1054 (0,2 Proz.), Bezirk Sakataly 521 (0,6 Proz.) vgl. Petermanns Mt 1896 I Selenoy und v. Seidlitz: Die Verbreitung der Armenier in der asiatischen Türkei und in Transkaukasien S. 1—10.

Im übrigen Rußland (Gouv. Neu-Nachitschewan, Beßarabien und Astrachan) soll nach J. Barchudarian: Die Armenier und ihre Nachbarvölker in der Türkei. Ausland 1891 Nr. 22 die Zahl der Armenier 200000 betragen. Der Verf. entnimmt diese Angabe russischen Quellen. Sie erscheint aber viel zu hoch gegriffen, da er auch für Kaukasien 1600000 statt 958000 annimmt.

In Kleinasien beträgt die armenische Bevölkerung der einzelnen Vilayets nach Cuinet: la Turquie d'Asie, Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure. Paris 1891—1894, welcher seine Summen auf zahlreiche Forschungsreisen basiert und durch die offiziellen Angaben türkischer Beamte unterstützt wird: 1. Erserum 120466 (20,2 Proz. der Gesamtbevölkerung). 2. Bitlis 131390 (33 Proz.), 3. Van 79998 (18,6 Proz.), 4. Diarbekir 79129 (16,8 Proz.), 5. Mamuret-ül-Asis (Charput-Malatia-Dersim) 69718 (12,1 Proz.), 6. Siwas 170433 (15,7 Proz.), 7. Trapezund 47200 (4,5 Proz.), 8. Aleppo 49032 (4,9 Proz.), 9. Adana 97450 (24,1 Proz.), 10. Angora 94298 (10,5 Proz.), 11. Konia 9800 (0,9 Proz.), 12. Kastamuni 2647 (0,3 Proz.), 13. Ismid 48635 (21,8 Proz.), 14. Konstantinopel 38393 (16 Proz), 15. Brussa 88991 (5,5 Proz.), 16. Bigha 1688 (1,3 Proz.), 17. Smyrna 15105 (1,1 Proz.), 18. Archipel 38, 19. Kreta 29. Das ergiebt für die zehn erstgenannten Vilayets 939000 (13,6 Proz.) und die Gesamtsumme 1144000 (8,7 Proz.).

Diese Zahlen sind von dem russischen Generalleutnant Selenoy einer Prüfung unterzogen worden (Petermanns Mt a. a. O. S. 1 ff.). Er vergleicht damit die Zahlen, welche der Erserumsche Militäragent und Konsul Trotter nach den offiziellen Angaben der türkischen Administration 1880 zusammengestellt hat. Danach beträgt für die Vilayets I—IX die Summe der Armenier 726750 gegenüber einer Gesamtzahl von 4629375. Indessen nach dem vielfachen Zeugnisse unterrichteter Privatpersonen müssen diese Summen um 25 Prozent erhöht werden. Danach ergeben sich:

	Armenier	Gesamtbevölkerung
bei Trotter:	908 750	5 786 250
bei Cuinet:	838 125	5 924 125

Erheblich abweichend sind die Zahlen des Konstantinopolitaner Patriarchats für die Vilayets Erserum, Van, Bitlis, Mamuret-ül-Asis, Diarbekir, Siwas und Aleppo. Hiernach sind die Armenier 780 750 bei einer Gesamtbevölkerung von 1 831 250. (Für dieselben sieben Vilayets giebt Trotter 805 750, Cuinet 705 000 Armenier an.) Diese Differenz erklärt sich daraus, daß der Patriarchat vollständig bloß die christlichen Dörfer und diejenigen zählt, wo Christen mit Muhamedanern gemischt leben. Die Bevölkerung der ausschließlich muhamedanischen Dörfer konnte von der geistlichen Administration nicht gezählt werden.

Eine überwiegend armenische Bevölkerung findet sich nur in den Vilayets Van und Bitlis, und zwar haben sieben Kasas des Sandschak Van (Vilayet Van):

	Gesamtbevölkerung	Armenier
1. Van	91 875	67 750
2. Ardschisch	22 000	14 000
3. Möks	8 750	5 500
4. Adildschiwas	6 875	4 125
5. Kartschkian	9 500	5 250
6. Hewasch	7 000	3 875
7. Schitak	18 000	9 000
ferner zwei Kasas des Sandschak Musch (Vilayet Bitlis)		
1. Bulanyk	33 375	22 375
2. Musch	84 875	52 875

In Persisch-Armenien wohnen nach Barchudurian a. a. O. 42 000 Armenier und zwar 21 000 in Aderbeidschan, von denen 11 700 in der Provinz Salmast, 2000 in Choï, der Rest in den Städten Maracha, Urmia und Maku lebt. Der Parochiat Neu-Djulfa zählt 20 800 Seelen, diese verteilen sich auf Neu-Djulfa 2700, Teheran 353, Feria 7500, Tscharnahat 2400, Keablu 2500 u. s. f.

In Ägypten sollen 6000 Armenier wohnen; in Rumänien zählt man 8000, in Bulgarien 5839, in Ungarn 3223; in Galizien (1865) 8206. In Indien werden 1480 Armenier gezählt, von denen 872 in Kalkutta leben. Kleine armenische Kolonien giebt es in Paris, Marseille, Manchester, London und Nordamerika.

Als Gesamtzahl aller Armenier ergiebt sich demnach eine Summe von zwei bis höchstens zweieinhalb Millionen: von diesen gehört die weit überwiegende Mehrzahl zur alten (gregorian.) Kirche; die Katholiken sind über 100 000, Protestanten schwerlich über 40 000.

Mittlerweile ist über die armenische Nation eine blutige Katastrophe hereingebrochen, die an die grauenhaftesten Szenen des Mittelalters errinnert. Aber während die griechische Erhebung in den zwanziger Jahren sich mit Ausnahme Österreichs der ungeteilten und thatkräftigen Sympathien Europas erfreute, während 1860 die Christenschlächterei im Libanon die Intervention Frankreichs hervorrief, sieht heute die Diplomatie mit metternichscher Teilnahmslosigkeit den armenischen Greueln zu. Die im Berliner Frieden 1878 stipulierten Reformen in Türkisch-Armenien haben für die Christen nur die schlimmsten Folgen gehabt; sie sind mehr als je der Willkür der Paschas und Beamten preisgegeben worden und seit 1890 wurde die Lage geradezu unerträglich. Mögen auch die armenischen Agitationskomitees und die Versprechungen Englands verderblich gewirkt haben, die von türkischer Seite ausgesprengte Version, als hätten die Armenier mit dem Angriff begonnen, wird von den kompetentesten Kennern des Orients als unglaubwürdig gekennzeichnet. Vgl. A. Socin: Die sozialen Zustände der Türkei und der Islam. Grenzboten 1896 Heft 13. Die türkischen Truppen haben mit den zuchtlosen Kurdenhorden in blutiger Grausamkeit gewetteifert. Es ist der vollgültige Beweis geliefert worden, daß die türkische Regierung nicht mehr im stande ist, ihr Land zu regieren. Der wildeste islamitische Fanatismus gebietet unumschränkt. 1894 begann mit dem Blutbad von Sasun die Menschenschlächterei im Großen. Mit dem Sept. 1895 hoben die Niedermetzelungen von neuem an und haben bis in dieses Jahr ununterbrochen fortgedauert. Zuerst fielen die Opfer in der Hauptstadt, darauf folgten im Oktober Ak-Hissar, Trapezund, Baiburt, Ersingian, Bitlis, Palu, Diarbekir, Erserum, Karahissar, im November Charput, Siwas, Malatia, Marasch, Aintab, Gurun, Arabkir, Severek, Musch, Tokat, Amasia, Mersiwan, Kaisarie u. s. f.; endlich am Ende des Jahres die großen Schlächtereien in Urfa und Biredschik. Zahlreiche Christen

mußten ihr Leben durch Übertritt zum Islam retten. Unzählige Dörfer sind verbrannt, die Kirchen profaniert und geplündert, der Schätze beraubt, Bücher und Handschriften mutwillig vernichtet. Leider deutet alles darauf hin, daß bei der völligen Machtlosigkeit und Unfähigkeit, der türkischen Regierung diese Grausamkeiten noch immer nicht ihr Ende gefunden haben wie denn Juni 1896 neue Schlächtereien in Niksar und besonders grauenhafte in Van sich ereigneten (Frankfurter Ztg. 15. Aug. 1896). Aufrichtige Sympathien bezeigen den Armeniern außer England fast nur die Schweiz und die evangelische Geistlichkeit Deutschlands. Große Verdienste um die armenische Sache haben sich in diesen Ländern die Redaktoren der Christl. Welt Pastor Rade in Frankfurt und des Christl. Volksboten in Basel Th. Sarasin-Bischoff, ferner Pfr. K. Sarasin-Forkart in Arlesheim, erworben. Mit Recht sagt Professor Beyschlag: „es bleibt eine unauslöschliche Schmach für die christlichen Großmächte, daß sie diese Greuel weder zu verhüten, noch zu bestrafen einig genug gewesen sind . . . . Es sollte in diesem Jahre keine evangelische Christenversammlung in Deutschland gehalten werden, die unsere Reichsregierung nicht an ihre internationale Christenpflicht erinnerte". F. D. Greene, the armenian crisis and the rule of the Turk. London 1895; G. Godet, les souffrances de l'Arménie. Neuchatel 1896 giebt S. 58 ff. ein Verzeichnis der zerstörten und geplünderten Kirchen, Klöster, relig. Anstalten und Dörfer. S. 62 ff. der 21 ermordeten evangelischen Geistlichen. Violations of the Hatti-Humayun, prepared at the request of Sir Philip Currie. New-York 1895; Contemporary Review 1895; Evangel. Christendom März und April 1896; Armenia (Broschüre) London Information Bureau 3 Arundel-Street; Dr. Rade, in zahlreichen Nummern der Christlichen Welt 1895 u. 1896, endlich vor allem die hochwertvollen an Schrecklichkeit alles bisherige überbietenden Berichte des Augenzeugen Dr. J. Lepsius „die Wahrheit über Armenien". Reichsbote 12. bis 27. Aug. 1896, soeben in Buchform erschienen: Armenien und Europa. Berlin 1896. (Petermann †) Gelzer.

Armenpflege. — Litteratur: de Gérando, de la bienfaisance publique, 2 Bde, Brüssel 1839, Übersetzung von Dr. Buß, 4 Bde, Stuttgart 1843; Moreau-Christophe, Du problème de la misère, Paris 1852; Monnier, histoire de l'assistance publique, 3 ed. 1866; Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege, 2. Aufl., Freiburg 1884; Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche, 1882 — im Mittelalter 1884 — seit der Reformation 1890 (2. Aufl. im 1 Bd, Stuttgart 1895); Guth, Die Armenpfl. (in d. Zeitfragen des christl. Volkslebens X, 4); Boeming, Armenwesen in Schönberg. Handb. d. polit. Ökonomie Bd III; die betr. Artikel in dem Handwörterbuch d. Staatswissenschaften von Conrad; Emminghaus, D. Armenwesen u. d. Armengesetzgebung in den europ. Staaten 1870; Rocholl, System des Armenpflegerechts 1873; Böhmert, D. Armenwesen in 77 deutschen Städten 1886; Münsterberg, Die deutsche Armengesetzgebung 1887; Böhmert, Die Armenpflege (in Zimmers Handbibliothek der prakt. Theologie) 1890; Roscher, System d. Armenpflege u. Armenpolitik 1894; Schäfer, Diakonik (in Zöckler, Handb. d. theol. Wissenschaften, 3. Aufl. Bd IV); Wuster, Die Lehre von der inneren Mission 1895; Uhlhorn, Die kirchl. Armenpfl., 1892; Sulze, Die evang. Gemeinde, 1891; die Schriften d. deutsch. Vereins f. Armenpfl u. Wohlthätigkeit. Vollständige Verzeinisse d. Litteratur bei Böhmert. Die Armenpflege u. Münsterberg, Die deutsche Armengesetzgebung.

Die vorchristliche Zeit kennt keine wirkliche Armenpflege. In der heidnischen Welt finden sich wohl Ansätze dazu, wie in Athen die Fürsorge für arbeitsunfähige Bürger, in Rom die Getreidespenden und mehr noch die seit Nerva vorkommenden Alimentationen, die Stiftungen zur Erziehung armer Kinder; in Israel wird wohl der Sinn für Mildthätigkeit und persönliches Wohlthun gepflegt und damit eine höhere Stufe der Fürsorge für die Armen vorbereitet; aber eine wirkliche organisierte Armenpflege begegnet uns weder dort noch hier, die hat erst das Christentum geschaffen. Das Reich Gottes, das der Herr gestiftet, ist das Reich der Liebe, die Gemeinschaft derer, die Gottes Liebe in Christo erfahren haben und nun auch ihr Verhalten zu den Menschen durch die Liebe bestimmen lassen, und wie in dieser Liebe die treibende Kraft, so ist in der Gemeinde der Rahmen für eine Liebesthätigkeit gegeben, die mehr ist als bloß zufälliges aus natürlicher Gutmütigkeit entsprungenes Wohlthun. Denn wie die Gemeindeglieder sich als eine Familie von Brüdern und Schwestern ansehen, so wissen sie sich auch schuldig, sich einander mit den irdischen Gütern, die Gott ihnen anvertraut hat, zu dienen, und es gilt als Sache der Gemeinde, dafür Sorge zu tragen, daß kein Gemeindeglied Mangel leidet.

Schon im NT. treten uns die Anfänge einer Gemeindearmenpflege entgegen; im 2. Jahrh. ist sie bereits völlig geordnet. Die für eine solche erforderlichen Mittel werden durch freie Gaben zusammengebracht, teils durch monatliche Beiträge (stips) zur Gemeindekasse (arca oder corbona) nach Art der römischen Collegien, teils durch die

vorwiegend in Naturabgaben bestehenden Oblationen bei der Feier des h. Abendmahls. Jeder indirekte oder direkte Zwang ist ausgeschlossen. „Ein Jeglicher nach seiner Willkür, nicht mit Unwillen oder aus Zwang", dieses Wort des Apostels (2 Ko 9, 7) ist die magna charta christlicher Liebesthätigkeit. Die Verwendung der Mittel und die gesamte Leitung der Armenpflege liegt in den Händen des Bischofs, dem „als seine Augen und Hände" eine Anzahl von Diakonen zur Seite stehen. Auch eine weibliche Diakonie (Witwen und Diakonissen) ist von früh auf vorhanden, hat aber eine größere Bedeutung für die Armenpflege nicht gewonnen. Als Grundsatz gilt, daß nur wirklich Bedürftige und diese nur mit dem zum Leben Notwendigen unterstützt werden sollen. Schlemmer und Müssiggänger sind ausgeschlossen. Sie sind nicht einmal wert Glieder der Gemeinde zu sein, geschweige denn auf Kosten der Gemeinde zu leben. Die strenge Kirchenzucht war eine starke Schutzwehr gegen Vergeudung der Armenmittel an Unwürdige. Wer selbst arbeiten kann und doch Almosen nimmt, gilt als ein Dieb, der den Armen das Brot stiehlt. Neben dem Wort, das uns St. Paulus aufbewahrt hat, „Geben ist seliger denn Nehmen" kannte man noch ein anderes ungeschriebenes Herrenwort: „Wehe denen, die etwas haben und sich doch aus Heuchelei und Trägheit von anderen etwas geben lassen". Ein Recht der Armen auf Unterstützung kennt die Kirche nicht, stets wird den Armen eingeschärft, genügsam und dankbar zu sein. Zu keiner Zeit hat die Kirche die Pflicht, sich der Armen und Elenden anzunehmen, stärker betont, zu keiner Zeit aber auch entschiedener geltend gemacht, daß alles, was für die Armen geschieht, freie That der Liebe ist und nicht Recht. Nie hat sie die Armen höher geehrt, freundlicher und liebevoller behandelt, nie ist sie aber auch so weit davon entfernt gewesen, arbeitsscheuen Menschen das Leben bequem zu machen, wie damals. Die Unterstützung erfolgte vorwiegend in Naturalien, und die Kleinheit der Gemeinden ermöglichte noch eine weitgehende Individualisierung. Man bemühte sich jedem so zu helfen, wie er dessen nach seinen besonderen Verhältnissen bedurfte. Vor allem suchte man die Armen wieder arbeitsfähig und wirtschaftlich selbstständig zu machen, indem man ihnen Arbeit nachwies und Werkzeug anschaffte. Eine Armenliste (matricula), in der die Verhältnisse der Armen beschrieben waren, sorgte dafür, daß keiner übersehen wurde. In besonderer Weise waren Witwen und Waisen Gegenstand der Fürsorge. Der Bischof soll die der Eltern beraubten erziehen lassen und dafür sorgen, daß die Mädchen einem christlichen Manne zur Ehe gegeben werden, die Knaben ein Handwerk lernen. Sodann werden Kranke verpflegt, Fremde gastlich aufgenommen. Durch den Verkehr der Empfehlungsbriefe war der ganze Erdkreis zu einer Gemeinschaft verbunden. Jeder Fremdling, der im Namen Jesu kommt, wird freundlich aufgenommen. Vor jeder Prüfung wird ihm Rast und Mahlzeit gewährt, dann erst wird er geprüft, ob er ein rechter Bruder ist. Er soll aber nur 2 oder 3 Tage auf Kosten der Gemeinde verpflegt werden; will er länger bleiben, so muß er arbeiten; weigert er sich dessen, so ist er kein rechter Bruder. Die einzelnen Gemeinden unterstützen sich auch gegenseitig. Die Liebe ist das starke Band, das sie zusammenhält. Wirklich erreichte die Gemeindearmenpflege dieser ersten Zeit ihr Ziel. In den Christengemeinden litt keiner Mangel.

Der Sieg der Kirche unter Konstantin mußte auch der Armenpflege zugute kommen. Die Gunst des Staates, die an die Stelle der bisherigen Ungunst getreten war, stellte der Kirche weit reichere Mittel zur Verfügung. Die Freigebigkeit der Kaiser überschüttete sie mit Reichtümern und Privilegien; ein großer Teil der für den heidnischen Kult bestimmten Güter wurde ihr überwiesen; die Freiheit Vermächtnisse anzunehmen erschloß eine neue, bei dem immer stärker sich geltend machenden Gedanken, daß Almosen sündentilgend wirken, immer reichlicher fließende Quelle von Einnahmen. Diese Mittel ermöglichten es der Kirche, ihrer Armenpflege bei dem steigenden Notstande in dem wirtschaftlich sinkendem Reiche eine neue Ausdehnung zu geben. Die Matrikeln der großstädtischen Kirchen zählten jetzt Tausende von Namen. In Antiochien wurden allein 3000 Witwen und Jungfrauen verpflegt, in Alexandrien waren zur Zeit Johannis des Almosenpflegers 7500 Arme als regelmäßig unterstützt verzeichnet. Die größeren Städte waren in Regionen abgeteilt, deren jeder ein Diakon als Armenpfleger vorstand. Daneben dienten der Fürsorge für Arme und Notleidende jetzt großartige Anstalten, Xenodochien, Ptochotrophien, Armenhäuser, Waisenhäuser, Krankenhäuser, in denen Tausende ein Unterkommen fanden. Was die Kirche in der damaligen Zeit geleistet hat, ist in der That bewunderungswert. Sie hat wirklich ihr Gut als Armengut angesehen und verwendet, und alle großen Bischöfe der Zeit sind auch treue Armenpfleger gewesen, die, selbst einfach lebend, allezeit eine offene Hand für die Armen hatten,

und wenn es Not that auch keinen Anstand nahmen, die heiligen Gefäße zu verkaufen, um Hungrige zu speisen, Gefangene zu befreien oder sonst der tausendfachen Not in dem untergehenden Reiche zu wehren.

Aber freilich die alte Gemeindearmenpflege war das nicht mehr. Es ist nicht mehr die Gemeinde, die durch ihre freiwilligen Gaben die Mittel für die Armenpflege zusammenbringt. Die Oblationen verlieren mehr und mehr an Bedeutung, den größten Teil der Mittel liefert das stetig anwachsende Kirchengut. In den Massengemeinden ist eine individualisierende Armenpflege wie früher nicht mehr möglich. Die Diakonen hören nach und nach auf, Träger der Armenpflege zu sein, seit die umfangreiche Verwaltung des Kirchenguts die Anstellung eines Ökonomus nötig macht, der zwischen den Bischof und die Diakonen tritt. Das alte Witweninstitut wird beseitigt, die Thätigkeit der Diakonissen wird da, wo sie sich noch finden, auf Dienstleistungen beim Kultus beschränkt. Ein großer Teil dessen, was bisher die Gemeindearmenpflege geleistet, geht auf die Anstalten über, die Armenpflege selbst verflacht zu einem massenhaften Almosengeben. Auch auf diesem Gebiete drängen sich antike Anschauungen wieder ein; die christliche charitas bekommt eine bedenkliche Ähnlichkeit mit der antiken liberalitas. Wie früher die Kaiser, so sind jetzt die Bischöfe die großen Almosenspender. Eine geregelte Versorgung der Armen wie in der ersten Zeit, ist das nicht mehr. So nimmt denn auch der Bettel immer größeren Umfang an. Es ist bezeichnend, daß ein christlicher Kaiser, Valentinian II., das erste Bettelverbot erlassen hat.

Die Verhältnisse der neu entstehenden germanischen Reiche ließen ein Wiederaufleben der altkirchlichen Gemeindearmenpflege nicht zu. Sie war auf städtische Verhältnisse und auf eine höhere Stufe des wirtschaftlichen und Kulturlebens berechnet; in den germanischen Reichen waren die Städte ohne Bedeutung und an die Stelle der Geldwirtschaft trat wieder Naturalwirtschaft. So blieben auch die anerkennenswerten Bemühungen der älteren fränkischen Kirche für Wiederbelebung der Armenpflege unfruchtbar. Was davon noch vorhanden war geht in den Zeiten des Zerfalls der fränkischen Kirche völlig unter. Es zeugt von dem umfassenden Geiste Karls des Gr., daß er versucht hat eine den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen angepaßte Armenpflege ins Dasein zu rufen. Er hält nicht nur die Kirche an, einen Teil des ihr jetzt zugefallenen Zehntens für die Armen zu verwenden, er erläßt auch Armengesetze, durch welche die Grundherren verpflichtet werden, die von ihnen abhängigen Leute im Fall der Bedürftigkeit zu unterstützen. Im Notjahre 779 führt er eine förmliche Armensteuer ein; das Betteln wird ausdrücklich verboten. Kein Grundherr soll dulden, daß die Armen seiner Herrschaft bettelnd umherziehen; Bettlern, die nicht arbeiten wollen, soll Niemand etwas geben. Auch für die Versorgung der Witwen und Waisen sowie der Reisenden werden Vorkehrungen getroffen. Aber nach Karls Tode verfällt diese Armenpflege rasch, und das ganze folgende Mittelalter kennt weder eine vom Staat noch von der Kirche geordnete Armenpflege, so reich das Mittelalter sonst an Liebesthätigkeit ist. Unter dem Einfluß des Lehensstaates geht der Satz „Kirchengut ist Armengut" verloren oder büßt doch seine Bedeutung ein, wenn er auch noch in hergebrachter Weise wiederholt wird. Nicht mehr die Gemeinde, die Einzelnen und die Genossenschaften der Klöster und Spitäler sind es, die Barmherzigkeit üben, denn da liegt der tiefste Grund, weshalb es im Mittelalter keine geordnete Armenpflege giebt, man übt Barmherzigkeit nicht in erster Linie, um den Armen und Notleidenden zu helfen, sondern um sein eigenes Seelenheil zu schaffen. Daß Almosen Sünden tilgen, Verdienst erwerben, das Seelenheil fördern, selbst den Seelen im Fegfeuer zu gute kommen, ist die alles beherrschende Überzeugung. So zersplittert die Liebesthätigkeit in lauter Einzelheiten, man teilt reichlich Almosen aus, stiftet Spenden aller Art, es giebt zahlreiche Anstalten der Barmherzigkeit, Spitäler, in denen Brüder und Schwestern mit Aufopferung dienen, es giebt unzählige Orden und Genossenschaften die an den Elenden arbeiten, aber das alles hat keinen Zusammenhang, es wird auch nicht einmal der Versuch gemacht, das alles zu einer geordneten Armenpflege zusammenzufassen, ja es fehlt im Grunde das eigentliche Ziel, den Armen wirklich zu helfen.

So ist denn das Ergebnis ein massenhaftes Betteln. Betteln gilt gar nicht als Schande, es wird als eine Art von Beruf angesehen. Giebt es doch auch Gilden und Bruderschaften der Bettler, und nehmen doch die Städte von dem Bettelgelde Steuern wie von jedem anderen ehrlichen Erwerb. Natürlich erhält beim Betteln der am meisten, wer am lautesten schreien und am unverschämtesten geilen kann, und vielfach verbinden sich mit dem Bettel Gaunereien aller Art. Der liber vagatorum, das Buch „von

der falschen Bettler Büberei", das Luther mit einer Vorrede wieder herausgegeben hat, giebt davon Zeugnis. Am meisten litten darunter die Städte und sie sahen sich zuerst genötigt, gegen den Bettel einzuschreiten. Die ältesten Bettelverbote gehen bis ins 14. Jahrh. zurück, im 15. werden sie zahlreich. Allerdings den Bettel völlig zu verbieten, wagte man nicht, das hätte auch den Anschauungen des Mittelalters zu sehr widersprochen; man sucht aber wenigstens Ordnung in das Betteln zu bringen, indem man Bestimmungen trifft, wer betteln darf, und in welcher Weise es zu geschehen hat. Wie diese Bettelordnungen die Vorläufer der Armenordnungen sind, so begegnen uns im 15. Jahrh. auch die ersten Ansätze zu einer kommunalen Armenpflege.

Sie tritt zunächst genossenschaftlich auf. Schon die alte Markgenossenschaft schloß die Pflicht gegenseitiger Unterstützung ein. In den Städten entwickelt sich, auch abgesehen von der gegenseitigen Unterstützung in den Gilden und Bruderschaften, eine von den Bürgern freiwillig geübte und sowohl von der Kirche als dem Stadtregiment zunächst unabhängige Fürsorge für die Armen. So üben z. B. die Burschaften in Köln in ihrem Bezirk Armenpflege. Namentlich in den niederländischen Städten ist eine solche Armenpflege weit verbreitet; sie findet sich aber auch in den süddeutschen Städten, z. B. Basel und Augsburg. Die städtische Verwaltung übte auf dieselbe noch keinen Einfluß, sie war rein genossenschaftlich. Aber seit der Mitte des 14. und stärker noch im 15. Jahrh. fangen die Stadträte an, sich einzumischen und ein Stück dieser Armenpflege nach dem andern in den Bereich ihrer Verwaltung zu ziehen. Die genossenschaftliche Armenpflege wird zur kommunalen. Verstärkt wurde der Einfluß der städtischen Verwaltung auch dadurch, daß sich jetzt neben dem kirchlichen und genossenschaftlichen auch ein städtisches Armenvermögen ansammelt. Wie früher bei den Kirchen und kirchlichen Instituten machen die Bürger jetzt auch Stiftungen bei der Stadt, indem sie der städtischen Verwaltung ein Kapital übergeben, wogegen diese sich verpflichtet, von den Einkünften desselben gewisse genau normierte Spenden an die Armen auszurichten. Es ist der aufwachende bürgerliche Gemeinsinn, der sich darin auswirkt. So erweitert sich die Thätigkeit der städtischen Verwaltung auf dem Gebiete der Armenpflege und diese Erweiterung nötigte, eigene Beamte dafür anzustellen. In Frankfurt a. M. finden wir schon 1437 städtische Armenpfleger, in Antwerpen 1448 einen Arm-Meester. Auch Armenärzte werden jetzt angestellt. Überall stoßen wir auf die ersten Anfänge einer geordneten Armenpflege.

Über Anfänge kam diese freilich erst hinaus, als die Reformation neue Motive der Liebesthätigkeit wachrief und damit zugleich neue Ziele für dieselbe aufstellte. Durch den Satz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, wurde die Verdienstlichkeit der guten Werke und damit das Hauptmotiv der mittelalterlichen Liebesthätigkeit in der Wurzel abgeschnitten, und ein neues Motiv trat an die Stelle, die aus dem Glauben erwachsende dankbare Liebe. Mit dem Motiv ändert sich auch das Ziel der Liebesthätigkeit. War das Ziel im Mittelalter nur das, durch möglichst viele Almosen sein eigenes Seelenheil zu finden, so ist jetzt das Ziel, den Armen zu helfen. Auf dieser Grundlage erbaut sich eine wirkliche Armenpflege. Schon in der Schrift „an den Adel deutscher Nation" hat Luther die Grundzüge einer solchen vorgezeichnet. Alle Bettelei soll abgethan werden und zwar nicht bloß dadurch, daß das Betteln verboten wird, sondern dadurch, daß jede Stadt ihre Armen versorgt. An die Stelle des unterschiedslosen Gebens soll eine geregelte und geordnete Fürsorge für die Armen treten. Wer arbeiten kann, soll auch arbeiten; nur die Arbeit giebt ein Anrecht an die irdischen Güter. Die Armenpflege soll nicht dazu dienen, Müssiggängern ein Wohlleben zu schaffen. Deshalb hat die Armenpflege sich darauf zu beschränken, den Armen das zum Leben Notwendige darzureichen; aber dann ist es auch ihre Aufgabe, jeden der nicht arbeiten kann, jeden wirklich Armen zu versorgen. Es ist die altkirchliche Gemeindearmenpflege, die wieder auflebt.

Ihre erste Verwirklichung fanden diese Gedanken in einer Reihe von Städten. Da hatte man ja schon aus politisch-socialen Motiven an der Beseitigung des Bettels gearbeitet. Jetzt wurden diese Bestrebungen durch die von Luther geltend gemachten religiös-sittlichen Motive vertieft, die bloß armenpolizeilichen Maßregeln wurden durch eine wirkliche Armenpflege ergänzt, an die Stelle der bloßen Bettelordnungen treten Armenordnungen. Die älteste ist die in Augsburg 21. März 1522 erlassene. Bedeutsamer und für weitere Kreise vorbildlich wurde die Nürnberger vom 23. Juli 1522 (abgedruckt bei Ehrle, Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege, Freiburg i. B. 1881. Vgl. Histor. Jahrb. 1884, S. 450 ff.). Ähnliche Ordnungen erschienen 1523 in

Straßburg und Breslau, 1524 in Magdeburg und Regensburg. Eine umfassendere Ordnung der Armenpflege erfolgte dann im Zusammenhange mit der Neuordnung des Kirchenwesens. Versuche einer Ordnung auf genossenschaftlicher Grundlage, wie sie in stürmischer Weise durch Karlstadt in Wittenberg, unter Luthers Beifall in Leisnig durch Erlaß einer Kastenordnung (Richter, KOO I, 10. Vgl. Kawerau, N. Archiv f. Sächs. Gesch. III, 78) gemacht wurden, scheiterten. Erst nach dem Bauernkriege wird die Neuordnung des Kirchenwesens durch die Obrigkeiten, Fürsten und Stadträte durchgeführt und im Zusammenhange damit auch die Armenpflege geregelt. Die Kastenordnungen, in denen das geschah, bilden einen Teil der Kirchenordnungen oder wurden neben diesen erlassen. (Eine Übersicht über die Kastenordnungen giebt Riggenbach, D. Armenwesen der Reformation, 1883. Vgl. Hering, Über die Liebesthätigkeit der Reformation, ThStK 1883 ff.; Nobbe, Die Regelung der Armenpfl. im 16. Jahrh. ZKG X, 569 ff.; abgedruckt sind die meisten bei Richter, KOO). So ähnlich die dadurch ins Leben gerufene Armenpflege der altkirchlichen ist, sie ist doch von dieser auch wieder wesentlich unterschieden. Sie ist nicht eine rein kirchliche, aber freilich ebensowenig eine bürgerliche, sie ist vielmehr beides in eins, denn das Subjekt derselben ist weder die kirchliche noch die bürgerliche Gemeinde im heutigen Sinne (den Unterschied kennt die Reformationszeit gar nicht), sondern die als Einheit gedachte kirchlich-bürgerliche Gemeinde. Die nötigen Mittel fließen teils aus den dem Kasten einverleibten Stiftungsgütern, teils werden sie durch Sammlungen in der Kirche (Klingelbeutel) oder in den Häusern (auch Naturalien) zusammengebracht. Freiwilligkeit der Gaben gilt überall als Grundsatz, zwangsweise erhobene Armensteuern kennen die Kirchenordnungen nicht. Verwaltet wird der Kasten durch von der Gemeinde gewählte oder von der Obrigkeit ernannte Gemeindeglieder, Kastenherren, Kastenmeister, auch Diakonen genannt. Über die Sammlung, Aufbewahrung und Verrechnung der Gelder enthalten die Kastenordnungen genaue Vorschriften. Die Kastenherren sollen die Verhältnisse der Armen genau untersuchen und darnach die Art und das Maß der Unterstützung festsetzen. Das Ziel geht dahin, alle wirklich Armen der eigenen Gemeinde zu unterhalten. Durchreisende Fremde erhalten eine Unterstützung auf kurze Zeit. Auf prophylaktische Armenpflege wird großer Wert gelegt und das erziehliche Moment derselben betont. Die Armenpfleger sollen in steter Verbindung mit den Armen bleiben und helfen, sie durch einmalige größere Unterstützungen, durch Vorschüsse oder Nachweisung von Arbeit wieder wirtschaftlich selbstständig zu machen. Die Witwen und Waisen werden besonderer Fürsorge empfohlen.

Es sind die Grundsätze einer gesunden Armenpflege, die wir in den Kastenordnungen vor uns haben, aber die Ausführung entsprach dem, was man wollte, leider sehr wenig. Schon das war ein Übelstand, daß der gemeine Kasten nirgends recht zu Kräften kam. Die ihm zugedachten Stiftungsgüter flossen ihm nur sehr teilweise, von den eingezogenen Kirchen- und Klostergütern sehr wenig zu. Die Sammlungen ließen, als die erste Begeisterung verschwunden war, nach und lieferten bei weitem nicht, was man davon erwartet hatte. Zu einer allen Anforderungen genügenden Armenpflege fehlten die Mittel. Schlimmer noch stand es mit den persönlichen Kräften. Die Kastenherren waren ihrem Amte als Armenpfleger nicht gewachsen, man hatte ihnen zu viel aufgeladen und es fehlte an jeder Erfahrung. Geschultes Personal war nicht vorhanden; die alten Pflegeorden waren zerstört und Neues nicht an die Stelle getreten. Der gemeine Kasten ist das nicht geworden, was er werden sollte, der Mittelpunkt einer die ganze Gemeinde umfassenden Armenpflege. Wo er überhaupt etwas leistete, war er doch nur eine Almosenstiftung neben anderen. In Wirklichkeit war man bei dem zufälligen Almosengeben wieder angelangt, nur daß viele der Quellen, aus denen bisher reichlich Almosen geflossen waren, versiegten und statt deren in dem Armenkasten nur eine neue und zwar eine spärlich fließende erschlossen war.

Ganz anders steht es in der reformierten Kirche. Wenigstens in einer Anzahl reformierter Gemeinden wurde in der That eine Gemeindearmenpflege geschaffen, die der der alten Kirche würdig zur Seite gestellt werden kann. Nach calvinischer Anschauung gehört die Armenpflege zusammen mit der Kirchenzucht zu den von der Kirche neben der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sakramente notwendig zu übenden Thätigkeiten. Dazu ist der Diakonat als apostolische und darum göttliche Ordnung eingerichtet. Die Ordnungen der apostolischen Kirche, die dem Lutheraner nur Vorbilder sind, denen die Kirche in freier Weise nachstrebt, sind für den Reformierten normativ. Eine Gemeinde ohne eine Armenpflege wie die der apostolischen Zeit wäre keine rechte christliche Gemeinde. Zwar da, wo die Reformation unter Mitwirkung der

Obrigkeit eingeführt wurde, kamen diese Gedanken nicht zur vollen Auswirkung. In Genf überließ Calvin die Leitung der Armenpflege dem Rat, in dessen Händen sie bereits lag. Durchgeführt wurden die calvinischen Grundsätze dagegen da, wo sich die Kirche im Gegensatz zum Staate konstituierte, in der von a Lasko geleiteten Gemeinde der Niederländer in London, in den Fremdlingsgemeinden am Niederrhein und in Emden, wo a Lasko großen Einfluß ausübte. Hier finden wir eine trefflich geordnete rein kirchliche Armenpflege (vgl. E. Simons, Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege am Niederrhein, Bonn 1894). Was auch die lutherischen Kirchenordnungen wollen, was aber auf lutherischem Gebiet nicht erreicht ist, das ist hier erreicht, eine bis ins Einzelnste gehende individuelle Behandlung der Armen. Jeder einzelne Fall wird besonders genommen, jeder einzelne Arme findet persönliche Teilnahme und man sucht ihm nach seiner besonderen Lage zu helfen, und bei aller Zartheit und Rücksichtnahme doch ohne falsche Weichheit verfolgt die Armenpflege mit allem Ernst die Aufgabe, die Armen zu erziehen. Es ist nicht zufällig, daß in unserem Jahrhundert die Anregungen zur Wiederbelebung der kirchlichen Armenpflege gerade vom Niederrhein ausgegangen sind.

Eine kräftige Armenpflege haben auch die französisch-reformierten Gemeinden entwickelt, vor allem aber Holland, dessen Wohlthätigkeitsanstalten lange mit Recht als musterhaft gegolten und auf Deutschland nachweisbar Einfluß ausgeübt haben (vgl. Benthem, Holländischer Kirchen- und Schulstaat, Frankf. u. Leipzig 1698). Eine eigentümliche Entwickelung hat dagegen die Armenpflege in England gehabt (Kries, D. englische Armenpflege, herausgeg. von Richthofen 1863; Aschrott, D. engl. Armenwesen, 1886). Grundlegend ist hier das von der Königin Elisabeth 1601 erlassene Gesetz for the relief of the Poor, auf dem die englische Armenpflege bis auf diesen Tag beruht. Das Eigentümliche ist, daß in diesem Gesetze nicht die Versorgung der arbeitsunfähigen Armen, sondern die Pflicht, die arbeitsfähigen zur Arbeit anzuhalten, in erster Linie steht. In jeder Parochie sollen 2—4 angesehene Einwohner zu Armenaufsehern (overseers of the poor) ernannt werden und diese haben die Pflicht, alle Personen, die ohne Unterhalt sind und keinen ständigen Lebensberuf haben, zur Arbeit zu setzen. Sie haben das Recht, die Einwohner des Kirchspiels einzuschätzen und zur Aufbringung der Mittel anzuhalten, welche erforderlich sind, um Material zur Beschäftigung der arbeitsfähigen Armen zu schaffen, und dann die arbeitsunfähigen zu unterstützen. Auch die englische Armenpflege ist in ihren Anfängen keine rein staatliche. Den Rahmen bilden auch hier die Kirchengemeinden, aber nach den ihr gestellten Aufgaben, mußte sie über diesen Rahmen hinauswachsen und staatlich werden, und ebenso unumgänglich war es, daß der Staat die Mittel zu einer solchen Armenpflege nicht auf dem Wege freiwilliger und als solcher der gestellten Aufgabe gegenüber zu unsicherer Gaben, sondern als im Zwangswege einzutreibender Steuern forderte.

Auch die Länder, welche die Reformation ablehnten, haben sich den von ihr ausgegangenen Anregungen nicht zu entziehen vermocht. Zwar das Tridentinum hat durchaus den mittelalterlichen Standpunkt festgehalten. In der VII. Session werden lediglich die Beschlüsse des Konzils von Vienne bestätigt, und nach den Befugnissen der XXII. und XXIII. Session kommt den Bischöfen nicht bloß die Aufsicht über die Hospitäler, sondern die Leitung der gesamten Armenpflege zu, alles dessen „was zur Unterhaltung der Armen geschieht". Durchführen ließen sich diese Bestimmungen nicht mehr. Auch die katholischen Obrigkeiten hielten an dem Rechte der Aufsicht über die Spitäler fest und erließen Verordnungen über Armenpflege. Aber das Schwergewicht fällt doch auf die freiwillige und die Anstaltspflege. Die große Menge von Stiftungen, Spenden, Almosenverteilungen u. s. w. blieben bestehen, und Stifter und Klöster übten ihre hergebrachte Armenpflege weiter. Zu den alten kamen neue Pflegeorden, in Spanien die durch Johann von Gott gestifteten barmherzigen Brüder, in Frankreich die barmherzigen Schwestern, in denen Vinzenz von Paulo der Armenpflege große Scharen von Arbeiterinnen zuführte. Gerade auf diesem Gebiete hat die katholische Kirche Bewunderungswertes geschaffen, dem der Protestantismus nichts ähnliches an die Seite zu stellen hat. Daneben konnte aber eine Gemeindearmenpflege nicht aufkommen. Wenige Fälle ausgenommen ist von seiten der katholischen Kirche auch kein Versuch gemacht, eine Gemeindearmenpflege einzurichten. Die katholische Kirche ist auch darin die genuine Fortsetzung der mittelalterlichen, daß ihre Liebesthätigkeit wesentlich anstaltliche geblieben ist.

Das 17. Jahrhundert ist auf dem Gebiete der Armenpflege namentlich in Deutschland, wo der 30jährige Krieg so viel vernichtete, unfruchtbar. Zwar wurden nach dem Kriege eine Menge von Armenordnungen erlassen, aber es sind wieder mehr Bettel- als Armenordnungen. Der armenpolizeiliche Gesichtspunkt ist der fast allein maßgebende. Ihm verdanken auch die gegen Ende des Jahrhunderts zahlreich errichteten Arbeits- und Zuchthäuser, die bezeichnenderweise meist zugleich Waisen- und Irrenhäuser sind, ihre Entstehung. Überall nimmt die Bettelei wieder einen erschreckenden Umfang an.

Erst der Pietismus und dann die Aufklärung haben neue Anregungen gegeben und einen Fortschritt in der Armenpflege vorbereitet. Zwar der Pietismus hat für Gemeindearmenpflege kein Verständnis, aber er hat durch Errichtung von Anstalten der freien Liebesthätigkeit einen neuen Antrieb gebracht. Dagegen weckt die Aufklärung durch die von ihr gepflegte Idee der Humanität das Interesse für die Armenpflege. Zum erstenmale entsteht eine umfassende Litteratur über dieselbe (Garve, Resewitz, Rochow, Möser, v. Voght, Busch u. s. w.), und seit den siebziger Jahren legt man mit großem Eifer Hand an die Reform des Armenwesens. Für weitere Kreise vorbildlich wird namentlich die „allgemeine Armenanstalt" in Hamburg. Die Bürgerschaften wie die aufgeklärten Regierungen arbeiten an einer Verbesserung der Armenpflege; in Österreich wird das Armenwesen durch Josef II., in Bayern durch den Minister Montgelas reorganisiert, in Preußen stellt das allgemeine Landrecht (T. II Tit. 19 § 1 ff.) die Grundsätze auf, die zum Teil noch für unsere heutige Armengesetzgebung bestimmend sind.

Das meiste freilich, was die Aufklärungszeit in der ersten Begeisterung schuf, ist schnell wieder verfallen. Man mußte auch hier erst lernen. Aber die noch heute fortwirkende Anregung hat sie gegeben, und was sie erstrebte, hat unser Jahrhundert wenigstens annähernd verwirklicht. Überall betrachtet der Staat die Armenpflege als zu seiner Aufgabe gehörig, und nimmt es als sein Recht und seine Pflicht in Anspruch, sie zu ordnen und zu beaufsichtigen. Überall besteht auch neben der öffentlichen Armenpflege eine immer mehr sich entwickelnde freiwillige, von der Kirche und den kirchlichen Anstalten, von Vereinen aller Art geübte. Aber verschieden ist das Maß, in welchem der Staat eingreift, der Umfang und die Art seiner unmittelbaren Thätigkeit auf diesem Gebiete. In der englischen, der französischen und der deutschen Armenpflege haben wir die drei Grundtypen vor uns, die sich mit mehr oder weniger Modifikationen in den übrigen Ländern wiederholen.

Am konsequentesten ist die Verstaatlichung der Armenpflege in England durchgeführt. Hier hatte man den wachsenden Ansprüchen an die Armenpflege seit dem Ende des 17. Jahrhunderts durch die Errichtung von Werkhäusern (das erste workhouse entstand 1679) zu genügen gesucht. Unter Georg I. wurde durch ein Gesetz von 1713 bestimmt, daß kein Armer, der die Unterbringung ins Werkhaus ablehnt, Anspruch auf anderweitige Unterstützung habe. Das widersprach aber dem auch in England mächtig werdenden Gedanken der Humanität. Durch die Gilbert-Akte 1782 und das Gesetz von 1796 wurde die Unterbringung im Werkhaus aufgegeben und die Unterstützung außerhalb des Werkhauses zur Regel. Daraus entwickelte sich dann das allowance-System. Nach der Höhe der Getreidepreise und der Größe der Familie wurde eine Lohnskala aufgestellt und bestimmt, daß der Arbeiter, der diesen Lohn mit seiner und der Seinen Arbeit nicht zu erlangen vermochte, das Fehlende als Zuschuß (allowance) erhalten sollte. Die Folge war eine unerhörte Steigerung der Armenlasten. Diese drängte zu der Reform der Armenpflege durch das Gesetz von 1834 (4. 5. William IV c. 76). Es wurden größere, aus mehreren Kirchspielen gebildete Armenverbände (unions) geschaffen, deren jeder einen besonderen Vorstand hat (board of guardians), welcher aus den Friedensrichtern und gewählten Mitgliedern der Kirchspiele besteht. Das gesamte Armenwesen wurde einer Centralbehörde (poor law board) unterstellt, die seit 1872 dem Ministerium für die Lokalverwaltung (local governement board) unterstellt ist. Entscheidend ist dann die weitere Bestimmung, daß die Armen in der Regel in den Werkhäusern verpflegt werden sollen (indoor relief); nur ausnahmsweise darf Armen außerhalb der Werkhäuser eine Unterstützung gewährt werden (outdoor relief). Damit ist die Armenpflege gänzlich verstaatlicht. Die Kirchspielsbeamten (overseers), denen früher die Leitung oblag, treten ganz zurück, sie haben nur noch die Armensteuer zu erheben, die eigentliche Leitung der Armenpflege liegt bei dem board of guardians, die Gesamtleitung bei einer Staatsbehörde. Dem entspricht es, daß sich auch die Charakterzüge einer staatlichen Armenpflege aufs schärfste geltend machen. Die

den Armen gebrachte Hilfe wird auf das allernotwendigste beschränkt, und um die Gefahr abzuwenden, daß doch noch Arbeitsfähige unterstützt werden, mit empfindlichen Beschränkungen verbunden. Das Arbeitshaus mit seiner dumpfen Atmosphäre, seiner strengen Zucht und seiner harten Arbeit soll abschrecken und so zur Probe der Bedürftigkeit werden. In der That treten die Schattenseiten dieser staatlichen Armenpflege immer stärker hervor, je mehr es gelingt, und dahin ist das Streben gerichtet, die Zahl der outdoor paupers zu vermindern. Es fehlt dieser Armenpflege das erziehliche Element. Das Werkhaus erzieht nicht, macht nicht wieder arbeitsfähig und wirtschaftlich selbstständig. Für zufällig in Not Geratene ist schlecht gesorgt, ebenso für Kranke und Schwache. Etwas mehr geschieht neuerdings für arme Kinder durch die von den Werkhäusern getrennten district schools und die Zwangserziehung in den reformatory schools. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß die englische Armenpflege in hohem Maße auf eine Ergänzung durch die freie Liebesthätigkeit rechnet und rechnen darf. Die staatliche Armenpflege will gar nicht alles thun, sie will nur dafür sorgen, daß jeder Arme das Notwendigste, wenn auch unter harten Bedingungen, erhält, und überläßt es dann der freien Wohlthätigkeit, mehr zu thun. Aber in keinem Lande haben auch Vereine und Anstalten freier Liebesthätigkeit eine solche Ausdehnung gewonnen wie in England.

Ist die englische Armenpflege aus protestantischen Grundgedanken herausgewachsen, so hat dagegen die französische die wesentlichen Charakterzüge der mittelalterlich-katholischen bewahrt (vgl. Reitzenstein, Die Armengesetzgebung Frankreichs 1881). Zwar hatte die Revolution den Grundsatz der staatlichen Armenpflege aufgestellt und im Sinne schwärmerischer Humanität deren äußerste Konsequenzen gezogen. Die Erklärung der Menschenrechte vom 28. Mai 1793 enthielt den Satz: „Die öffentliche Armenpflege ist eine geheiligte Schuld", und die Konstitution vom 4. Juli 1793 erläuterte den Satz dahin, daß die Gesellschaft ihren unglücklichen Bürgern den Unterhalt schuldet. Alle Güter der Hospitäler, Armenhäuser und Armenbureaus wurden durch Dekret vom 21. Messidor des Jahres II eingezogen und die Pflegeorden aufgehoben. Dagegen sollten für die Arbeitsfähigen öffentliche Arbeitsstätten eingerichtet, die Arbeitsunfähigen aber in das „Buch der öffentlichen Wohlthätigkeit" eingetragen werden und eine jährliche Pension erhalten. Wirklich ausgeführt wurden von diesen Beschlüssen nur die, welche auf Zerstörung der bisherigen Armenpflege gingen, aus der projektierten staatlichen Armenpflege wurde nichts. Mit Pomp feierte man ein Fest der Wohlthätigkeit, an dem dann einige Arme beschenkt wurden, aber das war auch alles. Aus diesen Erfahrungen stammt die in Frankreich herrschende Abneigung gegen staatliche Armenpflege als „den Sitten und Grundsätzen Frankreichs widersprechend". Sobald der Sturm der Revolution vorübergebraust war, kehrte man in die alten Bahnen zurück. Die Hospitalgüter wurden, soweit es möglich war, zurückgegeben, die Pflegeorden von Napoleon I. hergestellt und in jeder Weise geehrt und gefördert. Seitdem sind nicht bloß die alten Orden und Kongregationen stetig gewachsen, es sind auch neue hinzugekommen (z. B. die petites soeurs des pauvres seit 1840, die Dames du Calvaire seit 1843) und bis auf die Gegenwart haben die geistlichen Kongregationen die Armenpflege in Frankreich beherrscht. Ihr Schwerpunkt liegt in der freiwilligen, von den Hospitälern und den Pflegeorden geübten Thätigkeit. Diese Linie der Freiwilligkeit wird auch durch die infolge des Dekrets vom 27. November 1796 in den einzelnen Gemeinden eingerichteten Wohltätigkeitsbureaus (bureaux de bienfaisance) nicht überschritten. Sie sind bestimmt, die Hausarmenpflege zu übernehmen. Aber weder ist die Einrichtung eines solchen Bureaus für die einzelne Gemeinde obligatorisch (es bestehen solche noch nicht einmal in der Hälfte aller Gemeinden), noch sind die vorhandenen verpflichtet, sich aller Ortsarmen anzunehmen. Was sie darin thun, richtet sich nach den vorhandenen Mitteln, die in den ländlichen Gemeinden meist sehr geringe sind. Ein Besteuerungsrecht besitzen die Bureaus nicht. Während aber so die Armenpflege in weitestem Umfange eine freiwillige ist, hat der Staat zwei Gebiete ausgesondert, auf denen die freiwillige Fürsorge nicht ausreicht, und hier die Fürsorge so geregelt, daß sie nicht auf freiwilligen Leistungen, sondern auf verbindlichen Normen beruht, die Kinderpflege und die Irrenpflege, die das Gebiet der departementalen Armenpflege ausmachen. Die Fürsorge für die enfants assistés, zu denen die e. trouvés, die e. abandonnés und die orphelins pauvres gehören, ist durch das Kinderschutzgesetz vom 23. Dezember 1894 vortrefflich geordnet. Der Schutz der Kinder, für den in oberster Instanz ein Comité superieur de protection des enfants du premier âge beim Ministerium des Innern zu sorgen hat, wird im einzelnen durch die Präfekten und die diesen beigegebenen In-

spektoren wahrgenommen. Die Kinder werden meist in Familienpflege gegeben und eine eingehende Kontrolle mit regelmäßiger ärztlicher Untersuchung der Kinder giebt die Sicherheit, daß die Pflegeeltern ihren Verpflichtungen nachkommen. Die Beschaffung der Mittel gilt unter engbegrenzter Beteiligung des Staats und der Gemeinden als Last der Departements. Neben der Kinderpflege ist auch die Irrenpflege obligatorisch geordnet und gegenwärtig schreitet man dazu, auch die Krankenpflege so zu ordnen. Noch nicht abzusehen ist, welchen Einfluß die neuerdings hervorgetretene Reaktion gegen den Einfluß der geistlichen Kongregationen und das Streben nach Laificierung der Armenpflege durch Verdrängung des geistlichen Pflegepersonals aus den Hospitälern für die Zukunft haben wird.

Grundlegend für die *deutsche* Armenpflege ist das Gesetz des Norddeutschen Bundes über den Unterstützungswohnsitz vom 6. Juni 1870, das später auf das ganze deutsche Reich mit Ausnahme von Bayern und Elsaß-Lothringen ausgedehnt ist. Dieses Gesetz dehnte die in dem Preußischen, seinerseits wieder im allgemeinen Preußischen Landrecht wurzelnden Gesetz vom 31. Dezember 1842 enthaltenen Prinzipien auf den ganzen Norddeutschen Bund aus. Das alte Heimatrecht ist überall beseitigt, an die Stelle der Heimat ist der Unterstützungswohnsitz getreten, der durch zweijährigen ununterbrochenen Aufenthalt in einer Gemeinde erworben wird bezw. durch zweijährige Abwesenheit verloren geht. Wer keinen Unterstützungswohnsitz mehr hat, ist landarm. Aus dem Unterstützungswohnsitz entspringt für den betreffenden Ortsarmenverband die Verpflichtung, die Hilfsbedürftigen im Falle der Verarmung zu unterstützen. Vorläufig erfolgt die Unterstützung durch den Ortsarmenverband, in dessen Bezirk sich der Hilfsbedürftige beim Eintritt der Hilfsbedürftigkeit befindet. Dieser Verband hat aber Anspruch auf Erstattung der Kosten durch den verpflichteten Armenverband. Die Verpflichtung, die Landarmen zu unterstützen, liegt den Landarmenverbänden ob. Die Organisation der Armenpflege selbst überläßt das Reichsgesetz den Einzelstaaten. Diese bestimmen über die Einrichtung und Verwaltung der Armenverbände, die Beschaffung der Mittel, den Umfang und die Art der Pflege u. s. w. Die Reichsgesetzgebung beschränkt sich darauf, den allgemeinen Rahmen zu schaffen, innerhalb dessen sich die organisatorische Thätigkeit der einzelnen Staaten entfalten kann und wirklich entfaltet hat. Darin liegt ein besonderer Vorzug der deutschen Armenpflege, sie ist dadurch vor dem gerade auf diesem Gebiete so gefährlichen Schablonenhaften bewahrt, und es ist die Möglichkeit gegeben, sie den verschiedenen Verhältnissen anzupassen.

Ihrem Charakter nach unterscheidet sich die deutsche Armenpflege sowohl von der französischen wie der englischen. Während in Frankreich die Fürsorge für die Unterstützungsbedürftigen prinzipiell der freiwilligen Wohlthätigkeit überlassen ist und der Staat nur auf einzelnen Gebieten diese Fürsorge selbst regelt, ist die Armenpflege in Deutschland nicht bloß in einzelnen Zweigen, sondern ihrem ganzen Umfange nach staatlich geregelt und den Armenverbänden zur Pflicht gemacht. Steht darin die deutsche Armenpflege der englischen näher, so ist sie doch nicht so enge begrenzt wie dort. Sie will nicht eine bloß polizeiliche sein, sondern eine vom Geiste christlicher Liebe durchdrungene wirkliche Fürsorge für die Armen. Sie begnügt sich nicht damit, den Armen nach feststehender Schablone nur das allernotwendigste darzureichen, um sie vor dem Verhungern zu bewahren, sie will auch vorbeugend und erzieherisch auf die Armen wirken und strebt zu dem Zwecke eine möglichst dem einzelnen Fall angepaßte individualisierende Behandlung der Armen an.

Es gilt das allerdings vorzugsweise von den Städten, während die Armenpflege auf dem Lande vielfach noch sehr unvollkommen ist (vgl. v. Reitzenstein, Die ländliche Armenpflege und ihre Reform, Freiburg i. Br. 1887). In einer großen Zahl von Städten ist die Armenpflege gegenwärtig nach dem Vorbilde von Elberfeld geordnet (Böhmert, Das Armenwesen in 77 deutschen Städten, Dresden 1886), wo das Armenwesen durch v. d. Heydt 1853 neu geregelt wurde (Lammers, Das Armenwesen von Elberfeld, in dem Sammelwerk von Emminghaus). Die bei diesem sog. Elberfelder System befolgten Grundsätze sind übrigens keine ganz neuen, sondern nur die bereits in den Kirchenordnungen der Reformationszeit vorgezeichneten. Auch waren ganz ähnliche Ordnungen schon weit früher in Hamburg 1788 durch Busch und Voigt (Melle, Entwickelung des öffentlichen Armenwesens in Hamburg 1883), in Göttingen durch Wagenmann (Knoke, Fünfzig Jahre Göttinger Armenpflege, Monatsschrift f. innere Mission 1893 S. 225 f.) ins Leben gerufen. Neu ist an dem Elberfelder System nur der Gedanke, die auch früher angestrebte, aber nicht erreichte, Individualisierung der Armen-

pflege dadurch zu erreichen, daß einmal dem einzelnen Pfleger nur eine ganz kleine Zahl von Armen, höchstens sollen es 4 sein, zugewiesen ist, und sodann, daß die Armenpfleger nicht von einer bureaukratisch verfügenden oberen Instanz abhängig gemacht werden, sondern ihnen freiere Hand gelassen wird, wie sie den einzelnen Fall behandeln wollen, während eingehende Instruktionen und eine möglichst einfach geordnete Kontrolle dafür sorgen, daß die allgemein geltenden Vorschriften innegehalten werden. Dieses System ist übrigens in den einzelnen Stücken unter Beibehaltung seiner Grundlage mannigfach modifiziert, den Verhältnissen angepaßt und fortgebildet. So namentlich in Hamburg, wo Münsterberg in den Jahren 1892 und 1893 das Armenwesen reorganisiert hat (vgl. Münsterberg, die Reorganisation des Armenwesens in Hamburg, Monatsschrift f. innere Mission 1894 S. 336 ff.).

So große Fortschritte aber die Armenpflege in unserem Jahrhundert gemacht hat, es fehlt noch viel, daß sie dem entspricht, was der Verein für Armenpflege und Wohlthätigkeit in dem von ihm aufgestellten Satze fordert: „Als eine gute Armenpflege ist nur diejenige anzuerkennen, welche neben Erfüllung der gesetzlichen Verpflichtungen bestrebt ist, dem Armen wirksame Hilfe zu leisten, ihn zur Selbsthilfe zu erziehen und seiner dauernden Hilfsbedürftigkeit vorzubeugen (Verhandlungen vom 7. Okt. 1882).“ Zu erreichen ist dieses Ziel nur, darüber bildet sich immer mehr ein Einverständnis heraus, durch gemeinsame Arbeit der gesetzlich geordneten öffentlichen Armenpflege und der freiwilligen Wohlthätigkeit. Das richtige Verhältnis beider zu einander und eine zweckentsprechende Verbindung beider zu finden, ist eines der wichtigsten noch zu lösenden Probleme. Die früher in dieser Beziehung aufgetretenen einseitigen Anschauungen, wonach nur die bürgerliche Zwangsarmenpflege mit Ausschluß der freiwilligen, ja mit einem Verbot derselben, oder umgekehrt nur die freiwillige mit Ablehnung jeder Zwangsarmenpflege berechtigt sein sollte (das Genauere bei Münsterberg, Die deutsche Armengesetzgebung S. 68 ff.), dürfen als überwunden gelten. Mehr und mehr stimmt man in dem Satze zusammen, den der internationale Wohlthätigkeitskongreß in Frankfurt 1857 aufgestellt hat: „Die Armenpflege der bürgerlichen Gewalten, die der kirchlichen Ämter und die der freien Vereine sind jede in ihrem Maße berechtigt und haben organisch zusammen zu wirken“.

Dem entsprechend ist auch der kirchlichen Armenpflege ihre Stelle anzuweisen. Sie hat darin ihre besondere Bedeutung, daß sie eine Mittelstellung einnimmt zwischen der von Einzelnen und Vereinen geübten Privatarmenpflege und der öffentlich bürgerlichen. Sie ist eine freiwillige wie jene und hat an allen Vorzügen der freiwilligen teil. Dabei ist sie aber auch eine organisierte wie diese, indem die, welche sie ausüben, das als Organe der Kirche von Amtswegen thun. Daß man auf katholischer Seite die kirchliche Armenpflege als die prinzipiell allein berechtigte ansieht und dem Staate nur die Armenpolizei und die gelegentliche Ergänzung der kirchlichen in besonderen Notzeiten zuweist (Ehrle, Ratzinger, Schunck), entspricht den katholischen Grundanschauungen. Man argumentiert dort: „der Staat will Armenpflege befehlen, während doch die Liebe allein im stande ist, sie zu üben; Liebe aber kennt der Staat nicht, er kennt nur das Recht und die Polizei, damit kann man aber in der Armenpflege nichts ausrichten“. Nach evangelischer Anschauung soll auch der Staat vom christlichen Geiste durchdrungen werden, soll auch das obrigkeitliche Amt ein Amt der Liebe sein, deshalb hat auch der Staat Recht und Pflicht Armenpflege zu üben. Aber eben so gewiß ist es, daß die vom Staat geordnete Armenpflege allein nicht genügt, sondern der Ergänzung durch die freie Liebesthätigkeit und namentlich die kirchliche Gemeindearmenpflege bedarf. Die gesetzlich geordnete Armenpflege ist verpflichtet, sich jedes Hilfsbedürftigen anzunehmen und sie kann es auch, weil sie ihre Unterstützungen nicht nach den vorhandenen Mitteln abzumessen braucht, sondern in der Lage ist, die nötigen Mittel auf dem Zwangswege zu beschaffen. Darin liegt aber auch ihre Schranke. Sie darf sich nur derer annehmen, die schon arm sind, wer noch nicht hilfsbedürftig im Sinne des Gesetzes ist, ist auch nicht Gegenstand der öffentlichen Armenpflege. Ihre Unterstützungen müssen sich auch auf das Notwendige beschränken. Die Unterstützten dürfen es nicht besser haben, als die ärmsten Arbeiter. Sie darf ihre Mittel nicht zu Zwecken verwenden, die über die allgemeine Fürsorge hinausgehen, darf keine Unterschiede machen etwa mit Rücksicht auf die frühere Lage des zu Unterstützenden; denn sie handelt nicht im Interesse der einzelnen Person, sondern der Allgemeinheit. Endlich muß sie auch, um den Andrang Arbeitsscheuer zu wehren, die Unterstützten gewissen Beschränkungen wie z. B. dem Verlust des Wahlrechts unterwerfen. Alle diese Schranken kennt die kirchliche Armen-

pflege nicht. Sie kann sich die zu Unterstützenden auswählen und frei bestimmen, in welchem Maße und in welcher Weise sie dieselben unterstützen will. So kann sie in manchem Falle helfen, wo die öffentliche Armenpflege nichts oder nicht genug thun kann, und kann auch in weit höherem Maße prophylaktisch und erziehend wirken. Sie handelt eben im Interesse der einzelnen Person und hat dabei immer zugleich deren sittliche Besserung, ihr ewiges Heil im Auge. Endlich ist es auch von der größten Bedeutung, daß der öffentlichen Armenpflege, die eben weil auf Gesetz gegründet, in Gefahr ist, leicht zu veräußerlichen, in ihrer Verwaltung bureaukratisch, in ihrem Handeln schablonenhaft zu werden, in der kirchlichen Armenpflege eine solche zur Seite tritt, welche schon durch ihr bloßes Dasein auf die tiefste Wurzel und die höchsten Ziele aller Armenpflege hinweist und so reinigend und vertiefend auf die öffentliche Armenpflege einwirkt.

Soll die kirchliche Armenpflege aber die bürgerliche ergänzen, so muß sie ihr selbstständig zur Seite stehen. Jede Vermischung und Verquickung beider ist von Übel, da sie beide hindert, sich nach ihrer Art auszuwirken. Sie verleitet die bürgerliche, die in ihrer Natur liegenden Grenzen zu überschreiten, und läßt eine nach rein kirchlichen Grundsätzen geleitete Armenpflege nicht aufkommen, beraubt damit aber die Gemeinde des Segens, der in einer solchen für das Gemeindeleben liegt. So ist denn auch in neuerer Zeit das Bestreben in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands dahin gegangen, eine solche selbstständige kirchliche Armenpflege ins Leben zu rufen, selbst da, wo die öffentliche Armenpflege noch gemischt kirchlich ist wie in Sachsen und Bayern. Fast sämtliche neuern Kirchenverfassungsgesetze haben dahin gehende Bestimmungen. Vorbildlich für dieselben ist die Rheinisch-Westfälische KO. vom 5. März 1835 geworden. Nach § 5 derselben wird jede Gemeinde durch ein Presbyterium vertreten, das aus dem Pfarrer, Ältesten, Kirchenvorstand und Diakonen besteht. Die Diakonen bezeichnet dann § 17 als „Armenpfleger" und befiehlt ihnen „die Sorge für die Armen in der Gemeinde". Die gesamte Leitung der kirchlichen Einrichtungen für Armen- und Krankenpflege wurde durch eine Zusatzbestimmung vom 25. Aug. 1853 dem Ortspresbyterium übertragen. Auch die Landeskirchen lutherischen Gepräges haben keinen Anstand genommen, diese der reformierten Kirche entstammenden Ordnungen zu übernehmen, nur mit der Modifikation, daß man die Unterscheidung von Presbytern und Diakonen fallen ließ und die Leitung der Armenpflege der gesamten Vertretung der Gemeinde (Kirchenvorstand, Presbyterium) übertrug, der es dann freisteht, die Sorge für die Armen einzelnen Mitgliedern besonders zu übertragen oder auch zu diesem Zweck besondere Helfer (Diakonen und Diakonissen) zu bestellen. Wenn auch nur erst in Anfängen begegnet uns jetzt doch schon in fast allen Landeskirchen eine neben der öffentlichen Armenpflege selbstständige kirchliche, von der Kirchengemeinde durch ihre Organe geübte. Im Zusammenhange mit den Bestrebungen das Gemeindeleben zu fördern ist das Interesse an der kirchlichen Armenpflege in weiteren Kreisen erwacht; die Eisenacher Konferenz hat 1892 darüber verhandelt und Leitsätze aufgestellt, und die Kirchenbehörden haben sie durch Erlasse zu fördern gesucht (vgl. die Erlasse des Darmstädter Oberkonsistoriums vom 8. Dez. 1879, des Hannoverschen Landeskonsistoriums vom 1. Aug. 1891, des Sächs. Landeskonsistoriums vom 20. März 1894 — des Bayerischen Oberkonsistoriums vom 26. Febr. 1896 u. s. w., sämtlich im Allgemeinen Kirchenbl.).

Die kirchliche Armenpflege muß sich durchaus als Gemeindearmenpflege ausgestalten. Sie dient der Gemeinde, und die Gemeinde ist es, die sie durch ihre Organe ausübt. Die Leitung gebührt der Gemeindevertretung, doch ist darin dem Pfarrer derjenige Einfluß zu sichern, der von der Verbindung der Armenpflege mit der Seelsorge (Vgl. Achelis, Prct. Theol. I, 456 ff.) gefordert wird. Zur Ausübung sind, wenigstens in größern Gemeinden, geschulte Kräfte (Diakonen, Diakonissen, Gemeindeschwestern) heranzuziehen. Die Mittel müssen, so weit sie nicht aus Stiftungen fließen, durch freie Gaben zusammengebracht werden; sie durch Kirchensteuern zu beschaffen widerstreitet dem Charakter der kirchlichen Armenpflege als einer freiwilligen. Die kirchliche Armenpflege darf die öffentliche bürgerliche nicht durchkreuzen oder ihr Konkurrenz machen; sie hat vielmehr da einzutreten, wo diese nicht hinreicht oder ausreicht. Sie hat deshalb namentlich die zu unterstützen, die sich scheuen die öffentliche Armenpflege um Hilfe anzurufen (verschämte Arme) und vor allem prophylaktisch zu wirken, sich derer anzunehmen, die im Sinne des Armengesetzes noch nicht hilfsbedürftig sind, aber in Gefahr, es zu werden, um sie davor zu bewahren, daß sie nicht der öffentlichen Armenpflege verfallen. Überall muß bei der kirchlichen Armenpflege der schöne Gedanke von Elisabeth Fry in den Vordergrund treten, daß die Seele der Armenpflege die Pflege der Seele ist. Deshalb darf als

allgemeine Regel gelten: Je mehr es sich bei einem Notfall um die religiös-sittliche Bewahrung und Besserung handelt und nicht bloß um materielle Unterstützung, um so mehr eignet sich der Fall für das Eingreifen der kirchlichen Armenpflege. Deshalb sind Kinder, Waisen, Witwen, Sieche, Verwahrloste und sittlich Gefährdete, entlassene Gefangene in erster Linie Gegenstand ihrer Fürsorge.

So großer Wert auf die Selbstständigkeit der kirchlichen Armenpflege zu legen ist, ebenso bestimmt muß gefordert werden, daß sie mit der öffentlichen Armenpflege einerseits und mit der privaten Wohlthätigkeit andererseits Hand in Hand gehe und arbeite. Gerade das Problem der richtigen Verbindung der öffentlichen Zwangsarmenpflege mit der freiwilligen ist in den letzten Jahren Gegenstand vielfacher Verhandlungen und mehr oder minder gelungenen Versuche gewesen. In London wurde 1870 die „society for organising charitable relief and repressing mendicity" oder wie sie kürzer heißt: „charity organisation society" gestiftet, die seitdem sich über England ausgedehnt und ein eigenes Organ (die charity organisation Review) herausgiebt. In Frankreich ist das „Oeuvre libre d'assistance, office central des institutions charitables" eine Nachahmung derselben. In einer Reihe von deutschen Städten sind Centralstellen, die zwischen der öffentlichen und der freiwilligen Armenpflege vermitteln sollen teils durch freie Vereinbarung (Dresden, Breslau, Stettin u. s. w.), teils auf dem Wege der Gesetzgebung geschaffen. Daß ein gewisses Maß von Centralisation nötig ist, wird von keiner Seite geleugnet werden können, aber nicht verkennen darf man auch, daß eine zu straffe Centralisation große Gefahren in sich birgt. Die freie Liebesthätigkeit muß eben frei bleiben, ihr die Freiheit nehmen oder auch nur beschränken, hieße ihr die Wurzel abschneiden, und eine kirchliche Armenpflege, die durch eine solche Centralisation in Abhängigkeit von der bürgerlichen Zwangsarmenpflege geriete, könnte ihre eigentümliche Aufgabe nicht mehr erfüllen. Auch für dieses Problem kommt gerade der kirchlichen Armenpflege eine große Bedeutung zu. Gelingt es, sie zu einer allseitig geordneten Gemeindediakonie auszugestalten, so kann und wird sie einen ordnenden und im Gegensatz gegen die heutige Zersplitterung auch zusammenfassenden Einfluß auf die Liebesthätigkeit der freien Vereine und die Privatwohlthätigkeit ausüben. Sie wird der Kristallisationspunkt werden, an dem die gesamte Liebesthätigkeit in der Gemeinde sich ansetzt, und so zugleich, wozu sie ihrer ganzen Art nach besonders geschickt ist, zum Mittelgliede zwischen der öffentlichen und der gesamten freiwilligen Armenpflege. Das wäre dann der Weg, das Problem der Verbindung beider Arten von Armenpflege, der öffentlichen und der freiwilligen, in einer für beide Teile heilsamen Weise zu lösen, nicht durch eine die freie Entwicklung aller Arten von Armenpflege tötenden Centralisation, sondern durch eine freie Arbeitsgemeinschaft, in der jeder das Seine thut, und doch einer dem andern in die Hand arbeitet, und alle sich gegenseitig fördern.

G. Uhlhorn D.

Arminius, Jakobus, gest. 1609 und der Arminianismus. Historia vitae Arminii. Auct. C. Brantio. Amst. 1724; Edit. 2. auct. J. L. Mochemio. Brunsv. 1725 8°; P. Bertii, Oratio in obitum J. Arminii. Lugd. Bat. 1609 4°; Praestantium ac eruditorum virorum epistolae eccles. et theol. inter quae a J. Arminio conscriptae. Edit. 3 a. Amst. 1704 Fo.; J. Nichols, The life of Arminius. London 1843 8°; The works of James Arminius, transl. from the Latin by J. Nichols. London 1825—28, 2 vol. 8°, Buffalo 1853, 3 vol. 8°.

Jakobus Arminius (Jakob Hermanß) geb. in Oudewater (Veteraquinas) 10. Okt. 1560, war der Sohn des Messerschmieds Herman Jakobs und seiner Frau Engelina Jakobs. Nach dem frühen Tod seines Vaters wurde er von einem ehemaligen Priester Theodorus Ämilius erzogen, der ihn nach Utrecht auf die Hieronymusschule schickte. Als auch der starb, nahm ein andrer Landsmann, Rudolphus Snellius, damals Professor in Marburg, sich des Knaben an und ließ ihn zu sich kommen. Auf ein Gerücht hin, daß die Spanier seine Vaterstadt eingenommen hatten (1575), eilte Arminius heim, fand aber die Stadt in Trümmern und alle seine Verwandten tot. Nur kurze Zeit blieb er darnach in Hessen; dann kehrte er in sein Vaterland zurück, wo jetzt die Prediger Petrus Bertius, der Vater, und Johannes Taffinus für ihn sorgten und ihn zum Studium der Theologie an die neu errichtete Akademie in Leiden gehen ließen. Hier brachte Arminius sechs Jahre zu und hörte den gelehrten Lambertus Danäus, bis er durch die Vermittlung der Bürgermeister von Amsterdam in den Stand gesetzt wurde, seine Studien im Ausland zu vollenden. Er reiste 1582 nach Genf, wo er die beson-

dere Gunst des alten Beza, wie auch der Prediger Charles Perrot und Simon Goulart gewann und unter den dortigen niederländischen Studenten Johannes Uytenbogärt kennen lernte, der sein vertrautester Freund wurde und mit dem er bis an den Tod in gelehrtem Briefwechsel blieb. Wegen öffentlicher Vorträge über die Philosophie des Petrus Ramus geriet er in Streit mit dem Professor Jean Tagaut und mußte Genf auf einige Zeit verlassen. Er zog nach Basel und hörte den Grynäus, der sehr viel auf diesen Schüler hielt und oft bei der Verteidigung seiner Thesen sagte: „respondeat pro me Hollandus meus". Arminius hielt auch selbst Vorlesungen über den Römerbrief und hätte damals schon den theol. Doktortitel erhalten, wenn er nicht selbst diese Ehrung abgelehnt hätte. Er kehrte 1583 nach Genf zurück, studierte noch drei Jahre bei Beza und machte dann mit dem gelehrten Hadrianus Junius eine Reise nach Italien. In Padua hörte er den Philosophen Jakobus Zarabella; auch Rom sah er und kehrte nach sieben Monaten wieder nach Genf zurück, als eben die Amsterdamer Regierung ihn in sein Vaterland heimrief.

Da er die günstigsten Zeugnisse seiner Lehrer vorweisen und damit zugleich die Verleumdung widerlegen konnte, als ob er mit Bellarmin und den Jesuiten regen Verkehr gepflogen habe, wurde er im Juli 1588 als Prediger der reformierten Gemeinde angestellt. Während der fünfzehn Jahre, die er hier in Arbeit stand, erwarb er sich allgemeine Achtung. Beim Ausbruch einer Pest 1602 bewies er seine Hingebung und Pflichttreue in besonderem Maße. Seine Predigten wurden gerühmt; neben seiner Beredsamkeit fesselten auch äußere Vorzüge, seine Erscheinung und wohllautende Stimme, die zahlreichen Hörer. Er behandelte ganze biblische Bücher, das Markusevangelium, den Römerbrief, ohne auf dogmatische Probleme sich einzulassen. Sein Ziel war eine deutliche Erklärung der heiligen Schrift und eine Mahnung zu gottesfürchtigem Leben. Zugleich widmete er sich theologischen Studien. Der Franeker Professor Martinus Lydius trug ihm die Widerlegung einer Schrift der Prediger in Delft auf, in welcher diese sich gegen die Prädestinationslehre Calvins und Bezas erklärt hatten. Der Kirchenrat forderte von ihm eine Entgegnung auf die Schriften Coornherts, der dasselbe Lehrstück, sowie den Heidelberger Katechismus angriff. Die Provinzialsynode von Nordholland verlangte die Bekämpfung der Mennoniten, deren Lehre man für sehr gefährlich hielt. Arminius machte sich ernstlich an die Arbeit; aber Streitschriften waren nicht nach seinem Sinn, und überdem gewann in ihm selbst mehr und mehr eine andere Überzeugung Raum. In Briefen an seine gelehrten Freunde sprach er die eigenen Bedenken gegen Calvins und Bezas Prädestinationslehre aus; ebenso that er es in der Kritik eines Buches des englischen Theologen William Perkins, doch ist diese Kritik wie eine damals geschriebene Erklärung von Rö 9 bis nach seinem Tode ungedruckt geblieben.

Der Wechsel in seiner Überzeugung wurde bald von einigen streng rechtgläubigen Amtsbrüdern bemerkt. Man ärgerte sich an seiner Auslegung von Rö 7 und 9 und an seinen Äußerungen über Erwählung und Verwerfung; besonders sein gelehrter aber heftiger Kollege Petrus Plancius trat scharf gegen ihn auf. Es kam zu Streitigkeiten im Kirchenrat, die das Eingreifen der Bürgermeister notwendig machten. Man warf Arminius Abweichungen vom Bekenntnis und Katechismus vor und beschuldigte ihn des Pelagianismus und Socinianismus; er berief sich seinerseits auf die heilige Schrift und erklärte, treu seinem Wahlspruch „bona conscientia paradisus", daß er nichts predigen könne, das gegen seine Überzeugung sei. Uytenbogärt und Tassin rieten gemeinsam und eindringlich zum Frieden. Endlich ward der Streit eingestellt, wenn auch nicht geschlichtet; der Verdacht der Ketzerei blieb auf Arminius haften, der die Unterzeichnung der Symbolischen Bücher nicht für bindend halten konnte und dem Staat mehr Recht in kirchlichen Angelegenheiten einzuräumen bereit war, als die strengen Calvinisten zugeben wollten.

Da raffte die Pest um 1602 die Professoren der Theologie Junius und Trelcatius in Leiden hinweg, und die Kuratoren beschlossen, an Stelle des Junius' Arminius zu berufen. Diese Berufung ist die Ursache eines heftigen dogmatischen Streits zwischen zwei Richtungen in der niederdeutsch-reformierten Kirche geworden, der sich von der Universität aus über die Landschaft und fast die ganze Republik ausbreitete. Franciscus Gomarus, der einzige überlebende theologische Professor, legte Verwahrung gegen die Berufung ein, doch war er beruhigt, nachdem Arminius in einer Unterredung ihm seine Anschauungen auseinandersetzte. Die Amsterdamer Regierung entließ den geliebten Prediger nur ungern. Arminius trat 1603 sein neues Amt an mit einer Rede über das hohepriesterliche Amt

Christi (de sacerdotio Christi) und wurde daraufhin zum Doktor der Theologie ernannt. In den „Disputationes“, die teils bei seinen Lebzeiten, teils nach seinem Tod erschienen und sich über das gesamte Gebiet theologischen Wissens erstreckten, ebenso in einigen Reden und andern Schriften, hat er scharf und klar seine Überzeugung ausgesprochen, besonders über die Prädestination und andere damit zusammenhängende Lehrstücke. Insgesamt geben diese Schriften ein schönes Zeugnis von seiner Gelehrsamkeit und seinem Scharfsinn. In der Kenntnis der heiligen Schrift und der älteren und neueren theologischen Litteratur stand er hinter keinem seiner Zeitgenossen zurück.

Der dogmatische Streit, der scheinbar beigelegt gewesen war, entbrannte 1604 aufs Neue, als Arminius infolge einer festgestellten Ordnung öffentliche Vorträge über die Prädestination halten mußte. Gomarus sprach dagegen und stellte, obwohl die Reihe nicht an ihm war, gleichzeitig andere Lehrsätze auf. Das verursachte eine große Aufregung an der Universität. Die Studenten teilten sich in zwei Lager; die Prediger in Leiden und an andern Orten beteiligten sich, so daß der Streit bald allgemein wurde. Man suchte Arminius vor einer Synode zur Verantwortung zu ziehen, aber die Kuratoren gestatteten nicht, daß die Geistlichen sich in die Angelegenheiten der Hochschule einmischten. Von Jahr zu Jahr wurde das Verhältnis gespannter; im ganzen Lande sprach man von dem Streit der Leidener Professoren. Die Pfarrer schürten auf der Kanzel, andere Freunde und Feinde in besonderen Schriften das Feuer immer mehr. Die Calvinisten wollten die Sache durchaus in eine allgemeine Synode gebracht wissen, doch ließen die Generalstaaten es nicht zu. Oldenbarnevelt gab 1608 beiden Gegnern Gelegenheit ihre Meinung vor dem hohen Rat zu verteidigen; aber, obwohl man hier urteilte, daß die Streitfrage die Hauptpunkte zur Seligkeit nicht berühre und die beiden Parteien sich vertragen sollten, ließ sich Gomarus nicht abbringen und erklärte, daß er mit der Überzeugung des Arminius nicht ruhig sterben und vor Gottes Richterstuhl erscheinen könne. Noch einmal versuchten die Staaten von Holland eine Aussöhnung herbeizuführen und ließen im August 1609 beide Professoren mit je vier Geistlichen zu neuen Verhandlungen einladen. Die Beratungen wurden tagelang erst mündlich, dann schriftlich fortgesetzt, bis Arminius von einer Krankheit erfaßt wurde, der er schon am 19. Oktober erlag. Sein Tod im 49. Lebensjahre war ein großer Verlust für die Universität und mit Recht durfte Bertius in der Leichenrede sagen: „Da ist in Holland ein Mann gewesen, den alle, die ihn kannten, nicht genug schätzen konnten, und den die, die ihn nicht schätzen, niemals richtig kennen gelernt haben“. Seine lateinischen Schriften wurden gleich nach seinem Tode von seinen Kindern der Reihe nach herausgegeben (Rogge, Bibliotheek der Remonstr. geschriften Amst. 1863, S. 24 ff.). Als Gesamtsausgabe erschienen sie erst später (J. Arminii opera theologica, Lugd. Bat. 1629; denuo conjunctim recusa, Francof. 1631 und 1635 4°).

Zu den Grundlehren der reformierten Kirche, dem „cor ecclesiae“, gehörte die Lehre der Prädestination. Allein der Auffassung derselben, wie sie durch Calvin und seine Anhänger geltend gemacht worden war, konnten sich viele Prediger der Niederländischen Kirche und auch Arminius nicht anschließen. Er wollte keiner Lehrentwicklung folgen, die Gott zum Urheber der Sünde und Verdammnis des Menschen machte, und die durch seine Gegner selbst ein „decretum horribile“ genannt war. Statt eine unbedingte Vorherbestimmung lehrte er eine bedingte und legte dem Glauben mehr Bedeutung bei. Der Glaube erschien teils als eine Frucht der göttlichen Gnade, teils als Ausfluß des freien Willens des Menschen: die Wirkung des heiligen Geistes befähigt den Christen zum Glauben; daß er wirklich glaubt, ist zugleich des Menschen eigenes Werk. Arminius verneinte weder Gottes Allmacht noch seine freie Gnade, aber er meinte Gottes Ehre retten und auf Grund der klaren Aussprüche der Bibel sowohl den freien Willen des Menschen als auch die Wahrheit des Schuldbegriffs betonen zu müssen. Die Folgerungen, die andere aus seinen Sätzen zogen, als ob er Gottes Allmacht hätte beschränken und vom Willen des Menschen abhängig machen wollen, wies er ab. Doch ließ sich nicht verkennen, daß er in diesen Stücken Luther näher stand als Calvin und Beza, und daß er Cornherts und anderer Spuren folgte, deren Anschauungen in der niederländischen Kirche als Abweichungen von Bekenntnis und Katechismus schon heftig bestritten waren. Seine vielen Anhänger haben nach seinem Tode seine und ihre Überzeugung in den bekannten 5 Artikeln zusammengefaßt und den Staaten als ihre Rechtfertigung vorgelegt. Obwohl sie nach diesen „remonstrantiae“ Remonstranten genannt wurden, so haben doch die Remonstranten (s. d. A.) nachher, als kirchliche Partei es immer abgelehnt, als Arminianer angesehen zu werden. H. C. Rogge.

Arn, Erzbischof von Salzburg, 785—821. — Hauptquelle sind die Briefe Alkuins (Monumenta Alcuiniana herausgeg. von Wattenbach und Dümmler, Berlin 1873; MG Epistol. 4. Bd; vgl. auch ep. Carol. (ed. Jaffé) 13—15 S. 365 ff. (Kleinmeyern) Nachrichten vom Zustand der Gegend und Stadt Juvavia S. 155 f.; diplom. Anhang S. 18 ff.; Keinz, Indiculus Arnonis, München 1869; Rettberg, KG Deutschlands 2. Bd Gött. 1848, S. 237 ff.; Zeißberg, Alcuin und Arno in d. Ztschr. f. österr. Gymnasien 1862 S. 85 ff.; derselbe, Arno, erster Erzb. von Salzburg in der WSB 43. Bd (1863) S. 305 ff.; Huber Das Vorleben Arnos im Arch. f. österr. Gesch. 47. Bd S. 199 ff.; Hauck, KG Deutschlands 2. Bd Lpz. 1890 S. 407 ff.

Arno (Arn = Ar, Adler), erster Erzbischof von Salzburg ist wahrscheinlich geboren in der Diöcese Freising, wo er bis 776 in den Urkunden als Diakonus und Presbyter vorkommt. Seit 782 erscheint er als Abt des St. Amand-Klosters Elnon im Hennegau, 785 wird er Nachfolger des Virgilius auf dem bischöflichen Stuhle von Salzburg; er erhielt am 10. Juni die Bischofsweihe. Die Abtei Elnon behielt er auch als Bischof. — Arns Wirksamkeit in der Kirche Baierns war eine bedeutende und erfolgreiche. Die Aufgabe freilich, zu welcher er 787 nach Rom geschickt ward, mit Hilfe des Papstes den Herzog Tassilo mit dem Frankenkönig Karl zu versöhnen, gelang ihm nicht. Baiern verlor im nächsten Jahre seine Selbstständigkeit. Aber unter dem neuen Herrscher, dessen Größe er schon bei seinem Aufenthalt in Elnon erkannt hatte und der ihm nun gleich seine volle Gunst zuwandte, erreichte er um so mehr. Karl bestätigte im Dez. 790 der Salzburger Kirche ihren Besitz (Böhmer-Mühlbacher, Reg. Imp. 301), dessen Bestand von Arno ihm vorgeführt war in einem von ihm verfaßten Schriftstücke, congestum (notitia) Arnonis, welches durch geschichtliche Bemerkungen ein unschätzbares Denkmal für die ältere Geschichte der bairischen Kirche bildet (Indiculus Arnonis s. o., dazu Wattenbach, Heidelberger Jahrbb. 1870 S. 20 ff.) In den nächsten Jahren verwendete Karl den Bischof als Königsboten im bairischen Lande und nach Beendigung des Avarenkrieges übertrug er ihm das im Osten dem Frankenreiche und dem Christentume gewonnene Gebiet zu geistlicher Fürsorge. Und als dann Papst Leo III. durch die Verwandten seines Vorgängers bedrängt ward, gab Karl 797 Arno den Auftrag, in Rom Ordnung und Frieden wieder herzustellen und dem Papste seine Wünsche für die Befestigung der kirchlichen Verhältnisse im östlichen Teile des Reiches vorzutragen. Der Papst ging auf die Wünsche des Königs, nach welchen Baiern auch kirchlich ganz in die Gliederung des Frankenreiches eingefügt werden sollte, ein, erhob am 20. April 798 Salzburg zur Metropole Baierns und verlieh Arno, dem neuen Erzbischof, das Pallium (Jaffé 2495). Nach der Rückkehr aus Italien wandte Arn der Mission im Avaren- und Karantanen-Lande besondere Aufmerksamkeit zu und bestellte für diese Gegenden einen eigenen Reginarbischof Theodorich, da er selbst bald wieder abgerufen ward. Schon 799 nämlich beauftragte ihn Karl, den aus Rom vertriebenen und an den fränkischen Hof geflohenen Papst zurückzuführen und auch bei der Kaiserkrönung war er nach vorübergehendem Aufenthalt in Deutschland wieder in Rom. Karl, zu dessen gelehrter Tafelrunde auch Arn, ein Freund der Wissenschaft, der mehr als 150 Bücher abschreiben ließ (Archiv f. Kunde österr. GQ. 28 S. 15) und ein Förderer der Kunst (s. KG Deutschl. II S. 386), gehörte, gab ihm andauernd Beweise großen Vertrauens. Wie es scheint, ward er durch Arn und Alkuin bestimmt, 802 die Einrichtung der Königsboten (missi, vgl. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte 3. Bd S. 371 ff.) zu einer allgemeinen Reichsordnung zu machen. Arn selbst war 802—806 fast beständig Königsbote in Baiern, so daß schon aus diesem Grunde eine Angabe unrichtig ist, die ihn 803 wieder nach Rom reisen und für den Kaiser eine päpstliche Anweisung in betreff der Chorbischöfe einholen läßt. Die Verhältnisse seiner Diöcese ordnete er auf Synoden, deren erste er, wie es scheint 798 zu Reispach hielt (vgl. KG Deutschlands II S. 407). Gegen Passau und Aquileja, die beide ihm die Donauländer streitig machten, vertrat er die Rechte Salzburgs, sich stützend auf das vom Papst erhaltene Pallium und den vom Kaiser ihm erteilten Auftrag zur Predigt (Böhmer-Mühlbacher 448). — Noch findet man ihn bei Errichtung des Testaments Karls d. Gr. und auf dem Konzile zu Mainz 813. Seitdem scheint er sich von den Geschäften zurückgezogen zu haben; auf der Aachener Synode 817 zur Besserung des Klosterwesens war er nicht gegenwärtig, weshalb Ludwig d. Fr. ihm die Beschlüsse schriftlich zufertigte. Er starb am 24. Jan. 821.

Rettberg † (Hauck).

Arn, Propst von Reichersberg, gest. 1175. — Von Arns Schriften sind gedruckt: das Scutum canonicorum regularium bei R. Duellius, Miscellanea I, Augsb. 1723;

darnach bei MSL 194. Bd S. 1489; unter dem irrigen Autornamen Anselms von Havelberg als tractatus de ordine canonicorum auch bei Pez, Thesaurus IV, 2, Augsb. 1723 S. 73; der Apologeticus contra Folmarum herausgegeben von Weichert, Leipz. 1888. Ungedruckt die Narratio et tractatus de sermocinatoris officio vor den Sermonen Gerhohs (in einer Wiener Handschrift, s. Tabulae codicum 1. Bd S. 252 Nr. 1558) und das Hexaemeron (in einer Klosterneuburger Handschrift, s. Bach bei Wetzer und Welte 1. Bd 2. Aufl. S. 1416). Einige Notizen zu Arns Lebensgeschichte finden sich im chron. Reichersperg. coll. a Magno presb. MG SS 17. Bd. S. 490 ff.

Arn war ein jüngerer Bruder des berühmteren Gerhoh von Reichersberg (s. d. A.). Sein Geburtsjahr ist unbekannt; seine theologische Bildung verdankte er Gerhoh (Apol. S. 95); er nennt sich geradezu seinen Sohn in dem Herrn (S. 2). Ein dritter Bruder Ruodger war Dekan in Augsburg, später in Neuburg (S. 14). Nach Gerhohs Tod wurde Arn, bis dahin Dekan, einstimmig zum Propst des Stiftes Reichersberg (Diöcese Passau, am Inn, gegr. 1084) gewählt, 29. Juni 1169 (chron. Reich. S. 490); er starb am 30. Jan. 1175 (S. 501).

Das Scutum canonicorum schrieb er unter dem Pontifikat Eugens III., also vor 1153 (MSL S. 1523 B). Es ist hervorgerufen durch die zwischen den Mönchen und den Stiftsherren herrschende Eifersucht. Arn mißbilligt dieselbe durchaus, spricht nachdrücklich für ein friedliches Nebeneinander der beiden verwandten Genossenschaften, vertritt aber mit ebenso großer Entschiedenheit das Recht der Lebensordnung der Kanoniker. Sie gelten ihm als die eigentlichen Nachfolger Christi und der Apostel, besonders dadurch, daß sie im Dienst der Nächsten arbeiten, über die Mönche erhoben (S. 1495 f.).

Der Apologetikus, den er als Dekan schrieb, ist eine, dem Propst Folmar von Triefenstein in Franken (s. d. A.) entgegengestellte Verteidigung der Lehren Gerhohs. Es handelt sich um die christologische Frage, ob homo ille in Deum assumptus Dei patris naturalis et proprius filius sit. Folmar verneinte sie; Arn erklärte sich, nicht ohne gehässige Leidenschaftlichkeit, für ihre Bejahung. Sein Satz war: Naturâ quidem generis vel coessentialitatis caro caro est et non Verbum et Verbum Verbum est et non caro, aliud filius Dei aliud homo, aliud assumens aliud assumptum. Verum naturâ nativitatis ita totus Deus in hominem ac totus homo transivit in Deum, ut nihil assumenti humanum, nihil assumpto divinum deesset (S. 139). Nach rückwärts stützte er diese Sätze durch die Annahme, daß es einerseits für den Menschen von Anfang an natürlich gewesen sei, in eine Person mit Gott geeint zu werden und daß es anderseits von Ewigkeit her für die Gottheit natürlich gewesen sei, daß sie Mensch werden wollte und konnte (S. 16): Naturaliter enim divina et humana natura in unam personam concurrere non potuissent, nisi una alterius capax et altera alteri capabilis naturaliter extitisset (S. 22, vgl. S. 40 ff.). Nach vorwärts führte der streng durchgeführte Satz von der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur (vgl. z. B. S. 232: Non adstruo illud, de quo nemo dubitat, quod patri in essentia seu natura Verbi filius aequalis sit, sed quod homo per datam sibi et acceptam naturaliter . . divinitatem ac divinitatis potestatem et gloriam Deo coaequatus sit) zu der Annahme, daß diese Herrlichkeit während Christi Erdenleben verhüllt war, s. S. 196: Haec autem gloria, i. e. divinitatis omnipotentia, tempore infantiae ac dispensationis corporalis praesentiae in nostri habitus humilitate erat abscondita. Eine weitere Konsequenz war die Bestreitung der herrschenden Annahme, daß der Himmel eine Lokalität sei. Arn spottet der parvuli, die phantasieren Christum corporaliter sedentem in coelo (S. 204). Seine Behauptung ist: Ascendit illocaliter ad divinitatis conformitatem atque coaeternitatem (S. 220); er verwirft es, daß patris dextera quasi localis aestimatur (S. 221), man müsse an das coelum intellectivum denken (S. 202); daß Christus in den Himmel aufgenommen ist, bedeute, daß er nostrae beatificationis templum sive domus, nostrae beatitudinis caelum atque paradisus sei (S. 209). Nur eine Folge aus diesen Sätzen war die Behauptung, daß der Menschheit Christi dieselbe latria wie Gott, nicht bloß die dulia erzeigt werden müsse (S. 72 ff.). Der Polemik gegen Folmar geht, ausgesprochen und unausgesprochen, die gegen einen bedeutenderen Gelehrten, gegen Petrus Lombardus, zur Seite (vgl. z. B. S. 13; S. 29 vgl. mit Sent. III dist. 7 G; S. 72 u. 83 vgl. mit Sent. III dist. 9; S. 96 vgl. mit Sent. III dist. 14). Auch mit Hugo von St. Viktor setzt er sich auseinander (S. 97). Von zeitgenössischen Schriftstellern kannte er außer den Genannten Bernhard von Clairvaux (S. 142) und Rupert von Deutz (S. 143 vgl. Scut. S. 1519). Hauck.

Arndt, Johann, gest. 1621. — Gottfr. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie II B. XVII Kap. 6; Gerber, Historie der Wiedergeborenen in Sachsen, Bd 2, Dresden 1720, S. 210 ff.; Scharff, Supplementum historiae litisque Arndianae, Witeb. 1727; Fr. Arndt, Joh. Arndt, ein biographischer Versuch, Berlin 1838; Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westfäl. Kirche, 1852, II 475 ff.; H. L. Pertz, De Joanne Arndtio ejusque libris qui inscribuntur „de vero christianismo", Hannover 1852; A. Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche, 1859, S. 261 ff.; A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, II. Bd, 1884, S. 34 ff.; Fr. Hashagen, Joh. Arndt, in der „Predigt der Kirche" von G. Leonhardi, Bd XXVI Leipzig 1894.

Johann Arndt wurde am 27. Dezember 1555 als Sohn des frommen Stadtpfarrers Jakob Arndt († 1565) zu Ballenstedt in Anhalt geboren. Eine innerliche Natur, nährte er sich schon in seiner Jugend an den Schriften der mittelalterlichen Mystik, eines Bernhard, Tauler und Kempis. Er gedachte zuerst Medizin zu studieren, aber die Genesung aus schwerer Krankheit führte ihn zur Theologie. Im Herbst 1576 begann er in Helmstedt seine Studien, unter Tilemann Heßhus, studierte dann in Wittenberg unter Polycarp Lyser, und in Straßburg unter Pappus, lauter streng lutherischen Lehrern. 1579 schloß er in Basel unter dem irenischen Lutheraner Simon Sulcer ab, besuchte aber hier auch die medizinischen Vorlesungen des durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit berühmten Theodor Zwinger. Während seines Aufenthaltes in Basel wurde ein polnischer Edelmann, dessen Studien er leitete, sein Retter, als er in die Wellen des Rheins gefallen war. — 1581 kehrte er in seine Heimat zurück. Er trat in Ballenstedt in das Schulamt ein, wurde aber schon 1583 Pastor in Badeborn in Anhalt. Er verheiratete sich mit Anna Wagner, der Tochter des Amtmanns Christof Wagner in Ermsleben. Die Ehe blieb zwar kinderlos, war aber sehr glücklich und gesegnet. Nur wenige Jahre konnte Arndt in Badeborn bleiben. Herzog Johann Georg neigte sich dem reformierten Lehrbegriff zu und ordnete 1590 die Abschaffung des Exorcismus und der Bilder an. Die Landesgeistlichkeit fügte sich, aber Arndt weigerte sich Gewissens halber dem fürstlichen Befehl zu gehorchen. Er fühlte ganz richtig, daß, wie Selnecer sagte, „etwas anderes unter diesem Griffe steckte", und in der That trat der Herzog 1596 öffentlich zur reformierten Kirche über. Arndt wurde schon am 21. Sept. 1590 seines Amtes entsetzt. — Auf diesen Streit bezieht sich seine Erstlingsschrift Iconographia, über den rechten Gebrauch und Misbrauch der Bilder, 1596. Aber noch in demselben Jahre wurde dem Glaubenszeugen eine Bleibstätte aufgethan. Er wurde Adjunkt und zwei Jahre später Pfarrer an St. Nikolai in Quedlinburg. Durch treue Predigt und rastlose Seelsorge warb er, besonders während mehrfacher schwerer Pestzeiten um die Liebe der Gemeinde. Im dritten Buch des Paradiesgärtleins zeigt „die geistliche Seelen-Artzney wider die abscheuliche Seuche der Pestilentz, in 4 Kapitel verfaßt", wie er die Kranken auch durch das gedruckte Wort zu berichten bemüht war. Dennoch mußte er bitter klagen, daß während seine treuen Badeborner noch jetzt 1½ Meilen herkamen, ihn zu hören, die Quedlinburger ihn verleumdeten und auf allerlei Weise an seiner Ehre und seinem Einkommen verkürzten. Gern folgte er deshalb 1599 einem Rufe an die Martinikirche in Braunschweig. — Von seiner damaligen theologischen Stellung giebt ein merkwürdiger Brief von 1603 an den 21 jährigen Johann Gerhard Zeugnis. Er tadelt an den biblischen Auslegern: quosdam tantum in cortice haerere, plurimos non in spiritu sed ex carne. Bernardus in spiritu scripsit et Kempisius et Macarius, Spinaeus et quidam Granatensis, sed postillam ejus non magnam facio, et Augustini quaedam. Inter omnes philosophos neminem scio, qui ex spiritu scripserit (qui ubi vult spirat), praeter unum Senecam. — Zwar bezieht sich dieser Brief auf frühere Ratschläge für Gerhards theologisches Studium, aber man erkennt doch in den hier empfohlenen alsbald die geistigen Väter seines „Wahren Christentums". — Die ersten Jahre seiner Braunschweiger Wirksamkeit verflossen ungetrübt, aber der wachsende Neid und die Feindschaft seiner Amtsgenossen, besonders des geldsüchtigen M. Hermann Denecke, dazu die entsetzlichen politischen Unruhen in der Stadt, die mit der grausamen Hinrichtung des demokratischen Bürgerhauptmanns Hennig Brabant endeten, bereiteten dem friedliebenden Gemüte Arndts, der treu zum Rate der Stadt stand, großen Schmerz und machten ihn weltmüde. Seine Briefe aus dieser Zeit an J. Gerhard sind voll der wehmütigsten und bittersten Klagen und voll Sehnsucht nach der ewigen Erlösung. (Vgl. Epp. virorum eruditorum ad Joh. Gerhardum ex Msc. ed. a G. M. Raidelio 1740). — Am liebsten hätte er eine Berufung nach Halberstadt 1605 angenommen, aber der Rat der Stadt verweigerte es ihm, teils aus

Verstimmung darüber, daß die Halberstädter nicht zuvor seine Einwilligung eingeholt hatten, teils weil er „in nicht geringen Sorgen sitzen müsse, daß nicht allein bei den Eingepfarrten, sondern auch der ganzen löblichen Bürgerschaft in allen 5 Weichbildern, welche auf seine Ehrwürden ein sonder geist- und liebreiches Auge haben, uns deswegen allerhand Verdruß und Ungelegenheit zuwachsen würde". So blieb Arndt einstweilen in Braunschweig. In dieser Zeit gab er, durch den Verfall der Zucht und Ehrbarkeit in den Kriegsunruhen von 1605 und 1606 veranlaßt, das erste Buch des „wahren Christentums" heraus. Nach den Angaben Oberheys über Arndts Berufung von Braunschweig nach Halberstadt in der deutschen Zeitschrift von Schneider 1857 Nr. 48 scheint es nicht 1605, sondern erst im Anfang des Jahres 1606 zuerst erschienen zu sein. Dafür spricht auch der Brief Arndts an den Hofprediger Hermann: „Ich habe selbst erst vor wenigen Jahren, da ich schon über 50 Jahre alt war, etwas ans Licht zu geben mich ganz furchtsam unterstanden". Es beginnt mit den Worten: „Was für ein großer und schändlicher Mißbrauch des heil. Evangelii in dieser letzten Welt sei, bezeuget genugsam das gottlose unbußfertige Leben derer, die sich Christi und seines Wortes mit vollem Munde rühmen und doch ein ganz unchristliches Leben führen, gleich als wenn sie nicht im Christentum, sondern im Heidentum lebten" .... „Jedermann wollte zwar Christi Diener sein, aber Christi Nachfolger will Niemand sein".

Darin liegt der Grundgedanke des ganzen Buches, auch seine Veranlassung und Abzweckung ausgesprochen. Die Rechtfertigung durch den Glauben darf nicht die Erneuerung des Lebens, der religiöse Trost nicht die sittliche Bethätigung lähmen. Damit war die brennende Frage der Zeit im innersten Nerv berührt, die schadhafte Stelle der herrschenden kirchlichen Richtung bloßgelegt.

Das Buch rief sofort bei den Amtsgenossen Arndts die lebhaftesten Angriffe, auch heftige und giftige Verleumdungen hervor, so daß Arndt es als eine Erlösung „aus seinem feurigen Ofen" betrachtete, als er 1608 durch die Grafen von Mansfeld zum Pastor an der Andreaskirche in Eisleben berufen wurde. Er nahm den Ruf an und wurde am 1. Jan. 1609 durch den ihm geistesverwandten Superintendenten Schleupner in sein neues Amt eingeführt. Nun gab er 1609 auch die folgenden drei Bücher vom wahren Christentum heraus, die er schon in Braunschweig geschrieben, aber auf den Druck verzichtend seinem Freunde Joh. Gerhard gegeben hatte. Jedoch auch in Eisleben sollte er nicht lange bleiben. Zwar fühlte er sich hier in seinem treu verwalteten Amte glücklich und bewährte seine aufopfernde Treue wiederum während einer schweren Pestzeit von 1610; aber die Berufung durch den frommen Herzog Christian von Braunschweig-Lüneburg zum Generalsuperintenden von Celle, wozu ihn Joh. Gerhard vorgeschlagen hatte, wagte er doch im Blick auf die Wichtigkeit der ihm eröffneten großen Wirksamkeit nicht abzulehnen. Mit großen Schwierigkeiten löste er sich von Eisleben und ging 1611 nach Celle. — Nun stand der vielgewanderte und vielgeplagte Mann auf der Höhe seines Lebens. Noch zehn Jahre arbeitete er in unermüdeter Fürsorge und unvergeßlichem Segen für die ihm anvertraute Lüneburger Kirche. Mit heiligem Ernste widmete er sich der Fürsorge für die Kirchen und Schulen des Landes, leutselig und milde gegen die gewissenhafte Treue, rücksichtslos und strenge gegen die Trägheit. Vom Herzog überall unterstützt hielt er 1615 eine Generalvisitation durch das ganze Land, deren bedeutendste Frucht die Revision und Umgestaltung der Kirchenordnung Herzog Heinrichs und Wilhelms von 1564 war. Die unter Arndts Mitwirkung entstandene Kirchenordnung Herzog Christians von 1619 ist im wesentlichen die noch gegenwärtig gültige Lüneburger Kirchenordnung, die in ihrer heutigen Gestalt von Herzog Friedrich 1643 publiziert ist. — Besonders reich war diese Zeit an schriftstellerischen Arbeiten. 1612 erschien das „Paradiesgärtlein aller christlichen Tugenden, wie dieselben in die Seele zu pflanzen durch christliche Gebete". Magdeburg 8°. — 1616 die „Postilla, Auslegung der Sonntagsevangelien", Leipzig Fol. — Die 4. Auflage hat den besonderen Titel: „Christliche Auslegung und Erklärung der evangelischen Texte, so durchs ganze Jahr an den Sonntagen und vornehmsten Festen, auch der Aposteltage gepredigt werden, neben Erklärung der ganzen Historia des h. Leidens und Sterbens Christi Jesu, unsers Herrn", 2 Teile, Frankf. a. M. 1643 Fol. — Das Paradiesgärtlein ist mit dem wahren Christentum zusammen unzählige Male aufgelegt worden. Auch die Passionspredigten sind sowohl mit der Postille als getrennt in neuer Zeit immer wieder herausgegeben worden. (Kapff, Stuttgart 1848, 3. Aufl. 1865, Gütersloh bei Bertelsmann; die Passionspredigten v. Eger, Berlin 1860). — 1617 erschien die Auslegung des ganzen Psalters in 451 Predigten, mit einer Vorrede D. J. Gerhards, Jena Fol. Im selben

Jahre „Auslegung des Catechismi Lutheri, Anhang zu den Psalterpredigten, Jena 1617, Fol. — Dann verschiedene einzelne Predigten bei besonderen Veranlassungen und Gebetbücher. Vgl. Beste, Die bedeutendsten Kanzelredner der lutherschen Kirche des 17. Jahrh., Dresden 1886. Andere Schriften sind ihm untergeschoben werden, z. B. Mysterium de incarnatione verbi, oder das große Geheimnis der Menschwerdung des ewigen Wortes, 1689; angeblich Abschrift eines Originals von 1599. —

Zwar entbrannte der Streit über Arndts Rechtgläubigkeit erst jetzt aufs höchste und rief die heftigsten Angriffe hervor, aber seiner guten Sache gewiß, ließ sich Arndt nicht mehr allzuschwer anfechten. Ein ungestilltes Heimweh zog ihn nach oben. Am 3. Mai 1621 predigte er zum letztenmale, über Psalm 126, 5. 6, und sprach gegen seine Gattin aus: „Jetzt habe ich meine Leichenpredigt gethan". Er legte sich aufs Krankenbett und ruhte in stillem Frieden. Er empfing die Absolution und das h. Abendmahl, und betete am 11. Mai noch einmal: „Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht." Nach kurzem Schlummer schlug er seine Augen auf und sprach: „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit." Seine Frau fragte ihn: Wann? und er antwortete: „Jetzt habe ich sie gesehen. Ei, welche Herrlichkeit ist das! Die Herrlichkeit ist es, die kein Auge gesehn und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist. Diese Herrlichkeit habe ich gesehen." Noch einmal sprach er: „Nun hab ich überwunden." Dann starb er in der Nacht des 11. Mai um ½12 Uhr ganz friedlich. Am 15. Mai 1621 wurde er in der Pfarrkirche zu Celle unter der dankbaren Teilnahme Herzog Christians und der ganzen Gemeinde begraben. Diakonus Storch predigte über den Text: Ich habe einen guten Kampf gekämpft. Die Grabschrift rühmt ihn als „Jesu verus amator, Internae semper qui pietatis amans."

In der That trägt Arndts persönliche Frömmigkeit von Anfang an einen durchaus innerlichen Charakter. Wie sehr er auch bis zur Aufopferung seines Amtes für das reine Bekenntnis der lutherischen Kirche eintritt, so hat doch nicht sowohl die Lehre und das System sein Herzensinteresse, als vielmehr das religiöse Gefühlsleben und die sittliche Bethätigung, nicht die Rechtfertigung im Glauben, sondern die Erneuerung des christlichen Lebens. — In Braunschweig schreibt Superintendent Wagner bei seinem Abgang in die Akten: vir placidus, candidus, pius et doctus. Eine friedfertige, wahrheitsliebende und demütige Natur nimmt er gern die Belehrung der Freunde an; böswilliger Verleumdung und unberechtigter Bevormundung gegenüber zeigt er männliches Selbstgefühl. „Ich freue mich dessen", schreibt er 1620, „daß ich etwas leide und will tausendmal lieber mehr leiden, als daß ich mein Pfündlein vergraben sollte". Trotz eines entgegengesetzten Wittenberger Gutachtens nimmt er den Ruf nach Celle an. Von seiner Treue im Amt, in der Predigt und Seelsorge wie in der Fürsorge für die Armen zeugt sein ganzes Leben. Seine Wohlthätigkeit war so groß, daß man ihn in Verdacht hatte, durch den Stein der Weisen das Goldmachen gelernt zu haben. Allerdings hatte er wie viele seiner theologischen Zeitgenossen eine Zuneigung zur medizinischen Mystik. „Praeter sacros labores aliquid temporis et meditationum impendo spagiricis (= Chemie) in auri resolutione philosophico-medica, in qua summa medicinae et gemmarum laboro (Brief von 1607).

In seinen Predigten tritt die Mystik Arndts auffallend zurück (vgl. aber Postille Bd II, Frankf. a. M. 1643 Fol. 732, eine allegorische Predigt über die Historie Johannis, dadurch die neue geistliche Geburt ist vorgebildet). Bengel urteilt mit Recht über Arndts Schriften: „Es ist eine Luft, wie von den Blumen des Paradieses her, die uns daraus anweht. Seine Rede tönt sanft und lockend, wie dem der nach langer Irrsal aus der Fremde zurückkehrt, die Glocken der Heimat." Die Predigten sind etwas weitschweifig, aber praktisch, lehrhaft und verständig; ohne Rhetorik, ohne Anekdoten, aber durch biblische Geschichte und Schriftwort reich belebt; meist nach lokaler Methode angelegt, selten synthetisch.

Aber nicht seine Predigten, sondern seine asketischen Schriften, die 4 bezw. 6 Bücher vom wahren Christentum und das Paradiesgärtlein haben Arndts Namen berühmt gemacht.

Vom wahren Christentum erschien das erste Buch 1606, gedruckt von Andreas Duncker in Braunschweig; die 3 letzten 1609 ohne Ortsangabe; alle vier zusammen 1610 in Magdeburg (Scharff, Supplementum, S. 83). Die späteren Ausgaben enthalten noch ein 5. und 6. Buch. Das 5. Buch bilden „3 schöne geistreiche Lehr- und Trostbüchlein vom wahren Glauben und heiligen Leben, von der Vereinigung der Gläubigen

mit Christo Jesu, ihrem Haupte, und von der heiligen Dreifaltigkeit, von der Menschwerdung Christi, und den Wohlthaten des heil. Geistes"; das 6. Buch enthält: die „Wiederholung und Verantwortung der Lehre vom wahren Christentum"; 9 Sendschreiben, die Bb. vom wahren Christentum betr., und „Bedenken über Tauleri Teutsche Theologie".

Nächst Thomas a Kempis ist kein Erbauungsbuch so oft gedruckt als diese Bücher vom wahren Christentum, die Arndt einst ohne Honorar nur gegen eine Anzahl von Freiexemplaren dem Buchhändler überlassen hatte. Es ist in fast alle europäische Sprachen übersetzt, das 1. Buch auch durch die Hallische lutherische Mission ins Tamulische.

Die vollständigste Ausgabe sämtlicher Schriften Arndts ist die von J. J. Rambach 3 Teile Fol., Leipzig und Görlitz 1734 ff.

Die Wirkung des „wahren Christentums" war außerordentlich. Von allen Seiten kamen Zeugnisse der Zustimmung und Dankbarkeit, besonders aus den Ostseeländern, Schweden und Schlesien, aber ebenso lebhaft war auch sogleich der Widerspruch gegen sie. In Braunschweig zuerst noch lokalen Charakters, wurde der Streit bald öffentlich und so heftig, daß die ganze lutherische Kirche darüber erregt wurde.

Als in Danzig einige fromme Geistliche, Dan. Dilger, Rathmann, Blank die Arndtschen Schriften öffentlich empfahlen, ließ sich ihr Amtsgenosse Corvinus 1618 zu der Äußerung hinreißen: „Der Satan werde dem Arndt den Lohn seiner Werke bezahlen"; „er begehre nicht nach seinem Tode dahin zu kommen, wohin Arndt gefahren sei". Vergebens wurden Gutachten von Königsberg und Wittenberg eingeholt, und hochangesehene Männer wie B. Mentzer in Gießen, Franz in Wittenberg und Joh. Gerhard traten für Arndt ein. Auf Dilgers Veranlassung schrieb Arndt die „kurze Wiederholung und Verantwortung der Lehre vom wahren Christentum" (jetzt das 6. Buch).

Bedenklicher wurde die Sache, als man entdeckte, daß c. 34 des 2. Buches „wie ein Mensch durchs Gebet die Weisheit Gottes suchen soll" fast wörtlich aus Val. Weigels „Betbüchlein für die Einfältigen" entlehnt war. Zwar konnte Arndt zu seiner Entschuldigung sagen, daß er jenen Abschnitt als namenloses Manuskript ohne Kenntnis des Verfassers von einem Freunde erhalten habe; die Weigelschen Schriften erschienen erst 1611 und 1618, und Arndt selbst fand in ihnen „viel Ungereimtes und der Schrift Widersprechendes" (Brief an Buscher in Stade 1619). Nichtsdestoweniger hängten sich fortan alle Mystiker, die Schwenkfeldianer, Weigelianer und Separatisten, auch Sozinianer an Arndt. Man bemerkte doch auch, daß Arndt so häufig an die vorreformatorischen Mystiker Tauler, Kempis und die „deutsche Theologei", „die selbst noch im dunkelsten Papsttum steckten", sich anlehnte und auch die Fakultäten fanden die Terminologie nicht unbedenklich. Lukas Osiander in Tübingen nannte in seinem „theologischen Bedenken" 1624 das Buch ein „Buch der Hölle", und selbst Joh. Gerhard wurde in seinem Urteil über das Ganze vorsichtiger und zurückhaltender. Dennoch traten die meisten Zeitgenossen auf Arndts Seite. Polykarp Lyser sagte: „Das Buch ist gut, wenn nur der Leser gut ist", und Glassius: Wem Arndt nicht schmeckt, der hat gewiß den geistlichen Appetit verloren. Auch Valentin Andreä, J. B. Carpzov, Danhauer, selbst Quenstedt und Hülsemann versicherten Arndt ihres Vertrauens.

Eine Erneuerung des Streits begann, als der Pietismus zum Siege gelangte. Spener urteilte: „Ich setze Lutherum billig vorne an, nachdem Gott durch ihn ein noch größeres Werk, so mehr in die Augen gefallen, ausgerichtet hat als durch Arndtium, lasse ihm auch darin den Vorzug, aber dieser streicht ihm nahe, und weiß ich nicht, ob er nicht in seinen Schriften zu einem nicht geringeren Werk als Lutherus mag von Gott bestimmt sein". Theolog. Bedenken III, 714. 1706 wurden die „Apologetica Arndtiana", von Breller 1625, durch Günther wieder abgedruckt. 1714 machte Wernsdorf in Wittenberg seine Bedenken gegen die Lehrrichtigkeit Arndts geltend; 1727 erschien Balth. Scharffs Supplementum.

Am prinzipiellsten hat in neuerer Zeit A. Ritschl gegen Arndts wahres Christentum Einspruch erhoben (Gesch. d. Pietismus II, 34 ff.). „Trotz der unzweifelhaften Ungerechtigkeiten und Übertreibungen in gewissen Punkten der Bestreitung Arndts sei doch der Gesamteindruck des Buches, daß die Befolgung mittelalterlicher Muster durch Arndt sein Luthertum erheblich abgewandelt habe". An die Stelle der Rechtfertigungsidee trete die mystische Vereinigung mit Gott im Glauben und die weltflüchtige Ruhe in Gott (I 2. 4. 5. III 2 bes. II 20; I 23. 17. III 12. 13). Für das erste sei das Vorbild des h. Bernhard unverkennbar, für den Quietismus der Taulersche Gedanke von der Absolutheit Gottes als des ausschließlichen Seins, welches die Verneinung des eigenen Willens und die Aufhebung des eigenen Kreatürlichen zum praktischen Korrelate habe.

Ganze Kapitel sind aus alten Mystikern entlehnt; aus Angela da Foligno († 1309) Theologie des Kreuzes Christi, stammt II 13. 14. 18. 19. 20 und bis c. 27; aus Tauler besonders vieles im 3. Buche, ebenso vieles aus Thom. a Kempis. Mit Recht macht Hashagen a. a. O. zwar geltend, daß der asketische Gesichtspunkt des „wahren Christentums" manche Besonderheiten rechtfertige und daß bei der genugsam erwiesenen bekenntnismäßigen Rechtgläubigkeit Arndts die Bedeutung der Mystik für sein christliches Leben weit und mit Unrecht überschätzt sei und unzweifelhaft wollte Arndt in allen Punkten die korrekte Lehre der Kirche darlegen, dennoch ist nicht zu leugnen, daß die echt lutherischen Gedanken von der Rechtfertigung nicht mehr die beherrschenden sind, sondern durch fremdartige und nebenherlaufende Gedanken der Mystik verdunkelt werden.

Was die Bücher vom wahren Christentum so eindrucksvoll und wirksam machte, war ein zweifaches. Zum erstenmale erschien ein asketisches Buch in deutscher volkstümlicher Sprache. Gebetbücher waren genug vorhanden, aber keine Erbauungsbücher für das Volk. Hier erschien ein Buch, welches der lutherischen Kirche dasselbe bot, was Thomas a Kempis der katholischen Kirche gegeben hatte. Zum andern zog das Buch durch seine mystischen Anschauungen und seine Verinnerlichung des religiösen Lebens von dem öden Lehrstreite ab und führte in die praktischen Forderungen der Gemeinschaft mit Christo ein, ein Symptom, daß die damalige Kirche das religiöse Bedürfnis des Volks nicht befriedigte. Arndt wollte nicht eine systematische Darstellung des christlichen Glaubens geben, nicht „weil er darin nicht fest gewesen" (L. Osiander), sondern weil er nur auf Besserung des christlichen Lebens zielte und die Polemik gegen falsche Lehre den Theologen überlassen zu können meinte (Vorrede zum Paradiesgärtlein § 1 und Brief Dilgers an Arndt v. 12. Aug. 1620). Schreibt er doch selbst am 29. Jan. 1621 an den Herzog von Braunschweig: „Zweck und Ziel meiner Bücher ist dieses: Erstlich habe ich die Gemüter der Studenten und Prediger wollen zurückziehen von der gar zu disputier- und streitsüchtigen Theologie, daraus fast wieder eine theologia scholastica geworden; zum andern habe ich mir vorgenommen, die Christgläubigen von dem toten Glauben ab und zu dem fruchtbringenden anzuführen; drittens sie von der bloßen Wissenschaft und Theorie zur wirklichen Übung des Glaubens und der Gottseligkeit zu bringen, und viertens zu zeigen, welches das rechte christliche Leben sei, welches mit dem wahren Glauben übereinstimmt und was das bedeute, wenn der Apostel sagt: Ich lebe aber, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir, demnach nicht nach Art der Mönche Christum nur als ein Exempel vorstellen, sondern zeigen, daß der Glaube an Christum müsse aufwachsen und seine Früchte bringen, damit wir nicht in dem Gericht als unfruchtbare Bäume erfunden würden." — So will auch die Mystik Arndts nicht sowohl auf das Gefühl und die Phantasie, als auf den sittlichen Willen einwirken, und arglos geht er an den Abgründen des Pantheismus und der theosophischen Naturphilosophie vorüber. In dem Bewußtsein, daß er das Fundament des Glaubens an die Rechtfertigung aus Gnaden und den Trost des Kreuzes Christi nicht verleugne, sondern mehr voraussetze als ex professo entwickle, nimmt er unbedenklich die vermeinten Wahrheitselemente der vorreformatorischen Theologie in sich auf, denn sie fügen sich ihm ohne Widerspruch in den Zusammenhang der reformatorischen Lehre ein. So ist auch das Buch meistens verstanden worden. Man schätzte es als einen indirekten Protest gegen die disputierende tote Lehrgerechtigkeit, und als einen Aufruf zur Pflege des inneren Lebens und zur Belebung der sittlichen Impulse der einzelnen Persönlichkeit, als eine Friedensstimme der ökumenischen Kirche über die Markscheiden der Einzelkirchen hinüber. In diesem Sinne ist das Buch nicht nur in der lutherischen, sondern auch in der reformierten und selbst in der katholischen Kirche wirksam geworden. Schon 1615 wurde das erste Buch in der Schweiz nachgedruckt unter dem Titel: der Tod Adams und das Leben Christi. In Kempten erschien 1734 eine katholische Ausgabe von einem Arzte mit Korrumpierung des Namens Arndt; eine italienische Übersetzung des Paradiesgärtleins war lange Zeit im Kirchenstaat eingeschwärzt als Werk über die Gartenkunst; als der hallische Professor Anton 1687 in der Jesuitenbibliothek in Madrid fragt, welches ihr bester Asketikus sei, wird ihm von dem Bibliothekar ein lateinischer Arndt, jedoch ohne Anfang und ohne Schluß, vorgezeigt, welches Buch erbaulicher als alle anderen sei (Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes I, p. 21). Zahlreiche Volkssagen bezeugen, wie dieses Buch wunderbar aus Wassers- und Feuersnot gerettet worden ist und beweisen die Anhänglichkeit des Volks an dieses bis in die Gegenwart vielgelesene und vielgesegnete größte Buch der ganzen lutherischen Asketik.

Tholuck † (Hölscher).

Arndt, Johann Friedrich Wilhelm, gest. 1881. — Nachfolgender Skizze liegen die vorhandenen Personalakten Arndts zu Grunde. Vgl. ferner W. Ziethe, D. Fr. Arndt in „Berliner Bilder aus alter und neuer Zeit", Berlin 1886, S. 176—208; L. Stiebritz, Zur Geschichte d. Predigt in der evang. Kirche, Gotha 1875, S. 172 ff.; Nebe, Zur Geschichte der Predigt, Wiesbaden 1879, III, S. 417 ff.; einen dem Emeritierten gewidmeten Nachruf im „Neuen Ev. Gemeindeboten" 1875 S. 131 und von den bei seinem Tode erschienenen Nekrologen den im „Ev. Kirchl. Anzeiger für Berlin" 1881 S. 154 f.; die übrigen sind nicht überall zuverlässig.

Johann Friedrich Wilhelm Arndt nimmt im Kreise derjenigen Männer, welche seit dem zweiten Dezennium unseres Jahrhunderts die preußische Hauptstadt zu einem Brennpunkt religiösen und kirchlichen Lebens gemacht haben, eine hervorragende Stellung ein. Als Homilet hat er sich auch über Berlin hinaus einen höchst angesehenen Namen erworben.

Am 24. Juni 1802 zu Berlin als Kind unbemittelter Handwerkersleute geboren, hat Arndt in seiner Jugend den Druck enger Verhältnisse reichlich erfahren. Auch als er im Herbst 1820 die Berliner Universität bezog, um Theologie zu studieren, mußte er sich die Mittel für seine Studien zum größesten Teil durch Erteilung von Unterricht selbst beschaffen. Unter den theologischen Lehrern Berlins übte in jener Zeit den weitaus intensivsten Einfluß Schleiermacher aus, dessen Ruhm gerade damals im Zenith stand. Dennoch sprach die Eigenart dieses großen Mannes Arndt so wenig an, daß er nachweisbar keine einzige Vorlesung Schleiermachers gehört hat. Wer den späteren Arndt kennt, kann sich darüber nicht wundern; Schleiermachers subjektive Bewußtseinstheologie konnte eine christliche Individualität nicht befriedigen, die sich so entschieden, wie Arndt, auf die objektiven Heilsthatsachen gründete und ebenso entschieden objektive Wirkungen des gepredigten Worts verlangte. Um so eifriger lernte der Student von Neander historische und von Marheineke systematische Theologie; in das AT. führte ihn fast ausschließlich der nur drei Jahre ältere, damals noch orientalischen Studien vorherrschend zugewendete Tholuck ein. Keiner der genannten aber wurde für Arndts Entwicklung so sehr maßgebend, als der Hofprediger D. Strauß, sein Lehrer in der praktischen Theologie. Mit diesem verband ihn gar bald ein engeres Verhältnis gegenseitigen Vertrauens, dessen erste Frucht Arndts Eintritt in das von Strauß geleitete Berliner Domkandidatenstift war. Ein Reisestipendium setzte Arndt 1827 in den Stand, West- und Süddeutschland, sowie Holland, Frankreich und Italien zu bereisen; ein sehr warmes Empfehlungsschreiben von Strauß öffnete ihm überall die Thüren. Wiederum Strauß war es auch, der dem Heimgekehrten den Weg in das geistliche Amt bahnte. D. Westermeier, der alternde Bischof der Provinz Sachsen, bedurfte eines Hilfspredigers; Arndt, durch Strauß und andere Freunde empfohlen, gewann das Herz des Bischofs und wurde von ihm am 2. August 1829 als Hilfsprediger am Dom zu Magdeburg ordiniert und introduziert. Gerade in jenen Tagen schrieb D. Ritschl, der pommersche Bischof, über ihn an Westermeier: „. . daß Sie den p. Arndt zum Hilfsprediger gewählt haben, wird Sie nicht gereuen. Er ist ein Mann von guten Kenntnissen, von sehr ernster und treuer Gesinnung und von ausgezeichneten Kanzelgaben. Von dem ultra-herrnhutischen Beigeschmacke, der in unseren Tagen sich so breit macht, scheint er mir ganz frei zu sein, wenigstens gehört er nicht zu den Anmaßenden und ist für guten Rat und gründliche Belehrung empfänglich". Das ihm entgegengebrachte Vertrauen hat Arndt nicht getäuscht. Bald sammelten sich große Scharen von Zuhörern, namentlich aus den gebildeten Ständen, um ihn; er selbst sah sich in einem Kreise christlich erfahrener Freunde lebhaft angeregt und gefördert. Es war für ihn eine Zeit des Empfangens und Gebens zugleich. Schon damals erhobene Angriffe gegen seinen „Pietismus" vermochten die Bewegung, die von ihm ausging, nicht zu dämpfen. Das Jahr 1833 brachte die für sein äußeres Leben entscheidende Wendung: die Parochialgemeinde zu Berlin berief ihn zu ihrem zweiten Prediger. Daß er 1840 in die erste Predigerstelle, in welcher er bis zu seiner Emeritierung verblieb, aufrückte, vermochte in seiner Stellung wenig zu ändern; denn von Anfang an hatte sich auch in Berlin um seine Kanzel eine ebenso zahlreiche, als auserlesene Gemeinde gesammelt. Der damalige Kronprinz, spätere König Friedrich Wilhelm IV., die Prinzeß Wilhelm und andere Mitglieder des kgl. Hauses, daneben die Koryphäen der theologischen Wissenschaft — Neander, Twesten, Hengstenberg u. a. — suchten bei ihm Erbauung. Besonders überfüllt war die große Parochialkirche bei den von ihm seit 1845 gehaltenen und durch ihn in Berlin populär gewordenen Sylvesterpredigten. Auch den Passionsgottesdiensten hat er in Berlin recht eigentlich

Bahn gebrochen, ebenso wie er als einer der ersten die Verlegung der Nachmittagsgottesdienste auf den Abend durchgeführt hat. Diesen bis in die fünfziger Jahre immer wachsenden Einfluß auf die Berliner lokalkirchlichen Verhältnisse verdankte er vor allem dem Geschick, mit welchem er seinen Predigten eine speziell lokale Färbung zu geben verstand. Mit freimütigem Ernst und gläubiger Entschiedenheit deckte er die sittlichen Schäden und Verirrungen des hauptstädtischen Lebens auf; und so rücksichtslos er sie bekämpfte, so nachdrücklich verkündigte er das Kreuz Christi als einziges Heilmittel. Solche Predigten wurden dann vielfach als Broschüren gedruckt und veranlaßten nicht selten heftige öffentliche Diskussionen. Auch als gegen 1848 hin die Gegensätze sich immer mehr spannten und der Radikalismus, auch der kirchliche, immer kühner sein Haupt erhob, hat Arndt seine Stimme nicht gewandelt, sondern nach oben wie nach unten oft bis zur Schroffheit unerbittlich die christliche Wahrheit bezeugt. Am 19. März 1848 war die Parochialkirche eine der wenigen in Berlin, die offen standen. So scharf ihn übrigens gerade damals die Gegner angriffen, so wenig konnten sie ihm ihre Achtung versagen.

Weit über Berlin hinaus verbreitete sich Arndts Ruf durch die vielen Predigtsammlungen, die seit 1834 von ihm im Druck erschienen. Er pflegte die nach den reformierten Traditionen der Parochialkirche völlig freie Textwahl in der Weise auszunutzen, daß er in der festlosen Hälfte des Kirchenjahrs zusammengehörige Stücke der heil. Schrift oder Glaubenswahrheiten und Äußerungen des christlichen Lebens in Predigtreihen behandelte. So entstanden die Bände über das christliche Leben, über David, das Vaterunser, die Bergpredigt, die 4 Temperamente u. a. mehr. Die meisten derselben sind in mehreren Auflagen erschienen, viele auch in fremde Sprachen, besonders in die nordischen übersetzt.

Hand in Hand mit seiner Wirksamkeit auf der Kanzel ging eine überaus weit verzweigte seelsorgerliche Thätigkeit speziellster Art, zu welcher er die erforderliche Zeit sich durch eine äußerst sparsame Tageseinteilung zu beschaffen wußte. Wenn er auf der Kanzel oft für hart galt, so wissen doch seine Beichtkinder seine Milde und Herzlichkeit im persönlichen Umgange nicht genug zu rühmen; und wer ihm in seinem Hause gesellig nahe trat, lernte nicht bloß die anregende Frische seines Umgangs schätzen, sondern labte sich auch an dem Walten seines liebenswürdigen Humors, der um so edler zur Geltung kam, je tiefer seine ganze Persönlichkeit in den Geist Jesu Christi eingetaucht war. Mit Couard, Bachmann, Büchsel, Stahn u. a. gehörte er einem theologischen Kränzchen an, das Krummacher in seiner Autobiographie (S. 184) anmutig beschrieben hat. Als der schönste Ertrag seiner seelsorgerischen Erfahrungen, ja vielleicht als die vortrefflichsten Arbeiten Arndts überhaupt sind seine beiden Erbauungsbücher anzusehen, die Morgen- nnd Abendklänge, die ersten in 18, die andern in 10 Auflagen in der ganzen evangelischen Christenheit verbreitet. Der einzige wissenschaftliche Versuch, den er veröffentlicht hat, ist seine Biographie Joh. Arndts 1838, dem er geistig nahe verwandt war und leiblich verwandt zu sein vermutete. Sie ist die einzige seiner Schriften, die wenig beachtet blieb. Beim 50jährigen Jubiläum der Berliner Universität (1860) wurde ihm „verbi divini . . . ministro eloquentissimo . . . fide evangelica ore scriptisque insigni cum fructu tradita de regno Christi optime merito die Würde eines Doktors der Theologie verliehen.

An den kirchenpolitischen Arbeiten und Kämpfen seiner Zeit hat sich Arndt so gut wie gar nicht beteiligt. Die Stellung der Parochialgemeinde als einer von jeglicher Spezialinspektion unabhängigen Immediatgemeinde, sowie die stete Willfährigkeit ihres Presbyteriums mochten nicht wenig zur Ausbilduug des souveränen Zuges, der in seiner Natur lag, beigetragen haben. Als daher das Jahr 1873 die Synodalordnung brachte und Arndts bis dahin allein maßgebende Stellung in der Gemeinde bezüglich der Verwaltung sich stark modifizierte, wurde er den Mahnungen eines nervösen Kopfleidens zugänglicher als zuvor und ließ sich 1875 pensionieren. Er hat dann noch fast 6 Jahre eine wohlverdiente Ruhe genossen und ist am 8. Mai 1881 nach kurzer Krankheit an den Folgen einer Operation gestorben. Seine beiden Ehen waren kinderlos.

Gilt es zum Schluß noch, die homiletische Individualität des bedeutenden Mannes kurz zu zeichnen, so erscheint es bei einer mehr als 50jährigen Predigerthätigkeit besonders bemerkenswert, daß Arndt so gut wie gar keiner Entwicklung unterworfen gewesen ist. Schon die erste seiner gedruckten Predigten, aus seiner Kandidatenzeit (1825), zeigt ihn in allem wesentlichen so, wie er stets geblieben ist. Mag man auch in den früheren

Predigten hier und da noch Anklänge an Straußsches Pathos zu finden meinen, die später völlig verschwinden, ja wohl gar einer gewissen Nüchternheit Platz machen, so bleiben doch die charakteristischen Grundzüge seiner Predigtweise davon völlig unberührt. Von Anfang an ein markiges Betonen der Heilsthatsachen, eine stets centrale Richtung bei noch so sorgfältiger Beleuchtung auch des Peripherischen im Christenleben, eine gewissenhafte Vertiefung in den Text und vor allem eine erstaunliche Gabe, an der jedesmaligen Textwahrheit alle einschlagenden Verhältnisse des äußern und Zustände des innern Lebens zu messen und von ihr aus zu orientieren. Nimmt man dazu die außerordentliche Klarheit seiner Gedankengänge, den streng logischen Fortschritt seiner Entwicklungen, das bis in das feinste Geäder ausgearbeitete Gefüge seiner Sätze, und die hierdurch bedingte völlige Ausschließung alles verschwommenen Wesens, so erscheint die außerordentliche Anziehungskraft dieser Predigtweise wohl begreiflich. Meisterhaft ist Arndt besonders überall da, wo es die Bloßlegung psychologischer Vorgänge, sei es der im Text gegebenen, sei es der im empirischen Leben des Christen, wie der Welt sich fort und fort wiederholenden gilt; eine scharfe Beobachtungsgabe und eine glänzende Kunst der Darstellung verbinden sich hier öfters, um geradezu großartige Gemälde zu liefern. Wiederum erhebt sich da Arndts Meisterschaft zu höchster Höhe, wo er die mannigfaltigen Erscheinungsformen der Sünde klarstellt; wo sich ihm solche Gelegenheiten bieten, wird er geradezu erschütternd (vgl. z. B. Gleichnisse I S. 116 f.; Kirchenjahr II S. 184. 302 u. a. m.). Wenn hier mitunter eine, man kann sagen ätzende Schärfe in der Zeichnung und Beurteilung hervortritt, so ist das vielleicht das Erbteil seines Berlinertums. Weniger gelingen ihm Schilderungen äußerer Situationen und die Darstellung von Handlungen; hier läuft sogar manches mit unter, was als hölzern oder geschmacklos gelten muß. Die Predigten über David, zumeist nur Paraphrasen der Textesgeschichte, dürften vielleicht gerade darum allen übrigen nachstehen. Im ganzen genommen aber ist und bleibt die Detailausführung Arndts besondere Stärke und Gabe, und eben diese läßt auch über die unleugbaren Mängel seiner stets musterhaft klaren, aber überwiegend rein formalen Dispositionsweise hinwegsehen. Nicht selten finden sich hier ganz elementare Fehler. Explicatio und Applicatio, ganz äußerlich nebeneinandergestellt, bilden die beiden Teile der Predigt; oft ist auch das aufgestellte Thema nicht die Einheit der Teile. Die Einleitung enthält fast niemals eine selbstständige vorbereitende Gedankenentwicklung; der Prediger spart alle seine Kraft für seinen eigentlichen Gegenstand auf und berührt meist nur die äußeren Anlässe, die der Wahl des Textes oder Themas zu Grunde liegen. Unter Arndts rhetorischen Mitteln ist einer nur selten sich zu allzu Drastischem verirrenden Anwendung ausdrucksvoller Epitheta zu gedenken; auffällig oft, und meist mit wuchtiger Wirkung bedient er sich der Anaphora. In dem Aufbau seiner Sätze erinnert er zuweilen an Theremin; er ist viel weniger elegant, als dieser, aber viel anfassender, weniger glänzend, aber desto mehr erwärmend. Daß bei entschiedener Neigung zu einem docierenden Ton dennoch eine so bedeutende erbauliche Potenz seinen Predigten innewohnt, verdankt er wohl nicht zum wenigsten dem eifrigen Studium der altprotestantischen homiletischen und asketischen Autoren, eines Arndt, Scriver, Müller u. a., dessen Spuren man nicht selten deutlich genug antrifft. Überhaupt zeigen seine Predigten, daß sie die Produkte einer sehr genauen und speziellen Vorbereitung sind. Gleich Theremin liebte er es, zwischen der Vollendung des Predigtkonzepts und der Reproduktion auf der Kanzel einen möglichst langen Zeitraum verfließen zu lassen; seine Sonntagspredigt mußte bereits am Montage zuvor fertig im Pulte liegen. Auf der Kanzel floß ihm alsdann die Rede einem unaufhaltsam daherflutenden Strome gleich von den Lippen.

Von seinen Schriften mögen hier nur die umfangreicheren einen Platz finden. Das christliche Leben, 13 Predigten 1834, 3. Aufl. 1841; Der Mann nach dem Herzen Gottes, 19 Predigten über Davids Leben, 1836; Das Vaterunser, 10 Predigten, 1837, 4. Aufl. 1865; Die Bergpredigt Jesu Christi in Predigten, 2 T. 1838 f., 2. Aufl. 1854; Die 4 Temperamente, 1840, 2. Aufl. 1856; Die 7 Worte Christi am Kreuz, 1840, 4. Aufl. 1874; Die Gleichnisreden Jesu Christi, 6 T., 1841—47, 2. Aufl. 1846 bis 1860; Das Leben Jesu Christi, 6 T., 1850—1855; Das evangel. Kirchenjahr, 2 T., 1857 f.; Sammlung gedruckter evangel. Predigten, 1859; Die gottesdienstlichen Handlungen der evang. Kirche, 2 T., 1860; Der Sündenfall, Predigten über 1 Mos. 3, 1—24, 1862; Die Wiedergeburt, Predigten über Joh. 3, 1—21, 1863; Die Rechtfertigung allein durch den Glauben, Predigten über Rö 3, 9—31, 1863. Einzeln gedruckt sind etwa 100 Predigten. Unter seinen asketischen Schriften ist außer den

Morgenklängen und Abendklängen (s. o.) zu nennen: Des Christen Pilgerfahrt durchs Leben, 4. Aufl., 1865; Confirmationsgeschenk, 1853. Lic. **Keßler.**

Arnobius, afrikanischer **Rhetor.** — Ausgaben: Faustus Sabaeus Brixianus, Rom. 1543 (2); J. C. Orelli, 3 T., Lips. 1816. 17; MSL 4, 349—1372; Fr. Oehler, Lips. 1846; A. Reifferscheid in CSEL, 4, 1875. — Übersetzung: F. A. v. Besnard, Landshut 1842 (mit umfangreichem Kommentar); J. Alleker, Trier 1858. — Litteratur: K. B. Franke, Die Psychol. und Erkenntnislehre d. Arn., 1878; W. Kahl im Philol. Suppl. 5, 1889, 717 bis 807 (zu Labeo); A. Ebert, Allg. Gesch. d. Litt. des MA. im AL. 1, 2. Aufl. 1889, 64—72; A. Röhricht, Die Seelenlehre d. Arn. nach ihren Quellen u. ihrer Entst. unters., Hamb. 1893; derselbe, De Clem. Alex. Arnobii in irridendo gentilium cultu auctore, Hamb. 1893. Außerdem vgl. die allgemeinen Werke zur Geschichte der Psychologie und Philosophie, zur Dogmengeschichte und zur altchristl. Litteraturgeschichte (Bardenhewer 208f.; Krüger 190 bis 192). Bibliographisches bei Schönemann, Bibl. patr. Lat. 1, 1792, 147—172; Richardson, Bibliographical Synopsis, 1887, 76 f.; Testimonia bei Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. 1. Bd 1893, 735 f.

Arnobius, unter Diokletian Lehrer der Rhetorik zu Sicca im prokonsularischen Afrika, hatte das Christentum in Schrift und Wort heftig angegriffen, bis er durch Traumgesichte belehrt, den Glauben der Kirche annahm: nun schrieb er, um sich gegenüber dem Mißtrauen des Bischofs als Christen auszuweisen (vgl. Hieron. Vir. ill. 79 und Chron. ann. Abr. 2343) sieben Bücher adversus nationes (Hieron.: adv. gentes), die im Cod. Paris. 1661 saec. IX ineunt. (Cod. Dij. 6851, vielleicht saec. XVI, ist davon nur eine Abschrift) erhalten sind. Der den Zeitgenossen geläufige Vorwurf, daß das Christentum an allem Elend der Welt schuld sei, bildet den Anknüpfungspunkt für eine Apologie des Christentums (Buch 1 und 2) mit dem Nachweis der Berechtigung des Glaubens an dem ewigen, unerzeugten, den „ersten" Gott und an Christus, der selbst Gott ist in menschlicher Gestalt, den Lehrer und Wohlthäter der Menschheit, den Wundermann, der den Götterdienst stürzte, der menschlichem Vorwitz die gebührenden Schranken wies. Die Erwähnung der Philosophen giebt Gelegenheit zu einem längeren Exkurs über Entstehung, Beschaffenheit und Bestimmung der Seele (2, 14—62), der, in der Ökonomie des Werkes gar nicht begründet, offenbar einem Bedürfnis des Autors gerade über diese Fragen sich zu äußern entsprungen ist. Buch 3—7 enthalten eine heftige Polemik gegen das Heidentum, so zwar, daß in Buch 3—5 die polytheistische Götterlehre nach seiten ihrer Widersinnigkeit und Unsittlichkeit, in Buch 6 und 7 der heidnische Tempel- und Opferdienst bekämpft wird. Die verwirrte Darstellung der Schlußkapitel ist vielleicht dadurch zu erklären, daß der Verfasser unter dem Druck äußerer Veranlassung (s. o.) mit einigen hingeworfenen Bemerkungen rasch abbrach. Die Abfassungszeit ist nicht sicher zu bestimmen: 4, 36 scheint das diokletianische Edikt von 303 vorausgesetzt zu sein.

Vom Schriftsteller Arnobius sagt Hieronymus (ep. 58, 10): Arn. inaequalis et nimius et absque operis sui partitione confusus, und in der That ist er kaum besser als sein Ruf: er ist weder ein klarer Kopf noch führt er eine gewandte Feder, sondern er schreibt hastig, tumultuös und wenig geistvoll. Immerhin wird man seinem deklamatorischem Pathos eine gewisse Sympathie nicht versagen und kann neben langatmigen Tiraden manche ansprechende Stelle finden. Wo der Rhetor den Philosophen spielen möchte, verrät er nicht gerade tiefe Studien: Lukrezens Lehrgedicht ist formell und sachlich von großem Einfluß auf ihn gewesen; für seinen Widerspruch gegen die neuplatonische Philosophie hat er sich hier Material geholt. Worte der heiligen Schrift klingen ganz selten an, und die Gedanken stehen gelegentlich mit ihr in Widerspruch (vgl. vornehmlich 2, 36). Als Quelle für seine Angaben aus der griechischen Mythologie hat A. den Protreptikus des Clemens von Alexandrien benutzt, während er für die römische Mythologie die Schriften des Cornelius Labeo ausbeutete, eines wahrscheinlich erst nach 250 lebenden, neben den antiquarischen Fragen auch für religiöse und theologische Fragen interessierten Gelehrten, gegen dessen und seiner Gesinnungsgenossen neuplatonisierende Restaurationsbestrebungen die Polemik öfter sich zu richten scheint. Von Späteren zeigt nur Hieronymus bestimmte Kenntnis des Werkes (vgl. noch Ep. 60, 10 und 70, 5); Gelasius hat es unter die Apokryphen gestellt. Was Trithemius (Script. eccl. 53) über Hier. hinaus bringt, ist einschließlich der Angabe über eine Schrift De rhetorica institutione unkontrollierbar.

Man thut dem Arn. Unrecht, wenn man ihn unter die Theologen versetzt: sein bischen oberflächlich zusammengerafftes Christentum zu verarbeiten hat es ihm offenbar

an Kraft und Muße gefehlt. Jedenfalls darf man an ihn nicht mit dem Maßstab der späteren Rechtgläubigkeit herantreten: „gemessen an dem Lehrbegriff des 4. Jahrh. ist A. heterodox fast auf jedem Blatte" (Harnack, DG 1³, 716). Läßt er doch der Vorstellung Raum, daß der höchste Gott nicht als Schöpfer dieser Welt und der Menschen aufgefaßt werden dürfe (vgl. 2, 46); ist doch sein naiver Modalismus vielfach nur Ausdruck einer ganz abergläubischen Gesinnung; und tragen doch seine Gedanken von Ursprung, Wesen und Fortdauer der Seele alles andere eher als christlich-kirchliche Färbung. Aber auch vom philosophischen Standpunkt darf man ihn nicht zu ernsthaft nehmen: wie weit die Kategorien „Empirismus" und „Skeptizismus" (Francke) auf seine Erörterungen angewendet werden können, dürfte deshalb fraglich sein, weil A. aus der Rolle eines „polemisierenden Rhetors" (Röhricht) kaum herausgetreten ist.

Krüger.

Arnobius, der Jüngere. — Vgl. MSL 53, 239—580; A. Mai, Spicil. Rom. 5, 1841, 101—118; Th. Zahn in Forschungen z. Geschichte des Kanons u. s. w. 2, 1883, 104—109; A. Harnack in TU 1, 4. Heft, 1883, 152 f.; S. Bäumer im Katholik 1887, 2, 398—406; A. Engelbrecht, Patrist. Anal. 1892, 97—99.

Der gallische Kleriker A. schrieb um 460 Commentarii in psalmos vom semipelagianischen Standpunkt. Die Adnotationes ad quaedam evangeliorum loca, die unter desselben Verfassers Namen gehen und die in dem angeblichen Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien benutzt zu sein scheinen, können echt sein; nicht aber die Schrift Arnobii catholici et Serapionis conflictus de Deo trino et uno, de duabus in Christo substantiis in unitate personae, de gratiae et liberi arbitrii concordia, die vielmehr einen Augustiner zum Verfasser hat. Mai wollte dem Verfasser dieses Dialogs die von ihm herausgegebene Übersetzung des 17. Osterbriefs Cyrills von Alexandrien zuschreiben.

Krüger.

Arnold von Brescia, gest. 1155. — Quellen: Otto v. Freising, de gestis Frid. I, 27. 28. II, 21 (Joh. Sarisber.) Historia pontificalis cap. 31 (MG S. XX, 537); Briefe Bernhards v. Cl. und Eugens III. (s. u.); Schreiben Wezels an Friedrich I. bei Jaffé, Bibl. rer. germ. I nr. 404; Guntheri Ligurinus ed. Dümge 1812, III, 262—348; Gerhoh Reichersp., de investigatione antichristi c. 42 (ed. Scheibelberger, Innsbr. 1875, S. 88 f.); Boso card. Vita Hadriani IV (Watterich, Pontt. Rom. vitae II, 324 f.); Gesta di Federico I in Italia v. 760—860 (latein. Gedicht eines unbek. Bergamasken, herausgeg. v. E. Monaci in den Schriften des Istituto stor. Ital., Rom 1887); Walter Mapes de magis curialium dist. I, ep. 24, ed. Wright 1850 S. 43; Kurze Angaben in mehreren Annalen. — Litteratur: Die ziemlich zahlreiche ältere ist gegenwärtig von geringem Nutzen; epochemachend durch erste Verwerthung der Hist. p.: W. v. Giesebrecht, A. v. Br., ein akad. Vortrag, München 1873; G. de Castro, A. da Br. e la rivoluz. Romana del XII secolo, Livorno 1875 (gibt S. 33—50 eine Übersicht der Litt. bis zum J. 1873 und S. 537—558 einen Abdruck der meisten Quellen); E. Vacandard, A. de Br. (Rev. d. qu. hist. 1884, S. 52—114); R. Bonghi, A. da Br. Città di Castello 1885; Rob. Breyer, A. v. Br. (hist. Taschenbuch v. 1889, S. 123—178); Ad. Hausrath, A. v. Br. 1891. Vgl. W. v. Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserz. IV u. V; Bernhardi, Jahrbb. d. deutschen Reichs unter Konrad III; Odorici, Storie Bresciane Bd. IV.

Seit der Mitte des 11. Jahrh. war die Kirche zu einer Macht gelangt, wie sie sie zuvor niemals besessen hatte. Der Gedanke, daß sie zur Herrschaft über alle weltlichen Mächte berufen sei, der seine lange Vorgeschichte gehabt hat, war von Gregor VII. mit vollem Bewußtsein ergriffen worden, und der Erfolg, den die Kirche im Verlaufe von zwei Menschenaltern gehabt, war, wenn auch bei weitem kein vollständiger, doch ein sehr bedeutender. Sogleich machten sich aber auch die schlimmen Folgen in der Kirche und für dieselbe bemerkbar; die Geldgier und Herrschsucht der Hierarchie zeigten, in welchem Maße weltlicher Sinn und weltliche Leidenschaften in die die Kirche leitenden Kreise eindrangen. Männer wie Gerhoh und Bernhard mußte diese Erscheinung mit Besorgnis erfüllen, dennoch hielten sie fest an der Anschauung, daß der Kirche die allgemeine Oberhoheit gebühre, nur solle sie in geistlicher Weise, mit geistlichem Sinne geübt werden. Es gab andere, denen sich der Gegensatz zwischen einer mächtigen und herrschenden Kirche und dem Reiche, das nicht von dieser Welt ist, in schärferer Beleuchtung vor Augen stellte und sie in eine Opposition drängte, die zum Bruche führen mußte. Durch das ganze Mittelalter ziehen sich von jetzt an diese Erscheinungen hindurch. Die erste bedeutende Persönlichkeit in dieser Reihe aber ist Arnold von Brescia.

Die Abkunft A.s und sein Geburtsjahr sind unbekannt, nur Mapes sagt, daß er aus vornehmem Geschlecht entstammt sei; gewiß ist, daß er der Stadt Brescia ange-

hörte, wo er früh in den Klerus eintrat und die Weihe zum Lektor erhielt. Dann ging er gleich vielen jungen Italienern jener Zeit der Studien halber nach Frankreich und wurde ein Schüler Abälards (O. v. Fr.). Es ist wahrscheinlich, daß dies in die Zeit fällt, in der Abälard in der Einöde bei Nogent (St. Paraklet) lehrte, also vor 1125, und man kann bei den Worten des Ligurinus 3, 264 tenui nutrivit Gallia sumptu an die dort herrschenden ärmlichen Verhältnisse denken (Abael. hist. calam. cap. 11), wenn nicht etwa der Dichter einen Zug aus dem zweiten Aufenthalte A.s in Frankreich (s. u.) einmischt. Daß A. eine starke persönliche Anhänglichkeit zu Abälard gefaßt hat, darauf läßt sein späteres Verhalten schließen, in welchem Maße er aber die besonderen philosophisch-theologischen Ansichten desselben sich angeeignet hat, muß dahingestellt bleiben, da Bernhards Behauptung (ep. 195, 1), er habe alle Irrtümer Abälards noch eifriger als dieser verteidigt, bei der Voreingenommenheit B.s nicht als genügendes Zeugnis gelten kann; andererseits darf man aus der vorwiegend praktischen Richtung A.s nicht schließen, daß er für eigentlich wissenschaftliche Fragen kein Interesse gehabt haben werde, da seine wissenschaftliche Bildung ausdrücklich gerühmt wird (H. p.; G. di F. v. 851 f.; W. Map.). In einer Beziehung aber werden wir einen wichtigen, vielleicht entscheidenden Einfluß Abälards auf A. annehmen dürfen. Die scharfe Kritik, die Abälard an der Überlieferung übte, der Nachweis, daß dieselbe keineswegs so einstimmig sei, wie man gemeinhin annahm, war geeignet, den Autoritätsglauben zu erschüttern und damit auch die Bande zu lösen, welche an die bestehende Kirchengewalt innerlich fesselten. Ein Gerhoh von Reichersperg hat sich eine Zeit lang in Gedanken bewegt, die ihn zu einer ähnlichen Stellung wie die A.s führen konnten, aber die kirchliche Autorität war die für ihn unübersteigliche Schranke; daß A. diese Schranke zu durchbrechen wagte, dazu dürfte vor allem der Einfluß Abälards mitgewirkt haben. Daß aber A. einen Kampf auf Tod und Leben aufnahm, während Abälard selbst sich schließlich vor der Gewalt beugte, das hat seinen Grund in der Verschiedenheit der Charaktere und darin, daß Abälard im Grunde nur für Ansichten stritt, während A. von realen Interessen beherrscht war.

Näheres über A.s damaligen Aufenthalt in Frankreich wissen wir nicht; mehrere Jahre später aber finden wir ihn wieder in seiner Vaterstadt, er hat inzwischen die Priesterweihe erhalten, und wenn ihn die H. p. zugleich als canonicus regularis und als abbas apud Brixiam bezeichnet, so ist daraus zu schließen, daß er an der Spitze eines Chorherrenstiftes stand und als Präpositus desselben auch mit dem Abtstitel bezeichnet wurde (was gegen Breyer S. 131 f. aufrecht zu erhalten ist). Schon müssen ihm die Anschauungen festgestanden haben, denen er bis zum Tode treu geblieben ist; er begnügte sich nicht damit, das verweltlichte Leben der Geistlichen und Mönche zu rügen, sondern er stellte bereits den Grundsatz auf, daß die Kirche auf weltliche Macht und weltlichen Besitz überhaupt zu verzichten habe, weltliches Gut gehöre den Fürsten und dürfe nur an Laien verliehen werden, Geistliche, die Besitz hätten, machten sich der Seligkeit verlustig; den notwendigen Lebensunterhalt sollten sie aus den Zehnten und den freiwilligen Gaben der Gläubigen gewinnen (O. v. Fr.; Lig.); aber auch die Laien, die den Geistlichen das Gebührende vorenthielten, traf sein strafendes Wort (G. di Fr. 774 ff.) — ein Beweis, daß es ihm nicht bloß um Popularität zu thun war. Für solche Gedanken war Oberitalien ein günstiger Boden; die Bestrebungen der Pataria hatten einst freilich dem Kampfe des Papsttums gegen die weltliche Macht gedient, aber zu einer Zeit, in der die hohe Geistlichkeit des Landes mit dieser Macht im Bunde stand; ihrem Kerne nach richteten sie sich gegen die mächtige und reiche Geistlichkeit überhaupt, deshalb hatte die Kurie sie weiterhin nicht begünstigt, aber sie waren darum nicht ausgestorben. A., dessen strenge Askese und gewaltige Beredsamkeit — beide übereinstimmend bezeugt — ihm Achtung und Einfluß verschaffen mußten, fand großen Anklang; er stand in Verbindung mit der städtischen Opposition gegen den B. Mainfred, den Innocenz II. bei seinem Aufenthalte in Brescia 1132 eingesetzt hatte (Ann. Brix. in MG SS XVIII, 812). Als der Bischof sich einst nach Rom begeben hatte (nicht früher als im November 1137, vgl. Giesebr. A. v. Br. S. 11), wäre ihm auf A.s Betreiben fast die Wiederaufnahme in die Stadt versagt worden. Er war es denn auch, der auf dem großen Konzil von 1139 als Hauptankläger gegen A. auftrat; A. ist damals, wie die Berichte deutlich voraussetzen, persönlich zu seiner Verantwortung erschienen, er wurde aus Italien verbannt und mußte sich eidlich verpflichten, ohne päpstliche Erlaubnis nicht zurückzukehren. Hieraus läßt sich schließen, daß man seine agitatorische Thätigkeit fürchtete, zugleich aber auch, daß er eigentlicher Häresien nicht

überführt war, da er sonst kaum so leichten Kaufs würde davon gekommen sein, doch könnten die Worte O.s v. Fr. dicitur etiam de sacramento altaris et de baptismo parvulorum non recte sensisse auf Anschuldigungen, die gegen ihn erhoben wurden, hindeuten. Der 23. Kanon des Konzils aber, der Irrlehren hinsichtlich der Sakramente verdammt und den Bonghi S. 67 u. a. auf A. bezogen haben, findet seine Erklärung im Hinblick auf die Petrobrusianer. Nunmehr erfolgte auch in Brescia ein Umschwung; die „schlechtgesinnten" Konsuln, „heuchlerische und häretische Menschen" wurden von der katholischen Ritterschaft aus der Stadt vertrieben (Ann. Brix. a. a. O. und Malvezzi chron. dist. 7 bei Odorici IV, 257).

Arnold begab sich nach Frankreich, trat mit Abälard in enge Verbindung und unterstützte ihn eifrig in dem Kampfe mit Bernhard (partes ejus cum domno Jacinto qui nunc cardinalis est studiosius fovit. H. p.). Nicht unwahrscheinlich ist, daß er sich unter den Freunden Abälards, die mit ihm auf der Synode zu Sens erschienen, befunden hat, da Bernhard in den Schreiben, die er unmittelbar nach jener Verhandlung an den Papst richtete (ep. 189. 330) die heftigsten Anklagen gegen ihn erhebt, er nennt ihn den Waffenträger des Goliath (Abälard), beide seien aufs innigste vereinigt (squama squamae coniungitur et ne spiraculum quidem incedit per eas, ep. 189, 3; 330), sie verfälschen den Glauben und zerstören die Ordnung der Kirche. Bernhard drang durch, das Urteil des Papstes traf mit Abälard auch A., sie sollten von einander getrennt in Klosterhaft gehalten werden (MSL 179, 517). War es schon unregelmäßig, daß Abälard, ohne als Appellant gehört worden zu sein, verurteilt wurde, so noch mehr, daß eine Sentenz über A. erging, gegen den nicht einmal eine synodale Verhandlung stattgefunden hatte. Doch kam das Urteil nicht zur Ausführung; Arnold fuhr fort, in Paris zu St. Hilarius auf dem Berge der h. Genovefa, dem Schauplatz des letzten Wirkens Abälards, zu lehren, freilich hatte er nur arme Studenten zu Schülern, die für sich und ihren Lehrer den Unterhalt erbettelten (H. p.). Daß A. zunächst unangefochten blieb, begreift sich aus dem Konflikt, der eben damals zwischen der Kurie und dem König Ludwig VII. zum Ausbruch gekommen war (vgl. Vacandard, St. Bernard et la royauté française in RQS. 1891 S. 353 ff.). Bernhard ist in diesem Konflikt zuerst zwar gegen den König, dann aber doch als Vermittler aufgetreten, und so erklärt sich wieder, daß es ihm nach einiger Zeit gelang, die Verweisung A.s aus Frankreich zu erreichen. Jetzt begab sich A. nach Zürich; er ist hier als Lehrer aufgetreten, und es hat ihm an Anhang nicht gefehlt (O. v. Fr.; Lig. v. 312 ff. u. vgl. Hausrath S. 64 ff.) Aber auch hier wußte Bernhard ihn zu finden, ein Brief desselben an den B. Hermann v. Constanz (ep. 195) veranlaßte, daß ihm der Aufenthalt in der Diöcese versagt wurde; doch bald öffnete sich ihm eine sicherere Zuflucht, denn das mahnende Schreiben Bernhards an den Kardinal Guido (ep. 196) ist sicherlich nicht auf ein bloßes Gerücht hin erlassen, vielmehr dürfen wir demselben als Thatsache entnehmen, daß Guido — wahrscheinlich der Kardinaldiakon Guido, der in den Jahren 1142—45 als päpstlicher Legat eine erfolgreiche Thätigkeit in der Ostmark, in Böhmen und Mähren übte (vgl. Giesebr., A. v. Br. S. 16 f.) — ihn in sein Gefolge aufgenommen und seines näheren Verkehrs gewürdigt hat. Ungewiß bleibt, wie lange Guido ihn bei sich behalten hat, doch scheint es, daß A. nicht lange nach dem Tode Innocenz II. (comperta morte Inn. O. v. Fr.; post. mortem Inn. H. p.) nach Italien zurückgekehrt ist; wahrscheinlich sah er die im J. 1139 übernommene Verpflichtung, Italien zu vermeiden, mit dem Tode des Papstes als erloschen an. Ausdrücklich bezeugt aber ist durch die H. p., daß der Papst, Eugen III., A. die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gewährt hat, nachdem A. zu Viterbo eidlich Gehorsam gegen die Kirche gelobt und zur Übernahme der auferlegten Buße, die übrigens nur in Fasten, Nachtwachen und Gebeten bestand, sich bereit erklärt hatte; das milde Verfahren Eugens ist begreiflich; obwohl ein Schüler Bernhards mußte er als Papst doch auch auf andere Stimmen hören, zumal die der Kardinäle, und schon früher war die Ansicht verlautet, das Urteil gegen Arnold sei erschlichen worden (Bern. ep. 196, 2 ne quis dicat subreptum fuisse domino papae etc.). Aber wie konnte A. auf die ihm gestellten Bedingungen eingehen? Ist in ihm eine Zeit lang das Verlangen nach Aussöhnung mit der Kirche übermächtig geworden? Hat er gehofft, es könne doch noch eine Wendung zum Besseren in der Hierarchie selbst eintreten? Darauf fehlt uns die Antwort, aber das berechtigt uns nicht, die auf dem zuverlässigsten Zeugnis ruhende Thatsache selbst zu verwerfen. A. leistete die auferlegten Bußen und verhielt sich eine Zeit lang ruhig,

aufgegeben aber hat er seine Ideale gewiß niemals, und bald sammelten sich auch in Rom Anhänger um ihn — man nannte sie die Sekte der Lombarden (H. p.).

Rom war damals der Schauplatz heftiger politischer Kämpfe; das aufstrebende Freiheitsbewußtsein der oberitalischen Städte hatte besonders in der Zeit des Schismas zwischen Anaklet II. und Innocenz II. sich auch in Rom zu regen begonnen, und hier verbanden sich mit demselben Reminiscenzen an die alte politische Weltstellung der Stadt, die man wie ein unveräußerliches Recht glaubte in Anspruch nehmen zu können. Zunächst handelte es sich um Befreiung von der weltlichen Herrschaft des Papstes. In der letzten Lebenszeit Innocenz II. hatte sich die Kommune einen Senat geschaffen und an Stelle des vom Papste abhängigen Stadtpräfekten einen Patricius gesetzt; im Kampfe mit dieser Republik hatte Lucius II. seinen Tod gefunden, und Eugen III. hatte erst 10 Monate nach seiner Wahl von der Stadt Besitz nehmen können, schon im März 1146 mußte er wieder weichen, und die Stadt gab sich aufs neue ihre eigene Regierung. Der Entschluß König Konrads zum Kreuzzuge beraubte den Papst der Hoffnung auf Hilfe von Deutschland her; so ging er den widrigen Verhältnissen aus dem Wege indem er sich nach Frankreich begab. Erst in dieser Zeit, 1147, kann A. in Rom mit offenem Wirken hervorgetreten sein, denn O. v. Fr., der ihn seit dem Tode Cölestins in Rom agitieren läßt, wird berichtigt durch die genaueren Angaben der H. p.; zudem ist, daß A. im J. 1146 noch keinen Einfluß in Rom übte, auch aus seiner Nichterwähnung in den im Interesse des Papstes erlassenen Schreiben Bernhards an Konrad (ep. 244) und an die Römer (ep. 243) zu schließen. Was wir jetzt von A.s Auftreten hören, das bewegt sich zum Teil in dem Kreise der uns schon bekannten Gedanken, nur gefärbt durch die augenblicklichen Verhältnisse; er richtet seine Angriffe gegen die Kardinäle, deren ungeistliches Treiben zu beobachten er in den letzten Jahren Gelegenheit gehabt haben mochte, und gegen den Papst selbst, der nicht ein Seelenhirt und ein vir apostolicus, sondern ein Blutmensch sei, der durch Mord und Brand seine Herrschaft zu behaupten suche (ob dies nicht erst durch die Vorgänge von 1149 veranlaßt?); da er weder dem Leben noch der Lehre der Apostel folge, schulde man ihm weder Gehorsam noch Ehrfurcht. Ein neues Element tritt aber jetzt bei A. hervor; man dürfe, läßt ihn die H. p. sagen, Menschen nicht dulden, welche Rom, die Weltherrscherin, die Quelle der Freiheit, der Knechtschaft unterwerfen wollen. Der Gedanke, für die Stadt Rom die alte Weltstellung zurückzufordern, ist also von ihm ergriffen worden. So ist er denn auch mit der römischen Kommune in enge Verbindung getreten; wie er sich der Republik eidlich verpflichtet hat, so haben die Römer ihm gelobt, ihn gegen jedermann, auch gegen den Papst, zu schützen. Der Papst nimmt zum erstenmale wieder offizielle Notiz von A. in einem Schreiben an den römischen Klerus vom 15. Juli 1148 aus Brescia, in dem er ihn als Schismatiker bezeichnet und seine Anhänger mit dem Verlust kirchlicher Ämter und Beneficien bedroht. Um diese Zeit muß aber auch (zu Cremona?) die Exkommunikation wegen Häresie über ihn verhängt worden sein, denn auf die frühere Verurteilung kann die Angabe der H. p.: eum namque excommunicaverat eccl. Rom. et tanquam haereticum praeceperat evitari, nicht bezogen werden. Eugen suchte vor allem sich jetzt Roms mit Waffengewalt zu bemächtigen; in dieser Bedrängnis setzten die Römer ihre Hoffnung auf den von dem Kreuzzuge zurückkehrenden König Konrad. Die „Freiheit Roms" schloß ja das Kaisertum nicht aus, wenn nur die Rechte des Senats und Volkes anerkannt wurden, und man wähnte, Konrad für einen gemeinsamen Kampf gegen die weltlichen Ansprüche des Papsttums gewinnen zu können. In diesem Sinne sind drei Briefe geschrieben, die sich in der Sammlung Wibalds (Jaffé, Bibl. rer. germ. I nr. 214—216) finden. Besonders der dritte derselben ist merkwürdig, man hat in dem Schreiber, der sich als quidam fidelis senatus bezeichnet, sogar A. selbst vermutet. Konrad soll sich mit den Römern zusammenschließen, damit in Zukunft ohne seine Bestimmung kein Papst mehr eingesetzt werde und nicht ferner durch die Priester Krieg und Blutvergießen in die Welt komme, denn nicht dieselbe Hand solle Kelch und Schwert tragen. Konrad, weit entfernt von solchen Gedanken, war doch auch nicht in der Lage, dem Papste helfen zu können; so kam es im November 1149 zu einem Abkommen, in welchem Rom die Oberhoheit des Papstes anerkannte, die Verwaltung der Stadt aber in den Händen des Senates blieb; A. übte seinen Einfluß nach wie vor. Dieser Zustand konnte Eugen nicht befriedigen, er erlangte von Konrad, und nach dessen Tode von Friedrich I., das Versprechen eines Römerzuges. Aber auch von seiten der Arnoldisten wendete man sich an Friedrich; einer von ihnen, ein gewisser Wezel, wahrscheinlich ein Deutscher, hat ein

Schreiben an ihn gerichtet, dessen merkwürdige Ausführungen man als einen Wiederhall der Reden A.s wird ansehen dürfen. Jene Kleriker, die dem Evangelium und den kanonischen Satzungen zum Trotz das Recht der Bestätigung des Kaisers für sich in Anspruch nehmen, sind Nachfolger des Julianus Apostata; indem sie Weltliches und Kirchliches vermischen, sprechen sie göttlichem und menschlichem Rechte Hohn — was mit vielen patristischen und kanonistischen Beweisstellen erhärtet wird. Die konstantinische Schenkung ist eine häretische Fabel, die in Rom schon von dem gemeinen Manne verlacht wird. Aus Stellen des römischen Rechtsbuches werden die Befugnisse des Kaisers hergeleitet; was ihm gut scheint, ist deshalb Gesetz, weil das römische Volk ihm alle seine Herrscherrechte übertragen hat. Den Römern also gehört das Kaisertum; was könnte Volk und Senat hindern, einen neuen Kaiser zu wählen? Deshalb möge Friedrich geeignete Männer nach Rom schicken um über die Wahl zu verhandeln, damit nichts beschlossen werde, was dem römischen Kaisertum deutscher Nation nachteilig sei. In der That betrachtete die Partei, die in Rom jetzt die Oberhand hatte, die Kaiserwahl als ein Recht des römischen Volks (vgl. den Brief Eugens III. v. J. 1152 Bibl. r. G. I Nr. 403). Vielleicht haben gerade so ausschweifende Pläne die besonneneren Elemente zurückgestoßen; bei den Neuwahlen vom 1. Nov. 1152 müssen die Arnoldisten unterlegen sein, denn sogleich darauf finden wir den Senat in Unterhandlung mit dem Papst, im Dezember konnte dieser seinen Einzug halten, durch reiche Spenden gelang es ihm, noch mehr Freunde zu gewinnen, zugleich aber verhandelte er mit Friedrich und erhielt im Vertrage zu Konstanz am 23. März 1153 die Zusicherung, daß er ihm die Römer unterwerfen werde. Als nach Eugens und Anastasius' IV. bald erfolgtem Tode am 5. Dez. 1154 Hadrian IV. den päpstlichen Stuhl bestieg, mahnte er Friedrich, der jetzt mit einem Heere in der Lombardei stand, an sein Versprechen, von dem Senate aber forderte er die Vertreibung A.s; zunächst vergeblich. Da bot ein Anfall, der auf einen Kardinal gemacht wurde, den Anlaß, kurz vor Palmsonntag Rom mit dem Interdikt zu belegen — ein bisher unerhörter Vorgang (Boso b. Watterich II, 324). Bei der schwankenden, gedrückten Stimmung, die schon in der Stadt herrschen mochte, machte diese Maßregel einen furchtbaren Eindruck, am Mittwoch erschien der Senat vor dem Papste und erlangte die Aufhebung des Interdikts durch die eidliche Zusicherung, A. und seine Anhänger, wenn sie sich dem Papste nicht unterwerfen wollten, aus der Stadt zu vertreiben, und noch an demselben Tage kam dies zur Ausführung. Jetzt war A.s Schicksal entschieden; zu Bricola im Thale der Orcia fiel er dem Kardinal Oddo in die Hände, zwar befreiten ihn die Visconti von Campagnatico (Odorici IV, 281 und Giesebr. S. 28) aber Friedrich, von dem Papste dazu aufgefordert, wußte sie zur Auslieferung desselben zu nötigen. So kam er in die Gewalt des Papstes, und der Stadtpräfekt als Blutrichter Roms ließ ihn hängen, den Leichnam verbrennen und die Asche in die Tiber streuen. Nur die Gesta di Fed. geben einige nähere Züge: A. habe sich zu den von ihm vertretenen Grundsätzen bekannt, darauf in stillem Gebete seine Seele Gott befohlen und sei dann dem Tode so ruhig entgegen gegangen, daß selbst die Henker gerührt worden seien. Ich sehe keinen genügenden Grund, diesen Bericht eines Mannes, der A.s Ansichten aufs Entschiedenste verwirft, für ein Phantasiestück zu erklären. Nachträglich hat man die Schuld an dem Tode A.s, dem doch auch viele Gegner Achtung nicht versagen konnten, von der Kurie abzuwälzen gesucht und verbreitet, der Stadtpräfekt hätte ihn auf eigene Hand aus Rache wegen der von den Arnoldisten ihm zugefügten Schädigungen hinrichten lassen, aber Gerhoh v. R., dem wir diese Nachricht verdanken, schenkt ihr selbst keinen Glauben und bedauert, daß die römische Kirche sich von Blutschuld nicht frei gehalten habe.

Die nächste Ursache des Todes A.s war seine Auflehnung gegen die weltliche Herrschaft des Papstes. Er galt aber in der späteren Zeit seines Wirkens wie erwähnt auch als Häretiker. Weshalb? Wenn Durandus von Mende rat. div. offic. I, 8, 12 am Ende des 13. Jahrh. den Arnoldisten die Ansicht zuschreibt, daß die Kindertaufe unwirksam sei und daß der hl. Geist nicht durch die Wassertaufe, sondern durch die Handauflegung erteilt werde, so liegt es nahe, diese Notiz mit der oben angeführten unbestimmten Angabe des O. v. Fr. zu kombinieren (Breyer, Zeitschr. f. Kircheng. XII, 398) und A. selbst diese Ansicht beizulegen. Doch bleibt dies eine unsichere Vermutung. Sicher wissen wir nur, daß er die von den Priestern der Kirche, die kein apostolisches Leben führten, gespendeten Sakramente für ungültig erklärte, daß er die Gläubigen aufforderte, lieber sich gegenseitig als solchen Priestern ihre Sünden zu beichten (G. di Fed. 784 f.). Nun war ja freilich seit Mitte des 11. Jahrhunderts der alte ehemals gegen-

über den Donatisten verfochtene Grundsatz, daß die Gültigkeit der Sakramente von der persönlichen Beschaffenheit des Priesters unabhängig sei, in gewissem Maße ins Schwanken geraten, aber dabei handelte es sich doch nur um Simonisten und Nikolaiten, Leute, die durch ihr Thun der Exkommunikation unterlagen. Etwas ganz anderes war es, wenn A. den von der Kirche anerkannten Priestern den priesterlichen Charakter absprach, weil sie dem von ihm geltend gemachten Maßstab apostolischen Lebens nicht genügten; darin lag eine Verwerfung der offiziellen Kirche, und eine solche konnte als Häresie angesehen werden. Dem herrschenden Schwanken über den erwähnten Grundsatz aber, zusammen mit dem Umstande, daß er seine Ansichten früher wohl noch nicht mit der Schärfe und Schroffheit wie in seinen letzten Jahren vertrat, mochte A. es zu verdanken gehabt haben, daß er nicht schon im J. 1139 als Ketzer verurteilt wurde. S. M. Deutsch.

Arnold, Gottfried, gest. 1714. — G. Arnolds Gedoppelter Lebenslauf, wovon der eine von ihm selbst projektiert und aufgesetzt worden. Leipzig u. Gardelegen 1716; Unpartheiische Kirchen- u. Ketzer-Historie zuerst 1699 und 1700, vollständigste Ausgabe Schaffhausen 1740, verbreitetste Ausgabe Frankfurt 1729; „Erste Liebe oder Wahre Abbildung der ersten Christen im Glauben und Leben“ zuerst 1696, neuere Ausgaben von Lämmert, Stuttgart 1844, und von Knapp, Stuttgart 1845; Arnolds geistliche Lieder, herausgegeben von Ehmann, Stuttgart 1856; Verzeichnis sämtlicher Werke Arnolds in meiner Monographie (s. nachher) S. 256 ff.; Augusti, Gottfried Arnold und August Neander als Kirchenhistoriker, im 3. Heft der „Beiträge zur Geschichte und Statistik der evangelischen Kirche“ Leipzig 1838; Steinmeyer, Gottfried Arnold in der Evang. Kirchenzeitung 1865 Nr. 73 ff. und in Pipers „Zeugen der Wahrheit“ Bd 4, Leipzig 1875 S. 421 ff.; Frank, Gesch. der Protest. Theologie Teil 2, 1865 S. 303 ff.; Köhler in der ZhTh 1871 S. 3 ff.; Dibelius, Gottfried Arnold. Sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie. Berlin 1873; Röselmüller im Programm des Annaberger Realgymnasiums. Annaberg 1884.

Arnold, Gottfried, am Ausgang des 17. Jahrhunderts ein hervorragender Theologe, epochemachend als Kirchenhistoriker, um seiner hohen poetischen Begabung willen mit Recht gefeiert als geistlicher Liederdichter, für seine Zeit auch einflußreich als fruchtbarer asketischer Schriftsteller, doch nicht ohne Grund verurteilt um der mystisch-separatistischen Richtung willen, die er in einer Periode seines Lebens verfolgte, von der er aber, durch schwere Erfahrungen geläutert, zu treuer pastoraler Wirksamkeit innerhalb der Kirche zurückkehrte.

Geboren den 5. September 1666 zu Annaberg im sächsischen Erzgebirge, woselbst sein Vater Schullehrer war, schon früh durch Stundengeben zu seinem eignen Unterhalt beitragend, kam er 1682 auf das Gymnasium zu Gera und bezog drei Jahre später die Universität Wittenberg, um Theologie zu studieren. Zu den akademischen Lehrern (u. a. Quenstedt) trat er in kein näheres Verhältnis, weil sie ihm eine „theologia vulgaris et scholastica“ vortrugen, die seine Sehnsucht nicht befriedigen konnte; auch von seinen Studiengenossen hielt er sich isoliert, weil er an dem wüsten Treiben der Mehrzahl sich nicht beteiligen mochte; einen Ersatz aber für das, was ihm die Hochschule nicht gewährte, suchte er in eignen, besonders historischen Studien, von denen uns noch einige Proben in zwei Dissertationen sowie einer Abhandlung über das erste Märtyrertum und einer deutschen Ausgabe der Briefe des Barnabas und Clemens Romanus erhalten sind. Wenn demnach die Wittenberger Studienzeit einerseits viel dazu beitrug, ihn durch das isolierte Leben zu einem Sonderling zu machen, auf ein Zusammenwirken mit andern verzichten zu lassen und zum Polemiker zu prädestinieren, so legte sie doch auch andrerseits den Grund zu seiner Bedeutung als Historiker. Am Schluß des Quadrienniums seines Wittenberger Aufenthalts, während dessen er sich auch den philosophischen Doktortitel erworben hatte, dessen er später als einer akademischen Thorheit sich schämte, war ihm über seine Zukunft nur so viel gewiß, daß er keinesfalls ein geistliches Amt übernehmen werde, bei dessen Führung nach den kirchlichen Ordnungen seiner Zeit alles auf ein opus operatum hinauslaufe. Vermutlich suchte er in dieser zwiefach ungewissen Lage bei dem Dresdner Oberhofprediger Spener Rat, an den sich damals Unzählige von nah und fern in äußerlich oder innerlich schwierigen Verhältnissen wandten, und der durch seine zwei Schriften, das Buch von der „allgemeinen Gottesgelahrtheit“ und den Traktat „über Natur und Gnade“ auf Arnold einen tiefen Eindruck gemacht hatte; gewiß ist, daß auf Speners Empfehlung 1689 Arnold die Stelle eines Erziehers in einem adeligen Hause Dresdens erhielt, sich nunmehr mit ungeteilter Hingebung an Spener als einen väterlichen Freund anschloß und infolgedessen die Bekehrung erlebte, die er mehrfach in seinen Schriften mit großer Freude und innigem Dank gegen Gott

erwähnt. Mit dieser Erweckung steigerte sich bei ihm noch der polemische Eifer, so daß er nicht nur der Kirche „Babels Grablied“ sang, sondern auch — namentlich als Spener nach Berlin berufen war und nicht mehr in der Nähe mit entscheidendem Einfluß die leidenschaftlichen Regungen des jungen Präzeptors unterdrücken konnte — im Hause seines Prinzipals als Reformator gegen das weltliche Treiben der Hausgenossen auftrat und infolgedessen seines Dienstes entlassen wurde. Spener sorgte von Berlin aus für eine ähnliche Instruktorstelle in Quedlinburg. Dort war in jener Zeit ganz besonders ein Herd des Separatismus, der Sitz pietistischer Bewegungen und enthusiastischer Schwärmereien, und es darf uns nicht Wunder nehmen, daß Arnold sich denen mit Freuden anschloß, die sich an der kirchlichen Gemeinschaft nicht mehr beteiligten, dagegen in kleineren Privatzirkeln ihre religiöse Erbauung suchten, also ihm das einigermaßen zu ersetzen versprachen, was Speners collegia philobiblica ihm in Dresden gewährt hatten. Unzweifelhaft wäre er schon damals in die Schwärmereien dieser Separatisten verwickelt worden, hätten ihn nicht seine wissenschaftlichen Studien oft von ihren Versammlungen ferngehalten; er arbeitete an der Vollendung seines ersten größeren Werkes, das 1696 unter dem Titel „die erste Liebe d. i. wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben“ zu Frankfurt erschien. Das Buch, obwohl unzweifelhaft die Frucht gelehrter patristischer Studien, verfolgt doch vorzugsweise einen praktisch-erbaulichen Zweck; es will der Gemeinde einen Spiegel des in der Liebe thätigen Glaubens vor die Augen stellen. Diesem Zweck wird oft die Pflicht des Historikers zum Opfer gebracht; es wird die älteste Christenheit auf Kosten der spätern idealisiert und dargestellt, nicht sowohl wie die ersten Christen gewesen, als vielmehr wie sie hätten sein sollen. Dem Verfasser brachte es in Jahresfrist einen Ruf als Professor der Geschichte an der Universität Gießen 1697; bei der Berufung hatte außer der wissenschaftlichen Tüchtigkeit die vom Landgrafen begünstigte pietistische Gesinnung Arnolds den Ausschlag gegeben. So fruchtbar nun auch die kurze Zeit seines dortigen Aufenthalts in litterarischer Beziehung genannt werden muß (er edierte außer kleineren Schriften eine Kirchenhistorie Alten und Neuen Testaments, die Homilien des Makarius in deutscher Übersetzung, weltgeschichtliche Tabellen ꝛc.), so wenig befriedigend war sie für ihn selbst. Der Theologe hätte gern theologica dociert, dem Pietisten waren „die weltlichen Händel“ vollends zuwider; genug, er fühlte, er habe seinen Beruf verfehlt, war längere Zeit melancholisch, abdicierte aber dann ganz plötzlich im Sommersemester 1698, um nach Quedlinburg zurückzukehren. Wie großes Aufsehen diese Resignation hervorrief, dafür zeugt am besten die Thatsache, daß von der Rechtfertigungsschrift Arnolds, dem „Offenherzigen Bekenntnis“ innerhalb zweier Jahre sechs Auflagen nötig wurden. Die wiedergewonnene Muße stellte Arnold, der bei dem Haupt der Quedlinburger Pietisten, im Hause des Hofdiakonus Sprögel, die freundlichste Aufnahme fand, in den Dienst der Wissenschaft; er arbeitete das Hauptwerk seines Lebens aus, die „unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie“, von welcher 1699 der erste und zweite Teil, 1700 der dritte und vierte Teil, noch später nicht unbeträchtliche Supplemente erschienen. Zur Charakterisierung dieses bedeutenden Werkes sei folgendes hervorgehoben: Arnold will „unparteiisch“ schreiben und legt deshalb seiner Schilderung und Kritik lediglich die Schriften der jedesmaligen Zeitgenossen zu Grunde — ein Prinzip, durch dessen Befolgung uns die Kenntnis vieler wertvollen, sonst verloren gegangenen Urkunden erhalten ist; — er beurteilt auch die sogenannten Ketzer nach ihren eignen Schriften, nicht nach den Zeugnissen ihrer Gegner, ein kühnes audiatur et altera pars! gegenüber der bisherigen Geschichtschreibung, die jeden zu seiner Zeit von der Kirche Ausgeschlossenen von vornherein verdammte. Aber der Blick auf die Kirche seiner Gegenwart hat ihm die objektive Anschauung getrübt; die Erfahrungen, die er im Streit der Pietisten mit den Orthodoxen gesammelt, haben ihn parteiisch gemacht. Da er bei den Pietisten die wahre Frömmigkeit fand, die er bei vielen Rechtgläubigen vermißte, und gerade jene von diesen mit dem Ketzernamen geschmäht sah, so schloß er hieraus auf die Vergangenheit, es würden seit den Tagen Konstantins „dieselben Aufzüge“ sich wiederholt haben; er studierte demnach die Werke der Ketzer mit der vorher feststehenden Überzeugung, etwas für sie günstiges darin zu finden, und wurde unbillig gegen die Kirche. Immerhin ist das Werk epochemachend für die kirchenhistorische Wissenschaft, da es dem Grundsatz zum Siege verholfen hat, über niemanden den Stab zu brechen, weil die Kirche seiner Zeit ihn verachtet und verdammt, daher auch die Geschichte der sogenannten Ketzer mit aufzunehmen in die Geschichte der Kirche, und dadurch evangelisches Leben auch in den dunkelsten Jahrhunderten der katholischen Kirche nachzuweisen.

Kaum war das voluminöse Werk erschienen, so rief vornehmlich das mehr oder minder bewußte Gefühl, daß sich neben vielem unberechtigten auch manches wohlberechtigte darin finde, zahllose Kämpfer gegen Arnold und seine „haereticissima haeresiologia" in die Schranken. Die bedeutendsten Gegenschriften sind von dem Helmstädter Professor Cyprian, dem Gothaer Hofrat Tobias Pfanner und dem Pfarrer zu Friedrichsroda Georg Grosche verfaßt. Daß Arnold in dieser Zeit, wo man ihn fast von allen Seiten mit dem Bann belegte, sich zu denen hingezogen fühlte, die sein Werk mit Jubel begrüßt und als eine Großthat des Geistes gefeiert hatten, ist nur natürlich; so kam er mit Männern wie Gichtel (dessen Briefe er 1701 herausgab) und Dippel in freundschaftliche Beziehungen, und sein schon nicht gesunder Pietismus wurde im Verkehr mit solchen Schwärmern zum völlig krankhaften Mysticismus, von dem sein 1700 erschienenes Buch „Geheimnis der göttlichen Sophia" Zeugnis giebt. Nicht nur unbiblisch, auch nicht einmal originell war der darin freilich mit großer Gewandtheit ausgeführte Gedanke, der erste Mensch sei Mannweib gewesen; erst als Adam gefallen, habe sich die himmlische Sophia von ihm geschieden; es sei ihm nun das Weib aus den Rippen gebaut, er habe die weibliche Eigenschaft verloren und allein die männliche behalten. Um aber dem Menschen seine paradiesische Vollkommenheit wiederzuschenken, sei Messias in dem weiblichen Geschlecht, in Maria, Mann geworden und habe das männliche Teil wieder in den Leib des jungfräulichen Weibes eingeführt, so daß seit Christo die neue, wiedergeborene Kreatur als eine männliche Jungfrau vor Gott vollkommen dastehe; die fleischliche Liebe bestehe dann nicht mehr, eine fleischliche Verbindung beraube sofort der reinen Vereinigung mit Sophia. Vom Feuer solches Mysticismus durchglüht sind auch die Lieder, die Arnold in dieser Periode seines Lebens dichtete und in dem zweiten, poetischen Teile des genannten Werkes veröffentlichte. Vielleicht haben die schweren Kämpfe, die er in dieser Zeit zu bestehen hatte, als die Äbtissin des Stifts Quedlinburg ihn als einen unchristlichen Menschen bezeichnete, der Kirche und Abendmahl verachte und andere mit verführe, den schwärmerischen Mystiker zur Besinnung gebracht! Genug, es trat der größte Wendepunkt in seinem Leben ein: er übernahm nicht nur ein geistliches Amt als Schloßprediger der verwitweten Herzogin von Sachsen-Eisenach in Allstädt, sondern er trat auch in den Ehestand als Schwiegersohn des erwähnten Sprögel 1701. Der Kampf hatte freilich noch nicht sein Ende erreicht. Da Arnold eine eidliche Verpflichtung auf die Konkordienformel ablehnte, so wollte ihn der Herzog nicht im Lande dulden; auch eine Intervention des Königs von Preußen, der Arnold 1702 zu seinem Historiographen ernannte, vermochte den Landesfürsten nicht umzustimmen; endlich half 1704 der königliche Gönner durch Berufung in das mit der Oberpfarrstelle verbundene Inspektorat zu Werben in der Altmark. Hier sowohl als in Perleberg, wo er 1707 das Amt des geistlichen Inspektors antrat, zeigte er, wie ein segensreiches Charisma zu pastoraler und kirchenregimentlicher Wirksamkeit in ihm geschlummert. Von äußerer Anfechtung ziemlich verschont, förderte er in erfreulicher Weise den Bau des Reiches Gottes in Kirche und Schule. Auch in litterarischer Beziehung ist der Historiker Arnold, seit er ein Pfarramt bekleidet, zum praktischen Theologen geworden. Er gab 1704 eine Epistel-Postille („Die Verklärung Jesu Christi in der Seele") und 1706 eine Evangelien-Postille („Evang. Botschaft der Herrlichkeit Gottes") heraus; als ein Lehrbuch der Pastoraltheologie darf seine „Geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers" (1704) bezeichnet werden, als treffliches Erbauungsbuch seine „Wahre Abbildung des inwendigen Christentums" (1709) und ebenso zahlreiche kleinere Traktate. In seinem nur 48jährigen Leben hat er mehr als 50, zum Teil umfangreiche, großes Aufsehen erregende Schriften verfaßt. 1714 ward seinem bewegten, inhaltreichen Leben ein Ziel gesetzt. Dem schon kranken Manne gab es den Todesstoß, als am Pfingsttag, während er das Abendmahl verwaltete, preußische Werber in die Kirche drangen und einige Jünglinge aus der Zahl der Kommunikanten vom Altar hinwegrissen, um sie zum Kriegsdienst zu zwingen. Er war über diese Entweihung der heiligsten Stätte heftig alteriert; wenige Tage darauf verschied er. Noch nach seinem Tode suchte man ihn von vielen Seiten zu schmähen (vgl. Coleri historia Gothofredi Arnoldi, Vitembergae 1718), aber trotz solcher rabies theologorum weiß die kirchenhistorische Wissenschaft ihm steten Dank, und in jeder evangelischen Hymnologie werden seine zahlreichen Lieder (u. a. „So führst du doch recht selig, Herr, die Deinen"; „O Durchbrecher aller Bande"; „O wer alles hätt' verloren") als Perlen glänzen. D. Franz Dibelius.

Arnold, Thomas, gest. 1842. — Quellen: Stanley, The life and correspondence of Th. Arnold, London. Aus seinen Schriften ragen 6 Bände Predigten hervor. Aus Stan-

leys Arbeit entnommen, aber mit eignen Mitteilungen bereichert sind: „Thomas Arnold von Karl Heintz“ und Dictionary of National biography der Artikel über A. 1885, 2. Bd. Aus Tom Browns school days lassen sich auch noch einige Züge zu dem Bilde Arnolds entnehmen.

Arnold, Thomas, wurde am 13. Juni 1795 zu West-Cowes auf der Insel Wright geboren. Seine erste Schulbildung erhielt er in Warminster, dann kam er auf die berühmte Anstalt zu Winchester, von wo er 1811 als junger Student nach Oxford zog. Seine Studien zu Oxford richteten sich vorzugsweise auf die alten Historiker und auf Aristoteles. Im Jahre 1815 wurde er fellow des Oriel College in Oxford und gewann mehrere Preise für wissenschaftliche Leistungen. Im Jahre 1818 wurde er ordiniert, 1819 ließ er sich in Laleham nieder, mit Mutter und Schwestern eng verbunden, 1820 verheiratete er sich. Seinen Unterhalt erwarb er für sich und seine Familie durch die akademische Vorbildung von 7—8 Kostgängern. Hier entwickelten sich auch seine pädagogischen Ideale und Grundsätze, denen später eine so weitreichende Wirksamkeit zu teil wurde. Seine Arbeit war leicht zu überschauen, frei, von keiner Staatsgewalt geregelt oder kontrolliert, und so wuchs unter dem bildenden Einfluß der Familien-Erfahrung die innere Reife und Selbstständigkeit des Mannes und er gewann die charaktervolle Konsequenz einer Persönlichkeit.

Denn es war Arnold in der That ein Mann aus Einem Stück. Nicht leicht wird man aus der neuern Zeit jemand nennen, den alle Verhältnisse des Lebens so gewiß im Centrum seines Wesens berühren, und der stets so von der Totalität der Motive geleitet wird, die er als die eigentlich wertvollen einmal erkannt hat. Auf dieser Einheitlichkeit des innern Lebens beruht das Hauptinteresse an Arnold. Es darf nicht unberührt bleiben, daß er in Laleham auch an der Gemeindeseelsorge eifrig teilnahm und sich in der inneren Mission übte. Die Gefahren und das Elend der Armut erregten seine Teilnahme für alle Zeit. Aber alles dies verschmolz in ihm in dieser lebendigsten Periode seines Lebens zur Einheit. Bei seinem persönlichen Verkehr mit Christus war ihm z. B. der Ausdruck, daß der Leib ein Tempel des h. Geistes sei, kaum noch eine Metapher, Kirche und Staat war ihm eins, das Natürliche und Übernatürliche, Profanes und Religiöses unlöslich verbunden; jede Handlung zugleich irdisch und doch in Gegenwart Gottes gethan, jede wichtig in dem beständigen Kampf zwischen gut und böse.

Die zwölf Vorsteher (trustees) der gelehrten Schule zu Rugby, — Rugby ist eine der alten gelehrten englischen Erziehungsanstalten, — suchten im Jahre 1827 einen Rektor. Arnold hatte sich zu dieser Stelle unter den letzten gemeldet. Auf Grund eines Zeugnisses, welches besagte, Arnold werde als Rektor ein Reformator des gesamten englischen höhern Erziehungswesens werden, wurde er gewählt und trat im August 1828 sein Amt an, so seinen eigentlichen Lebensberuf ergreifend.

Von seinen Kollegen erwartete er viele Hingabe an den Erzieherberuf und verlangte von ihnen zu diesem Ende nicht bloß Energie und Verständnis der Knabennatur, sondern prinzipiell die Eigenschaften eines Christen und eines noblen Mannes (a christian and a gentleman). Auf ihre wissenschaftliche Ausrüstung und tüchtiges Weiterstreben legte er einen gebührenden Wert, aber die sittlich-religiöse Ausstattung stand ihm höher.

Von seiner eigenen Lehrweise wird hervorgehoben, daß es ihm mehr auf Weckung der Kräfte und des Eifers ankomme, als auf Kenntnis-Vorrat. Er arbeitete gern gemeinsam mit den Schülern, und diese hatten das Gefühl, sie hätten zur Lösung der Schwierigkeit wesentlich mitgeholfen. Als Interpret der alten Klassiker nahm er es mit der Grammatik nicht sehr genau, aber die Frische, die er dem Inhalt des Homer und Thukydides rc. stets zuwandte und die stete Vergleichung des antiken Materials zog die Schüler nach. Auch flossen bei seiner lebhaften Art manche Bemerkungen über die Parteien der Gegenwart (in Staat und Kirche) ein, aber A. verwahrte sich dagegen, daß er den Schülern seine Meinungen aufdrängen wolle.

Was die christliche Seite der Schule angeht, so sagt sein Biograph: „Arnolds Absicht war es nicht, die theologische Unterweisung zu steigern oder fromme Worte in die Schulansprachen einfließen zu lassen. Er war vielmehr zurückhaltend mit dem Aussprechen des tiefsten und beutete manche kirchliche Formen nicht vollständig aus. Aber er hielt fest, daß das Verhältnis eines Lehrers zu seinem Zögling, wie alle andern Verhältnisse des Lebens, nur dann gesund sei, wenn es ihrer gemeinsamen Beziehung zu Gott untergeordnet bleibe“. Andere und bessere Mittel als andere Schulen sie haben, suchte er nicht zu ersinnen, die gewöhnliche intellektuelle Arbeit u. s. w. war in

Rugby ungefähr wie anderswo, nicht außer diesem Apparat, sondern in demselben wirkte seine Persönlichkeit. — Seine Einwirkung auf die Schüler war nicht bloß auf Religion gegründet, sondern sie war religiös als der natürliche Ausdruck seines bleibenden Wesens. „Er hatte die seltene Gabe zu sagen, was er fühlte, und nicht zu sagen, was er nicht fühlte." Er suchte das Gewissen der Zöglinge nicht mit solchen Regeln des Handelns zu beschweren, die über die vorhandene sittliche Kraft hinausgingen. Auch wollte er überall nicht etwas fertiges und vollendetes in seinen Schülern herstellen, sondern nur dem späteren Leben kampfgerüstete Jünglinge übergeben, die fern von der leichtsinnigen Nachmacherei bei jedem Thun sich fragten, ob es denn auch wirklich gut sei; so wollte er einen Geist des sittlichen Nachdenkens in ihnen erzeugen, der ihnen allmählich die Zucht der Schule entbehrlich mache. Die schlechte Einwirkung einiger weniger Schüler auf den ganzen sittlichen Ton in dem Internat; der Bann, den einige Verwahrloste manchmal auf die ganze Menge legen, war eine von Arnolds peinlichsten Erfahrungen. Aus demselben Grunde hielt er so viel auf die Tüchtigkeit der sixth form, der Rektors-Klasse, welche durch die Natur der Sache so viel zur Hebung der ganzen Schule thun kann. Aber nicht bloß diesen ältesten Schülern, sondern allen traute er eine sittliche Ernsthaftigkeit und Integrität zu, die eben durch das nicht gemachte, sondern wirklich vorhandene Vertrauen Arnolds zu ihnen oft am kräftigsten gewahrt und geweckt wurde. Es galt in Rugby für gemein, dem Dr. etwas vorzulügen, er glaubte einem ja immer aufs Wort.

Den Religionsunterricht in der obern Klasse knüpfte Arnold meist an das griechische N. Testament und die Septuaginta; er hielt viel auf den wörtlichen Ausdruck und forderte, daß der übertragende Schüler Ungenauigkeiten vermeiden und gewisse leicht phrasenhaft gebrauchte Wörter wie „Erbauung, Evangelium" durch andere ersetzen solle. Immer bemühte er sich, alles was er sagte, in die lebendige Empfindung der Schüler zu bringen, und wie er dogmatische Sätze, wie: Christus starb für uns, gern individualisierend umänderte in: Christus starb für mich, so erkannten die Schüler stets aus Ton und Haltung ihres Lehrers, daß er wirklich aus der offenliegenden Schrift die Regel seines eigenen innern Lebens zu entnehmen strebte.

Es war schon früher erwähnt worden, daß die allgemeinen Landesangelegenheiten Arnold sehr lebhaft beschäftigten. Dazu kam sein christliches und theologisches Interesse. Wohl hatte er viele konservative Neigungen in seiner Seele, aber die sogenannte konservative Partei in Staat und Kirche sah er im allgemeinen als Hindernis auf dem Wege zu einem christlich-gesunden Volksleben in England an. Diese Überzeugung, welche er in Briefen und sonst litterarisch lebhaft und vielleicht nicht immer schonend genug vertrat, zog ihm manches Leid zu, sogar, was ihn am meisten schmerzte, Entfremdungen alter Freunde. Eine Zeit lang litt auch die Schule unter den Verdächtigungen seiner politischen Gegner, doch lernte man ihn zuletzt besser beurteilen, und in Wechselwirkung hiermit stand es, daß er selbst die Schärfe seiner idealen Natur etwas milderte. Denn nichts anderes als eben seine ideale Natur machte es ihm so schwer, die bestehenden Mängel in dem Geflecht der historischen Zustände mit gebührender Geduld zu tragen und langsam zu bessern. Es ging ihm übrigens, wie es den Anhängern einer idealen Richtung gewöhnlich geht, die entgegengesetzten Extreme wandten sich gleichmäßig gegen ihn, die jakobinische Partei und low-churchmen auf der einen Seite, wie die Torys und Hochkirchlichen, inkl. Puseyiten, auf der andern.

Man führt die broad-church-party, zu der Arnold gehörte, auf den Dichter und Philosophen Samuel Coleridge zurück, von dem Arnold in mehreren Punkten angeregt worden ist. Er rühmt an Coleridge, daß sein Geist zugleich kräftig und reich, kritisch und umfassend sei, während sein Gemüt fern von bloßer Negation doch auch die Wahrheit in Fülle erfaßte und mit Feuer liebte. Als andere Namen von Theologen derselben Partei sind bekannt: Archidiakonus Jul. Hare, Trench, Erzbischof Whateley, Maurice, Kingsley, Stanley, Alford, Conybeare und Howson. Diese Richtung ist nicht gerade zahlreich vertreten. Sie will ein weitherziges Christentum pflegen, aber auf Grundlage der Autorität der Schrift (welche indes nicht auf buchstäblicher Inspiration derselben ruht), und auf Grundlage des positiven alten Kirchenglaubens ohne streitlustigen Dogmatismus.

Damit die Kirche mehr die Erziehungsanstalt der ganzen christlichen Bevölkerung werde, will die breitkirchliche Partei eine innige Verbindung des Staates mit der Kirche, also auch Beibehaltung des establishment, und zwar mit einer dogmatisch und liturgisch duldsameren und großherziger denkenden Kirche. Wie wenig dies bei Arnold aber

eine abstrakte Toleranz sein soll, sehen wir daraus, daß er dem Judentum die Gleichberechtigung und sogenannte Emanzipation im Staate nicht zugesteht.

Er legte großen Wert auf steten Umgang mit Armen und Kranken, wie er denn einmal einen solchen Umgang und das Gebet die wahrhaften Schutzmittel gegen den praktischen Atheismus nennt. Seine Familie hing ihm an mit Liebe und Ehrfurcht. In ihrem Kreise gab er auch dem persönlichem religiösen Gefühl Ausdruck, wovon ihn sonst eine gewisse Scheu meist zurückhielt. Als hier einst eine Vergleichung zwischen Paulus und Johannes versucht wurde, und man Johannes niedriger stellen wollte, citierte Arnold einen tiefsinnigen Vers aus Johannes und bat unter Thränen, man möge doch nicht mehr solche Vergleichungen anstellen.

Im Jahre 1841 bot man Arnold die vakante Professorstelle der neuern Geschichte in Oxford an. Dieses neue Amt fesselte ihn nur für wenige Wochen an Oxford und er konnte seine Arbeit zu Rugby demnach beibehalten. Er hielt die Antrittsvorlesung am 2. Dezember 1841 vor fast 500 Zuhörern und unter vieler Teilnahme. Aber nur einen Kursus von Vorlesungen hat er vollendet. Denn nach einigen mahnenden Vorboten ergriff ihn im Sommer des folgenden Jahres die letzte Krankheit. Ein Herzkrampf endete nach kurzem aber schmerzvollem Verlauf sein Leben am 12. Juni 1842.

W. Hollenberg.

Arnoldi, Bartholomäus von Usingen, gest. 1532. — G. Veesenmeyer, Kleine Beiträge zur Gesch. des Reichstags zu Augsburg, Nürnb. 1880 S. 105 ff.; Jürgens, Luthers Leben, Leipz. 1846, I, 430 ff.; G. Oergel, Beiträge zur Gesch. des Erfurter Humanismus, Mitth. des Vereins für die Gesch. der Altertumskunde von Erfurt, Heft XV; N. Paulus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Straßb. Theol. Stud. I Bd (1843) 3. Heft.

Arnoldi, Bartholomäus von Usingen, daher auch kurzweg Usingen genannt, bekannt als Lehrer, späterer Ordensgenosse und dann als Bekämpfer Luthers wurde ca. 1464 geboren und bezog wahrscheinlich 1484 die Universität Erfurt. Daselbst im Jahre 1491 zum magister artium promoviert, stand er seitdem neben Jodocus Trutvetter als Lehrer der Philosophie wie durch seine weitverbreiteten Schriften (vgl. Prantl, Geschichte der Logik IV 245 ff., eine Aufzählung seiner Schriften bei Paulus S. 127 ff.) geschätzt von seinen Kollegen, auch von Humanisten wie Mutian und Eobanus Hessus, und hochgeehrt von seinen Schülern, unter denen Luther ihm früh nahegestanden zu haben scheint, in hohem Ansehen. Beinahe 50 Jahre alt trat er nach seiner eigenen Angabe nicht ohne dringendes Zureden Luthers (also nicht umgekehrt, wie man bisher bezüglich Luthers Eintritt ins Kloster angenommen, vgl. Oergel S. 39, Paulus 17) und seines Freundes Johann Lang in den Augustinereremitenorden, wurde 1514 Doctor theol. und wirkte als Professor der Theologie an dem im Erfurter Kloster befindlichen studium generale des Ordens. Gewisse Mängel der Scholastik verkannte er nicht, er sah wie Luther in der Vermischung der Theologie mit den scholastischen Tüfteleien und ihren Schulbegriffen (disputare de esse et essentia, de actu et potentia, de motu et tempore, de potentiis animae, de relationibus et instantibus, de universalibus denique et praedicamentis et id genus aliis bei Paulus S. 21) eine Gefahr, eine Verwässerung des vinum theologicum, quod verum et nativum saporem ferme perdiderit, was überschwängliche Freunde wie Christoph Scheurl von Nürnberg (Briefbuch ed. von Soden und Knaake II 77) schon als eine Verwerfung der Scholastik überhaupt auffaßten, aber Usingen wollte nur einem Zuviel entgegentreten, ohne mit der ganzen Methode und den alten Autoritäten zu brechen, was Luther um dieselbe Zeit sehr wohl bekannt war (Enders, Luthers Briefwechsel I 86), und er konnte später gerade in Luthers Verwerfung der Philosophie eine Quelle seiner Irrlehre sehen. Mit Schmerz erkannte Luther, wie sein Wunsch, den Aristoteles zu stürzen, bei seinem geliebten Lehrer keinen Wiederhall fand. Vergebens suchte er ihn auf der gemeinsamen Rückreise vom Heidelberger Kapitel (Jubilate 1518) umzustimmen (Enders I 193). Gerade die Entschiedenheit seiner dortigen Sätze (Th. Kolde, Martin Luther I 152 f.) mag ihm den inneren Gegensatz des beiderseitigen Standpunktes noch mehr aufgedeckt haben. Fortan war der alternde Mann — in ehrender Weise nennt ihn Justus Jonas im August 1519 (Kawerau, Briefwechsel des Just. Jonas I 28) den „christlichen Nestor“ — ein entschiedener Gegner der Wittenberger Richtung. Aber erst nach der Auflösung der sächsischen Augustinerkongregation und nachdem er von seinen sämtlichen Erfurter Klostergenossen verlassen war, bekämpfte er sie, zuerst in seinen Predigten seit 1522 in der Domkirche, und die nicht immer würdigen Angriffe der stürmisch zufahrenden Erfurter Prediger, namentlich Cuelsamers und Mechlers, veranlaßten ihn zu seiner

ersten Streitschrift: Responsio F. Bartholomaei de usingen ad confutationem Culsamericam plusquam tragicam et que Euangelicam ornat predicatorum qui fenum in cornu gerens nonnisi de plaustro loquitur cedro digna Erphurdi 1522. Ihr folgten eine ganze Reihe anderer, welche die verschiedensten Streitpunkte beleuchteten. Durch seine eigenen Schüler dem Spott, der Verachtung und dem Mutwillen preisgegeben, was er am wenigsten verdient hatte, wurde auch er immer schärfer, und die Verhältnisse spitzten sich derart zu, daß er endlich aus Erfurt weichen mußte. Anfang 1526 finden wir ihn im Augustinerkloster zu Würzburg. Kein großer Theologe, auch kein großer Geist, nicht einmal ein guter Lateiner, aber ein ehrlicher Mann, der stets nach neuen Gründen gegen die Widersacher forschte, keine Schrift derselben ungelesen ließ und von ihnen lernend sie auch mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen suchte (vgl. Th. Kolde, Joh. v. Staupitz und die deutsche Augustinerkongregation, Gotha 1879 S. 394), kämpfte er auch hier in Wort und Schrift, auch als Berater seines Bischofs, Konrads von Thüngen, bei den von diesem unternommenen Kirchenvisitationen gegen den werdenden Protestantismus. Mit seinem Bischof erschien er auch auf dem Reichstag zu Augsburg 1530, predigte vor des Kaisers Ankunft daselbst regelmäßig im Dome (Corpus Ref. II 86). Auch gehörte er zu der großen Zahl römischer Theologen, welcher die Confutatio des Augsburger Bekenntnisses übertragen war, ohne dabei aber besonders hervorzutreten (J. Ficker, die Konfutation des Augsb. Bekenntnisses, Leipzig 1891 S. XX; Schmid und Pfister, Denkwürdigkeiten der württembergischen Reformationsgeschichte, Tübing. 1817, S. 156; Veesenmeyer a. a. O.). Bei seinem in Würzburg am 9. Sept. 1532 erfolgten Tode hinterließ er eine Entgegnung auf Melanchthons Apologie, für deren Drucklegung sich Cochläus interessierte (Paulus S. 125), die aber niemals bekannt geworden ist. **Theodor Kolde.**

Arnoldisten. Breyer, Die Arnoldisten, Zeitschr. f. KG Bd XII (1891) S. 387—413; A. Hausrath, Weltverbesserer im Mittelalter, Bd III S. 1—22 (1895). Vgl. auch den A. Arnold von Brescia S. 117 ff.

Daß ein Anhang Arnolds von Brescia den Tod des Meisters überdauert hat, bezeugt die Hist. pont.: sectam fecit quae adhuc dicitur haeresis Lombardorum; speziell für Oberitalien und für die Gegend von Zürich kennt der Ligurinus III 298 f. und 310 ff. das Fortwirken der Ideen Arnolds, und auch die Gesta di Fed. v. 852 erwarten den Untergang seiner Lehre erst von der Zukunft. Wenn nun Papst Lucius III. in der großen Bannbulle gegen die Ketzer, Jaffé 15109, MSL 201, 1207 unter vielen anderen Sekten auch die Arnoldisten verdammt, und wenn um dieselbe Zeit Bonacursus (Vita haerett. bei D'Achéry, Spicil. I, 214, vgl. Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. des MA. II 328) dieser Partei die Lehre beilegt, man müsse um der Schlechtigkeit der Priester willen die Sakramente der Kirche meiden, so wird nicht in Zweifel zu ziehen sein, daß damals eine auf A. v. Br. (nicht auf irgend welchen andern Arnold) zurückgehende Sekte bestand. Weiter begegnet der Name noch öfter in Ketzeredikten (s. die Zusammenstellung bei Breyer S. 398) ohne nähere Angaben, und bei Stephan von Bourbon (ed. Lecoy de la Marche 1877 S. 279), in der ersten Hälfte des 13. Jahrh., sagt ein Waldenser aus, daß es im Mailändischen unter vielen andern Sektirern auch eine Partei der Arnoldisten gebe. Endlich werden sie gegen Ende des 13. Jahrh. noch von Durandus von Mende (rat. div. off. I 1, 19; 8, 12) als eigene Sekte erwähnt; D. legt ihnen außer der Verwerfung der von unwürdigen Priestern gespendeten Sakramente auch die am Schluß des Artikels Arnold von Brescia (S. 122, 5 ff.) erwähnte Lehre bei; allerdings ist nicht ganz sicher, ob D. sie als noch in seiner Zeit bestehend kennt oder ob er nur aus älteren Nachrichten schöpft. Sehr bemerkenswert ist, daß sie bei David von Augsburg im Jahr 1252 (s. Döllinger a. a. O. II, 317, vgl. 330) als Zweig der Waldenser erscheinen. — Es sind nur wenige vereinzelte Notizen, die wir über diese Partei erhalten, nicht genügend, um eine einigermaßen sichere Geschichte darauf zu bauen, doch ergeben sie, daß die Arnoldisten mit der nach Oberitalien sich verbreitenden waldensischen Bewegung in Verbindung getreten sind, und legen die Vermutung nahe, daß die schroffere Haltung gegenüber der herrschenden Kirche, die wir bei dem oberitalischen Zweige der Waldenser, den „lombardischen Armen" im Unterschiede von den „Armen von Lyon" finden, auf den Einfluß jener Arnoldisten ganz oder zum Teil zurückzuführen sein möchte (vgl. Tocco l'eresia vel medio evo S. 183, aber auch K. Müller, Die Waldenser S. 57 ff.). Weiterhin werden sie sich unter den Waldensern verloren haben. **S. M. Deutsch.**

Arnoldus, Nikolaus, gest. 1680. — Vgl. die von Marchius gehaltene Oratio funebris Nic. Arnoldi und den aus ihr geschöpften Artikel Arnold in Bayles Lexikon.

Nikolaus Arnoldus, Theologe zu Franeker, ist geboren 17. Dez. 1618 zu Lissa (Lesna) in Polen, erhielt seine erste Schulbildung unter Amos Comenius, welcher damals den Schülern die Janua liguarum diktierte, wurde 1635 nach Danzig geschickt, Eloquenz und Philosophie zu studieren. In verschiedenen Anstellungen zeichnete er sich dergestalt aus, daß man ihm Mittel anwies, das gelehrte Holland zu besuchen. Er reiste 1641 nach Franeker, wo sein Landsmann Maccovsky (Maccovius) und der berühmte Coccejus lehrten. Nach kurzem Besuch der Akademien Gröningen, Leiden und Utrecht erlernte er in Franeker die französische und englische Sprache, reiste nach England, ohne wegen der Bürgerkriege dort seine Zwecke zu erreichen. In Franeker fieng er an zu predigen, läßt sich unter die Geistlichen aufnehmen, verehelicht sich 1645 und ward Pfarrer zu Beetgum, dann 1651 Professor der Theologie in Franeker an Coccejus' Stelle. Dieses Amt bekleidete er bis zu seinem am 15. Okt. 1680 erfolgten Tode. Er hat des Maccovius Schriften gesammelt und herausgegeben. Unter seinen eigenen meist polemischen Schriften heben wir hervor: Antisocinianische: Religio Sociniana seu Catechesis Raccoviana major publicis dispp. refutata, Fran. 1654, 4°, wo die Fragen dieses selten gewordenen Katechismus mit abgedruckt sind. — Atheismus Socinianus, Fran. 1659, 4°. — Wider die katholische Lehre: Apologia Amesii contra Erbermannum. — Wider die schwärmerischen Prophezeiungen des Comenius, der das tausendjährige Reich auf 1672 ankündigte: Discursus theol. contra Comenii praetensam lucem in tenebris, Fran. 1660, 4°. **A. Schweizer †.**

Arnulf, der Heilige. — Eine gleichzeitige Vita in den ASB 2. Bd S. 150, AS Juli 4. Bd S. 435, MG Script. rer. Merov. 2. Bd 1888 S. 432; eine jüngere Vita in den AS Juli 4. Bd S. 446; Rettberg, KG Deutschlands 1. Bd 1848 S. 488; Friedrich, KG Deutschlands 2. Bd 1869 S. 236; Hauck, KG Deutschlands 1. Bd 1887 S. 152 f.; Bonell, Die Anfänge des karoling. Hauses 1866 S. 47; Wattenbach, Deutschlands GQ 1 Bd 6. Aufl. 1893 S. 129.

Der heilige Arnulf, der Stammvater des karolingischen Hauses, ist um 580 geboren. Schon jung zeichnete er sich durch Waffenthaten und im Staatsdienst aus, nahm aber 611 oder 612 den ihm angebotenen bischöflichen Stuhl von Metz an. Auch in dieser Stellung übte er, befreundet mit dem älteren Pippin und gestützt auf den austrasischen Adel, bedeutenden Einfluß auf die Regierung des Frankenreiches. Ihm vor allen verdankte Chlothachar II. die Herrschaft über Auster (Fredeg. chron. IV, 40 MG Script. rer. Merov. II S. 140). Durch seinen Sohn Ansegis, der Pippins Tochter Begga ehelichte, ward er Stammvater des karolingischen Hauses. Aber seine Seele sehnte sich nach der Ruhe der Beschaulichkeit. Er gab wahrscheinlich 627 sein Bistum auf und zog sich in die Vogesen zurück; dort lebte er als Mönch in der Nähe seines Freundes Romarich, des Stifters des Klosters Remiremont (Habendum, südlich von Epinal). Er starb am 18. Juli unbekannten Jahres, nach Sigibert (Chron. SS VI S. 324) 640, und wurde bald als Heiliger verehrt. Seine Leiche ruht in der St. Arnulfskirche in Metz. **G. Plitt † (Hauck).**

Arpakschad s. Völkertafel.

Arsenius. I. Vgl. AS Jul. Tom. 4, 605—31. Hier (617—631) die Vita des A. von Theodor von Studium. Danach der Lebensabriß bei W. Bright im Dchr B. 1, 1877, 172—174. MSG 66, 1615—18.

Der vornehme Römer A. wurde von Theodosius d. Gr. zum Erzieher seiner Söhne berufen. Vom Hofleben angeekelt, mit Arkadius zerfallen, zog er sich in die sketische Wüste zurück und starb, fast oder über 100 Jahre alt, gegen 450 in Troe (Troja) bei Memphis. Von ihm ist eine *Διδασκαλία καὶ παραίνεσις* erhalten, in der er seine Mönche ermahnt, nicht nur den äußeren, sondern vor allem den inneren Menschen zu kasteien, und eine Auslegung von Lc 10, 25 (*εἰς τὸν πειραστὴν νομικόν*, zuerst herausgegeben von A. Mai, Classici auctores 10, 1838, 553—557). Gedächtnistag der 8. Mai (griechische), der 19. Juli (lateinische Kirche).

II. Vgl. Funk im kath. Kirchenl. 1, 1882, Sp. 1447—50.

A. Patriarch von Konstantinopel, 1255—1267, bekannt durch den mannhaften Widerstand, den er dem Kaiser Michael Paläologus bei den am jungen Johannes

Laskaris verübten Grausamkeiten leistete. 1267 abgesetzt und auf eine Insel in der Propontis verbannt, starb er 1273. In seinem Testamente (MSG 140, 947—958) sprach er das Anathem über den Kaiser und seine Eideshelfer. Die Arsenianer, seine Anhänger, verharrten Jahrzehnte lang in unversöhnlichem Gegensatz und förmlichem Schisma gegen die Regierung und die von ihr bestellten Patriarchen, bis es dem Patriarchen Nipho (seit 1312) insbesondere durch die Konzession, daß der Leichnam des A. in der Sophienkirche beigesetzt wurde, gelang, den Widerstand zu brechen. Siehe über diese Vorgänge Pachymeres, de Mich. Palaeol. und de Andron. Palaeol.

Krüger.

Artachschaschta אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא oder אַרְתַּחְשַׁשְׂתְּא oder אַרְתַּחְשַׁסְתָּא, Name eines persischen Königs, des Artaxerxes I. Makrocheir (465—425) in den Büchern Nehemia und Esra. In den persischen Keilinschriften lautet der Name Artakhšathra d. i. gerechter oder erhabener Herrscher pehl. Artakhšatr neup. Ardešîr; daneben findet sich auf der in Venedig befindlichen, aus Ägypten stammenden Vase die Form Ardakhcašcā. Herodots Übersetzung (6, 98) *μέγας ἀρήϊος* erklärt sich daraus, daß er den Namen eben durch Artaxerxes wiedergiebt. Auch Esra 4, 7 ist Artaxerxes Makrocheir gemeint, nicht der Pseudo-Smerdis; ebenso Esra 7, 1. 11, wo man nach Joseph. Antt. 11, 5. 1 vielfach an Xerxes gedacht hat. Im 20. Jahre des Art., also im Jahre 44$^5/_4$, kam Nehemia, der Mundschenk des Königs, als Landpfleger nach Jerusalem. **Br. Lindner.**

Arzneikunst bei den Hebräern, s. Krankheiten und Heilkunde bei den Hebräern.

As, s. Reinigungen.

As, Münze, s. Geld.

Asa, König von Juda, 1 Kg 15, 9—24; 2 Chr 14—16. Vgl. die im 1. Bd S. 259 Z. 2—7 angeführten Schriften: Köhler, II, 2 S. 195—198, 315—326; Stade, I S. 355 f.; Kittel, II S. 212—214; Wellhausen, S. 49; Duncker, II S. 182—185; Meyer, I, S. 390.

Asa (in ältern Bibeln auch Assa geschrieben), אָסָא, *Ἀσά*, der Sohn und Nachfolger des Abia hat laut Angabe des Königsbuches 41 Jahre regiert, zwei Jahre noch mit Jerobeam von Israel, dann mit Nadab, Baesa, Ela, Simri, Omri und zuletzt ein par Jahre mit Ahab gleichzeitig, nach früherer Berechnung 955—914, nach Hommel 911 bis 871, nach Duncker 929—872, nach Kamphausen 917—877. — Er war, obgleich als seine Mutter 1 Kg 15, 10 Maacha, Tochter Absaloms, genannt wird, welche nach V. 2 die Mutter Abias war, wohl nicht ein Bruder von diesem, sondern sein Sohn, wie V. 8 ausdrücklich gesagt ist. Maacha wird die Mutter gleich der Großmutter wirklich geheißen haben, der Zusatz, „Tochter Absaloms“ aber auf versehentlicher Herübernahme aus V. 2 beruhen (vgl. Bd I S. 99, 39 ff.). Durch Asa begann eine nachher durch Josaphat fortgesetzte kräftige Gegenwirkung gegen das unter Rehabeam und Abiam in Juda in Schwang gekommene heidnische Unwesen. Er schritt so kräftig dagegen ein, daß er seiner eigenen Mutter den Rang als Königsmutter entzog, weil sie „der Aschera ein Scheusal gemacht hatte“ (1 Kg 15, 13). Dieß Scheusal muß eine aus Holz verfertigte Säule (vielleicht ein Phallus — Vulg.: simulacrum Priapi —) gewesen sein, denn es ward abgehauen und verbrannt. Jedenfalls hatte sich Maacha in anstößigster Weise an unzüchtigem Astartedienst beteiligt. Asa trieb auch die Kedeschen, gottesdienstlicher Unzucht sich widmende Männer (cinaedi), aus dem Lande. Um dieses vollständig vom Götzendienste zu reinigen, zerstörte er die Götzenbilder (1 Kg 15, 12), ja er schaffte wohl auch Gottesdienststätten, wo Götzendienst geübt ward, völlig ab (2 Chr 14, 2. 4), während er die dem Jahwedienst gewidmeten Höhen bestehn ließ (1 Kg 15, 14; 2 Chr 15, 17). Die Chronik erzählt auch, daß er auf Antrieb des Propheten Asarja ben Oded im 15. Jahre seiner Regierung das Volk zu einem feierlichen Gottesdienst entboten und es dabei auf frommen Jahwedienst verpflichtet habe (2 Chr 15). Unklar ist die Angabe (1 Kg 15, 15), daß Asa die Weihgeschenke seines Vaters nebst seinen eigenen in den Tempel gebracht habe, da zweifelhaft ist, wie man es deuten soll, daß Weihgeschenke Abias vorher wo anders gewesen waren als im Tempel.

Auch in weltlichen Dingen etwas zu leisten hat Asa sich Mühe gegeben. Das Königsbuch spricht davon, daß er Städte erbaut habe, und von seinen tapfern Thaten (1 Kg 15, 23, vgl. 16, 27; 22, 46), ohne jedoch näher darauf einzugehn. Ja, das was es über sein Verhalten in dem während seiner Regierung fortwährenden Kriege mit Israel (vgl. 1 Kg 15, 16) mitteilt, ist nichts weniger als rühmlich. Als nämlich Baesa durch Befestigung von Rama Jerusalem mit beständiger Gefahr bedrohte und seinen Verkehr nach Norden abschnitt, wußte der wohl schon vorher besiegte Asa sich nicht anders zu helfen als dadurch, daß er Benhadad von Damask durch Geschenke, die zum Teil dem Tempelschatz entnommen wurden, bestimmte, seinen Bund mit Baesa zu brechen (15, 19) und ins israelitische Land einzufallen. Als nun Benhadad da eine Stadt nach der andern eroberte, mußte Baesa die Unternehmung gegen Juda aufgeben und den Rückzug von Rama antreten, worauf Asa das dort zusammengebrachte Baumaterial wegholte und nun seinerseits Geba und Mizpa zum Schutze gegen Israel damit befestigte. Die Folge dieses Einfalles Benhads ins Gebiet Israels ist der jahrhundertelange Krieg zwischen diesem und den Aramäern gewesen, der beiden Teilen zum Unheil gereicht hat und schließlich mittelbar auch dem Reiche Juda selbst. Das Verfahren Asas war schimpflich und Gott nicht wohlgefällig. Die Chronik weiß auch zu berichten, daß ein Prophet Chanani den Asa darob hart getadelt habe, von diesem aber ins Stockhaus geworfen worden sei (2 Chr 16, 7 ff.). Diese Hauptbegebenheit im Kriege zwischen Asa und Baesa hätte nach 2 Chr 16, 1 im 36. Jahre Asas stattgefunden, was indes unmöglich ist, da in diesem Jahre Baesa längst nicht mehr lebte. Es liegt nahe anzunehmen, daß die Zahl 36 ein Schreibfehler statt 16 sei und daß ebenso in 15, 19 „bis zum 15. Jahre" gelesen werden müsse.

Die Chronik erzählt noch von einem andern Kriegsereignis zur Zeit Asas. Nach 2 Chr 14, 9 ff. vgl. V. 1 fiel im 11. Jahre Asas der Kuschite Zerach mit einem ungeheuern Heere in Juda ein, ward indes von Asa unter dem Beistande Jahwes völlig bis zur Aufreibung seiner Scharen geschlagen. Neuere (Wellhausen, Stade, Meyer) erklären diese Erzählung für ungeschichtlich hauptsächlich deshalb, weil das Königsbuch gar nichts davon wisse. Allein der Verfasser des Königsbuches hat doch von kriegerischen Erfolgen gewußt (s. oben Z. 2), und so mag dieser Kuschitenkampf zwar in Wirklichkeit nicht von solcher Bedeutung gewesen sein, wie es in der Chronik aussieht, aber daß er stattgefunden, Juda und seinem Könige zu stolzer Freude und besonderer Dankbarkeit gegen seinen Gott Ursache gegeben habe, das wird wohl die richtige Annahme sein. Ist es schon an sich unwahrscheinlich genug, daß die ganze Geschichte erfunden worden sei, etwa um die Frömmigkeit Asas durch einen großen kriegerischen Erfolg belohnen zu lassen, so sprechen namentlich die genauen Angaben über die Örtlichkeit des Kampfes in 2 Chr 14, 10 ff. dafür, daß der Chronist von einem Ereignis erzählt, das wirklich geschehen ist. Den Kuschiten Zerach sicher nachzuweisen ist allerdings noch nicht gelungen. Man hält meistens dafür, daß es der Ägypterkönig Osorkon, Nachfolger des Sisak (Schoschaek) von der 22. Dynastie sei, der vielleicht als Königssohn den Titel eines Prinzen von Kusch geführt habe, oder, was annehmbarer, deshalb, weil sein Heer aus Kuschitischen Kriegern bestanden habe, in der Chronik als Kuschite bezeichnet werde. Da indes die Gleichung der Namen Zerach und Osorkon bloß möglich ist und Zerach gar nicht als König bezeichnet wird, weder als König von Ägypten noch als König von Kusch, so ist er vielleicht eher für den Anführer eines immerhin sehr zahlreichen Schwarmes von Freibeutern zu halten, über deren Herkunft man keine genauere Nachricht mehr hatte. Winckler (Alttestamentliche Untersuchungen 1892, S. 160 ff.) schlägt vor, statt „Kuschit" zu lesen „Kaššit" und anzunehmen, daß es sich um eine „Razzia" von Kassiten-Chaldäern durch die Wüste nach dem Westen gehandelt habe.

In seinem Alter litt Asa an einem Fußübel (1 Kg 15, 23; 2 Chr. 16, 12), vielleicht Podagra. Er ist ein frommer, wohlwollender, nicht untüchtiger, aber rechter Größe entbehrender Fürst gewesen. **Wilhelm Lotz.**

Asarhaddon, s. Ninive und Babylon.

Aschera, s. Astarte.

Aschermittwoch (dies cineris et cilicii) heißt der erste Tag der 40tägigen (Quadragesimal-) Fasten vor Ostern, für welche den Gläubigen im christlichen Altertum bereits das Beispiel des Moses (Ex 24, 18) und Elias (1 Kg 19, 8) und vor allem das

40tägige Fasten des Herrn in der Wüste maßgebend geworden war. Die griechische Kirche, welche (im Gegensatz zu der römischen) den Sonnabend als Fasttag nicht kennt, bestimmte, um 40 wirkliche Fasttage vor Ostern zu haben, unseren Sexagesimä-Sonntag bereits als Sonntag der Fleischenthaltung (*Κυριακὴ τῆς Ἀπόκρεω*), gestattete aber für diese Woche noch den Genuß von Milch, Butter, Käse und Eiern (daher der Name Butterwoche, während welcher man mit Ausnahme des Fleisches auch die weltlichen Ergötzlichkeiten, Sang und Klang, Spiel und Tanz noch einmal genießen darf, ehe man auf lange Zeit sie entbehren muß). Darauf folgt der Sonntag der Käsewoche (*Κυριακὴ τῆς Τυρινῆς*), so genannt, weil von da an nicht mehr Butter, sondern nur noch Käse gestattet ist (unser Quinquagesimä- oder Estomihi-Sonntag). Und mit dem darauffolgenden Sonntag der Rechtgläubigkeit (*Κυριακὴ τῆς Ὀρθοδοξίας*), unserem ersten Fastensonntag (Invocavit), beginnt die eigentliche strengste Fastenzeit. Der römischen Kirche, die in dieser Hinsicht weit milder war, kam es nur auf die Zahl der 40 Tage an, und demgemäß wurden von den 42 Tagen, die zwischen dem Sonntag Estomihi und dem Ostertag liegen, noch die beiden ersten Tage der Woche, Montag und Dienstag, dem Fleischgenuß und der weltlichen Lust freigegeben, und der folgende Tag (Mittwoch) erst, als der 40. vor Ostern, für den Beginn der eigentlichen Fastenzeit (caput jejunii) festgestellt. Der Name „Aschermittwoch" aber soll nicht nur im allgemeinen an jenes Bußethun „in Sack und Asche" erinnern, davon die Propheten des AT. reden, sondern ganz speziell auf einen der römischen Kirche eigentümlichen Ritus hindeuten. Nachdem nämlich die am Palmsonntage des vorhergehenden Jahres in der Kirche geweihten Palmen (oder andere Zweige) zu Asche verbrannt worden sind, wird diese vor Beginn der Messe in einem Gefäß auf den Altar gestellt. Der Priester, angethan mit einem violetten Pluviale (Farbe der Kirchentrauer), betet, Gott möge seine Engel senden, um diese Asche zu heiligen, damit sie werde ein remedium salubre für alle Bußfertigen. Darauf folgt das, den Zweck der Einäscherung noch bestimmter bezeichnende Gebet: Deus, qui non mortem, sed poenitentiam desideras peccatorum, fragilitatem conditionis humanae benignissime respice, et hos cineres, quos causa proferendae humilitatis atque promerendae veniae capitibus nostris imponi decernimus, bene † dicere pro tua benignitate dignare, ut qui nos cinerem esse et ob pravitatis nostrae demeritum in pulverem reversuros cognoscimus, peccatorum omnium veniam et praemia poenitentibus promissa misericorditer consequi mereamur, per Christum Dom. nostr. Amen. Hierauf folgt ein dreimaliges Besprengen der Asche mit Weihwasser, und dreimaliges Beräuchern mit dem Rauchfaß. Alsdann streut der celebrierende Priester niederknieend zuerst sich selbst schweigend Asche auf das Haupt, den nachher am Altar erscheinenden und niederknieenden Laien aber mit den Worten: Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris. Übrigens wird bei letzteren gewöhnlich nur die Stirn mit einem Aschenkreuz bezeichnet; in den Kirchen von Paris geschieht dies nicht mit dem Finger, sondern mit einem kleinen Pinsel. Bei der auf die Einäscherung folgenden Messe ist als Epistellektion Joel 2, 12—19, als Evangelium Mt 6, 16—21 verordnet. Seit wann die Einäscherung, die vormals nur den zur Kirchenbuße Verurteilten vorgeschrieben war, die beim Beginn der österlichen Fasten im härenen Bußgewand und das Haupt mit Asche bestreut, in der Kirche erscheinen mußten, zur allgemeinen und alle Gläubigen umfassenden Praxis geworden, läßt sich nicht genau angeben. Jedenfalls aber verordnete schon im J. 1091 die Synode zu Benevent: c. 4 Nullus omnino laicus post diem cineris et cilicii, qui caput jejunii dicitur, carnibus vesci audeat. Omnes tam clerici quam laici, tam viri quam mulieres, die illo cinerem supra capita sua accipiant (Mansi 20. Bd S. 738). Innerhalb der protestantischen Kirche ist es vielfach Sitte, daß die „Fastenpredigten" am Aschermittwoch beginnen. Eine kirchliche Feier des Tages selbst aber findet sich nur in der englisch-bischöflichen Kirche, die für den Ash-Wednes-Day folgende Kollekte verordnet: „Allmächtiger, ewiger Gott, der du nichts hassest, was du gemacht, und die Sünden vergiebst allen, die da bußfertig sind; schaffe und wirke in uns neue und zerknirschte Herzen, daß wir, indem wir unsere Sünden aufrichtig beklagen und unser Elend anerkennen, vollkommenen Erlaß und Vergebung erlangen mögen durch Jesum Christum, unsern Herrn. Amen." Die Bibellektionen sind dieselben wie in der römischen Kirche: Joel 2, 12 ff. und Mt 6, 16 ff. Die Liturgie der Irvingianer ordnet für Aschermittwoch und die folgenden Tage bis Ostern folgende zwei Kollekten an: (Am Morgen) „Allmächtiger Gott, gieb, daß wir uns auf solche Art von irdischen Genüssen enthalten, daß wir zugleich vor allem Ein-

fluß der Sünde bewahrt bleiben mögen, durch Jes. Chr." (Am Abend) „Verleihe, o Herr, daß wir im Fasten mit deiner Gnade gesättigt und in der Enthaltsamkeit gegen alle Feinde gestärkt werden mögen durch Jesum Chr., unsern Herrn. Amen."

H. A.

Aschheim, Synode 755 oder 756. — MG Leg. III S. 457; Hefele, Conc.-Gesch. 3. Bd 2. Aufl. Freib. 1877, S. 597; Ölsner, Jahrbb. des fränk. Reichs unter König Pippin, Lpz. 1871, S. 296; Riezler, Geschichte Baierns 1. Bd Gotha 1878, S. 158; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 2. Bd Leipz. 1890, S. 399.

Aschheim ist ein bairisches Dorf, ungefähr zwei Stunden östlich von München. Die Kirche daselbst wird schon im siebenten Jahrhundert erwähnt (s. vita Emmer. 23 Anal. Boll. 8. Bd S. 237); als villa publica, d. h. als Herzogshof, wird es in dem Synodalprotokoll des achten Jahrhunderts bezeichnet. Das Jahr der Synode ist nicht überliefert; da Tassilo als Fürst angeredet, aber als aetate tenerulus charakterisiert wird, und da die Beschlüsse durch die der fränkischen Synode zu Verneuil (11. Juli 755) beeinflußt sind, so muß sie in der zweiten Hälfte des Jahres 755 oder im J. 756 stattgefunden haben. Ihr Zweck war Ordnung in den kirchlichen Verhältnissen zu schaffen (c. 2: Sicherheit der Kirchen und c. 4: des Kirchenvermögens, c. 5: Leistung der Zehntpflicht, c. 13: Anerkennung des kanon. Eherechts) und die Ansprüche des Episkopats zur Anerkennung zu bringen, (c. 3: Macht über das Kirchenvermögen, c. 6: Unterordnung der Priester, c. 8 u. 9: der Mönche und Nonnen, c. 14 u. 15: geistliche Aufsicht über das Gericht).

Hauck.

Asima (אֲשִׁימָא). — Winer, A. Asima, RW. 1847; M. A. Levy, Phönizische Studien I, 1856, S. 27—32; Merx, A. Asima in Schenkels BL. I, 1869; P Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 398 f.; Schrader, A. Asima in Riehms HW. I, 2. A. 1893.

Asima wurde nach 2 Kg 17, 30 als Gottheit verehrt von den durch die Assyrer nach Samarien verpflanzten Hamatensern, d. i. Bewohnern des von den Assyrern eroberten (2 Kg 19, 13) Reiches Hamat mit der gleichnamigen Hauptstadt (später Epiphania) am Orontes nördlich vom Antilibanus. Es ist also in diesem Namen eine aramäische Gottheit zu suchen, wofür auch die Endung desselben spricht. Die LXX geben ihn wieder mit *ἡ Ἀσιμάθ* (Lc *Ασεναθ*) als Femininum wie die meisten 2 Kg 17, 30 f. aufgezählten Gottesnamen, wahrscheinlich, da die v. 31 genannten Gottheiten *Ἀδραμέλεχ* und *Ἀνημελέχ* maskulinisch behandelt werden, weil sie die anderen wirklich für weiblich hielten, möglicherweise auch mit Ergänzung entweder von *εἰκών* (vgl. *ἐποίησαν*) oder von *αἰσχύνη* wie in *ἡ Βάαλ*, s. A. Astarte.

Über die Gottheit Asima wissen wir bis jetzt gar nichts. Die Angaben der Rabbinen, wonach Asima in einem Bock oder Affen verehrt worden sein soll, haben keinerlei Wert, wie alle ihre Fabeleien über die von den Kolonisten in Samarien eingeführten Kulte (s. darüber: Selden, De dîs Syris [1. A. 1617] II, 9 und dazu die Additamenta Beyers in d. Ausg. von 1680). Da wir außer der angeführten Stelle keine Nachricht über eine Gottheit Asima besitzen, entbehren alle versuchten Etymologien (s. Gesenius, Thesaur. s. v.) des Anhalts; auch die Kombination mit dem phönizischen Gott Esmun (so Levy, s. über Esmun: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 275 ff.) ist willkürlich. In der Inschrift Eschmunazars von Sidon (Z. 17), wo Levy den Gottesnamen אשם las, ist, da der folgende Buchstabe fehlt, ohne Frage zu ergänzen אשמן, Esmun, s. Corp. Inscript. Semitic. I, 1, S. 9 ff. Auch באשמם als Ortsname (Levy, Stud. II, 1857, S. 61) und אשם als menschlicher Eigenname (ebend. S. 84) in neupunischen Inschriften helfen kaum zur Erklärung der Gottheit Asima. Wohl aber ist möglich, daß in dem Namen eines Flusses bei Tyrus in der Tosiphta אשמייא Aschmija oder Asmija (= Qasimije, Litani?) nach Analogie anderer phönizischer Flußnamen ein Gottesname steckt, also wohl אשם (Levy, Stud. I, 30 f.).

Wolf Baudissin.

Asinarii, ursprünglich Spottname der Juden, weil man ihnen nachsagte, sie verehrten einen Esel, Joseph. contra Apion. II, 7 S. 230 f. (ed. Richter) vgl. Tac. hist. V, 4, dann auf die Christen übertragen, denen man dasselbe vorwarf, s. Tertull. adv. nation. I, 11 und apol. 16. Es ist nicht unmöglich, daß die Juden die ersten waren, welche den Schimpf, der ihnen angethan wurde, auf die Christen warfen. Ter-

tullian erzählt ad nat. I, 14 und Apolog. 16, daß ein ehemaliger Jude in Karthago, ein heftiger Christenfeind, ein Gemälde ausstellte mit der Überschrift: DEUS CHRISTIANORUM *ΟΝΟΚΟΙΗΤΗΣ*, auf welchem Gemälde dieser Gott mit Eselsohren, einem Hufe an dem einen Fuße, einem Buche in der Hand und mit einer Toga bekleidet, abgebildet gewesen sei. Verschieden von dieser Beschreibung ist eine Gemme in dem Werke: Gemmae antiq. sculptae a. P. Stephanonio illustratae. Venet. 1646. Tab. 30, darnach bei Münter, die Christin im heidnischen Hause, Kopenh. 1828 S. 18 und bei Kraus, RE der chr. Altertümer 2. Bd Freiburg 1886 S. 775. Auf dieser Gemme ist ein aufrechtstehender Esel, dessen vier mit Hufen versehene Füße unter der Toga sichtbar sind, abgebildet. Die zwei Figuren vor dem Esel, die eine stehend, die andere sitzend, haben nicht die Stellung des Betens, und der Esel soll eher einen Redner oder Lehrer vorstellen, als einen Gott. Irgend welche Hindeutung auf die Christen fehlt. Übrigens ist die Echtheit der Gemme sehr zweifelhaft.

Stärker ist der Schimpf, der den Christen angethan wurde durch das Spottkruzifix, das im Jahr 1856 vom Jesuiten Garrucci aufgefunden und von demselben Gelehrten zuerst in der Civilta catholica 1856, IV S. 531, veröffentlicht wurde; von neuem abgedruckt unter dem Titel: Il Crocifisso graffito in casa dei Cesari, Rom 1857; vgl. Garruccis Storia del arte cristiana 6. Bd Prato 1880 S. 135; Becker, Das Spottkruzifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts, Breslau 1866 und F. X. Kraus, Das Spottkruzifix vom Palatin und ein neuentdecktes Graffito, Freiburg 1872. Es wurde aufgefunden in einem Gebäude am Südabhange des Palatin, das vielleicht das Pädagogium für kaiserliche Pagen war. Dann hat man in ihm eine Kritzelei zu erkennen, gemacht durch die müßigen Hände eines Pagen, der seine christlichen Kommilitonen verspotten wollte. Was im Bilde am meisten hervorragt ist eine männliche Figur mit einem Eselskopfe; sie hängt nicht eigentlich am Kreuz, denn die Füße stehen auf einem Brette, aber die Arme sind ausgestreckt und an den Querbalken des T-förmigen Kreuzes befestigt. Zur Linken des Kreuzes steht eine kleinere Figur, die mit der einen Hand das Zeichen der Adoration macht, indem sie dem Gekreuzigten eine Kußhand zuwirft nach antik heidnischer Sitte (s. Minuc. Felix, Octav. 2). Darunter die Inschrift *ΑΛΕΞΑΜΕΝΟC CΕΒΕΤΕ* (i. q. *σεβεται*) *ΘΕΟΝ*. Im Jahre 1870 entdeckte Visconti ein zweites Graffito in demselben Gebäude mit den Worten *ΑΛΕΞΑΜΕΝΟC* FIDELIS (s. Kraus a. a. O. Fig. 4). Wahrscheinlich gehören diese Denkmäler dem Anfang des dritten Jahrhunderts an. Daß sich damals unter den kaiserlichen Pagen ein Christ befand, hat nichts Unwahrscheinliches; vgl. Tertull. apol. 37: Hesterni sumus et vestra omnia implevimus: urbes . . palatium, und die Inschrift auf Prosenes v. J. 217 bei de Rossi, Inscr. christ. urb. Romae 1. Bd Rom 1857 S. 9 f. **Herzog † (Hauck).**

Askese. — Die historische Litteratur ist im Verlauf des A. angeführt, s. bes. Zöckler, Kritische Geschichte der Askese, 1863; Mayer, Die christl. Askese, ihr Wesen und ihre histor. Entfaltung, 1894. Zum letzten Abschnitt vgl. bes. die eingehende Darstellung von Reinhard im 4. u. 5. Bd s. Systems d. christl. Moral (Wittenb. 1810. 1815), ferner Ritsch, Praxis mortificationis carnis, Gotha u. Leipzig 1725; Kist. Christl. Ascetik, 2 Tle, Wesel 1827/8; Rothe, Theol. Ethik III[2], S. 330 f., 455 ff.; Dorner, Syst. d. chr. Sittenlehre, S. 371 ff.; Martensen, Die chr. Ethik II, 1[3], 485 ff.; Harleß, Christl. Ethik[6] S. 439 ff.; Vilmar, Theol. Moral II, 203 ff., 231 ff.; v. Öttingen, Christl. Sittenlehre S. 626 ff.; Frank, Syst. d. chr. Sittlichkeit I, 313 ff. II, 289 f.; H. Schultz, Grundriß der ev. Ethik 1891, S. 40 f.; Luthardt, Kompendium der Theol. Ethik 1896, S. 230 ff.

Das Wort *ἄσκησις* (*ἀσκεῖν*, *ἀσκήτης*) bedeutet die Übung, zumal die des Athleten. In der philosophischen Sprache bezeichnet es dann das Studium (z. B. Philo de contempl. § 3) oder die sittliche Übung und Zucht (Aet. placit. philos. I prooem. 2. Galen. hist. phil. 5 bei Diels Doxographi graec. p. 273. 603. Philo de Abr. § 11, de Joseph. 1 in. Leg. allegor. III, 6. Epiktet diss. III, 12 *περὶ ἀσκήσεως*. Zeno b. Diog. Laert. VIII, 8, 8). In diesem letzteren Sinn ist das Wort durch die Kirchenväter in den christlichen Sprachschatz eingeführt worden. Vgl. Stephan. Thesaur. I 2179 ff. Suicer. Thesaur. I[3], 547. Deyling, Observat. sacrae III, 441 ff. Die Noten zu Eus. h. e. II, 17 Not. 3. VII, 32, Not. 47 in Heinichens Ausg. Hatch, Griechentum u. Christentum, deutsche Übers. S. 108 f.

1. Um den Begriff der Askese zu gewinnen, bedarf es zunächst einer Übersicht über die geschichtlichen Formen der Askese. In den meisten Religionen der natürlichen Mensch-

heit wird die Askese in irgend einer Form vorgeschrieben. Dieses hängt zusammen mit dem Dualismus, welcher jenen eigen zu sein pflegt. Indem nämlich das Sinnliche und Einzelne als widergöttlich und sündig angesehen wird, ist die Zerstörung und Eindämmung desselben Pflicht (z. B. Menschenopfer, Kastration, Beschneidung, Tätowierung, Fasten, Geißelungen, Büßertum 2c.). Vgl. v. Eckstein, Geschichtliches über die Askesis 1862; Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I, 104 ff. 111. 130. 168. 418 ff. II, 108. 118. 142. Am deutlichsten tritt der Dualismus auf der Stufe des philosophischen Verständnisses der Religion heraus, daher macht sich auf dieser auch die asketische Form der Ethik geltend (Buddhisten, Pythagoräer, Stoiker, Neuplatoniker, s. z. B. Epiktet diss. III, 12. 22; II, 18; IV, 5, 14, enchir. 47; dazu Simplic.; Porphyr. de abstinent. Seneca de ira II, 13). Dagegen hat das AT. nur sehr wenige Ansätze zu einer äußeren Askese. Alle Selbstverstümmelung ist verboten (Le 19, 28; Dt 14, 1 f. 23, 2 f.), und das Fasten ist — außer am großen Versöhntag (Le 16, 29; 23, 27) — in den freien Willen der Gläubigen gestellt (z. B. 1 Sa 7, 6; 2 Sa 12, 16. 22 f.; Da 9, 3; Esr 8, 23; Jon 3, 5. 7; Jer 36, 9; Ps 35, 13; Joel 2, 12). Das Fasten fängt an innerlich gefaßt zu werden, wie der Ausdruck עִנָּה נֶפֶשׁ zeigt (z. B. Le 16, 31; 23, 27. 32; Nu 29, 7). Dagegen hat sich die Verflachung der Religion in dem späteren Judentum vor allem in Veräußerlichung der Fastenaskese gezeigt, wie sowohl der Pharisäismus (s. To 3, 12; 12, 8 f.; vgl. Mt 6, 16; 9, 14; Lc 18, 12; Da 10, 3; dazu den Mischnatrakt. Ta'anith), als das von hellenischer Philosophie tingierte Judentum Philos und der Essäer zeigt. Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II², 393 ff. 881 f.

2. Das Christentum fand bei seinem Eintritt in die Welt sowohl die jüdische Fastenaskese als die dualistisch asketische Stimmung der Philosophie vor. Es hat sich zunächst von beiden freigehalten. Denn mag immerhin das Fasten von dem Herrn und seinen Aposteln geübt worden sein (Mt 4, 2; AG 13, 2; 14, 23; 18, 18; 21, 24; 27, 9; 2 Ko 11, 27), so ist es nicht als verdienstlich oder gesetzlich geboten aufgefaßt worden, und ist andererseits — gemäß der alttestamentl. Sitte — eigentlich nur als ein Mittel der Steigerung der Gebetsstimmung verstanden worden (Da 9, 3; Est 4, 16; To 3, 12; Lc 2, 37; AG 10, 30; 13, 2; 14, 23; Mt 17, 21 ist sicher unecht, ebenso Mc 9, 29 *καὶ νηστείᾳ*). Die sittliche Aufmerksamkeit auf sich und der Verzicht auf die Welt wird in dem NT. in anderen Formen eingeschärft. Wer Jesu nachfolgt, muß bereit sein alles aufzugeben (Mt 17, 27; 19, 21; 8, 21; Mc 10, 28; Lc 9, 57 ff.), Leiden und Kreuz erwarten ihn (Mt 10, 38 f.; 16, 24 f.; Mc 8, 34; 10, 39; Lc 14, 27). In dieser Lage gilt die oft wiederholte Forderung der Wachsamkeit, Nüchternheit und Gebetsbereitschaft (Mt 24, 42; 25, 13; Mc 13, 37 vgl. 14, 37 u. Mt 26, 41). Im Gegensatz zu der oberflächlichen Moral des Pharisäismus hat der Herr an die Stelle der Forderung der That die der rechten Gesinnung gesetzt (z. B. Mt 5—7). Wenn in diesem Zusammenhang die Forderung, sein Fasten gesalbt und gewaschen zu begehen (Mt 6, 17 f.) erhoben wird, so ist die Absicht nicht sowohl eine asketische Ordnung herzustellen, als den moralischen Gedanken zu veranschaulichen, daß man Entsagung üben müsse, ohne auf den Ersatz durch das Lob der Menschen zu rechnen. Ebensowenig ist ersteres natürlich Mt 9, 15 der Fall. Und die Worte Mt 5, 29 f. wollen ebenfalls kein asketisches Gesetz sein, sondern den Gedanken eindrücklich machen, daß auch der notwendigste und wertvollste Besitz entschlossen fortzuwerfen ist, falls er zur Unkeuschheit führen sollte. Und wenn der Herr Mt 19, 12 von einem dreifachen Eunuchentum redet, so ist zu beachten, daß an keine gesetzliche Forderung, sondern an eine auf einen höheren Zweck frei bezogene Handlungsweise gedacht wird mit den Worten: *οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Nicht ein besonderes asketisches Gesetz hat Jesus gegeben — denn aus dem Herzen kommen die argen Gedanken (Mt 15, 19) — sondern er hat seinen Jüngern eingeschärft in seiner Nachfolge alles hintanzusetzen, zu jedem Leiden bereit zu sein, ferner alles sittlich Gefährliche aufzugeben und um des Reiches willen bereit zu sein auf die natürlichen Güter Verzicht zu leisten.

In denselben Gedankenbahnen begegnen wir den Aposteln. Wer in Christo ist, muß sein Fleisch kreuzigen (Ga 5, 24), selbstverleugnende Liebe üben (1 Ko 11, 1), den Gehorsam gegen Gott bewahren (Phi 2, 4 ff.) u. s. w. Dieses geschieht im sittlichen Kampf (Rö 7, 23; 13, 14; Ga 5, 17; 1 Ti 6, 12; Eph 6, 12 ff. Kol 3, 5 ff. u. s. w.). In diesem Kampf handelt es sich darum, des alten Menschen Herr zu werden, nachdem man ihn prinziell abgelegt hat. Aber nicht nur darum, sondern auch um die rechte Seelendiät, wie sie auf leiblichem Gebiet der Wettläufer anwendet (1 Ko 9, 25: *πάντα*

ἐγκρατεύεται), um ein Herrwerden über den eigenen Leib (ib. 27: *μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ*), um die Stetigkeit des Strebens (Phi 3, 12 ff.), um die Geduld und das Ausharren im Leiden (Hbr 12, 1—13; 1 Pt 2, 21 ff.). Damit sind die eigentlichen Motive einer evangelischen Askese bezeichnet. Ihre Aufgabe ist: *γύμναζε σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν*, aber die *σωματικὴ γυμνασία* ist *πρὸς ὀλίγον ὠφέλιμος*, auf die *εὐσέβεια* kommt es an (1 Ti 4, 7. 8). Dazu *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν* (1 Ti 4, 4) und die Anerkennung des natürlichen Standpunktes: *οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν* (Eph 5, 29). — Dazu werden die Forderungen der Wachsamkeit in Verbindung mit Nüchternheit, Gebet, Männlichkeit ausgesprochen (AG 20, 31; 1 Ko 16, 13; 2 Ko 6, 5; 11, 27; 1 Th 5, 6. 8; Eph 6, 18; Kol 4, 2; 1 Pt 5, 8; 1, 13; 2 Pt 3, 11 f. Apk 3, 3; 16, 15, vgl. 1 Th 5, 17). Als Mittel der Heilsbewahrung angesichts der drohenden Anfechtungen und der Nähe des Endes kommen sie in Betracht. Hierher gehören auch die schon früher erwähnten Stellen über das Fasten, sowie die Mahnung zur *ἐγκράτεια* (Ga 5, 23; 1 Ko 9, 25; 2 Pt 1, 6; Tit 1, 8) und die Aufforderung für äußeren Schmuck den inneren zu wählen (1 Pt 3, 3; 1 Ti 2, 9), endlich die Bemerkungen des Paulus über die Vorzüge des ehelosen Lebens (1 Ko 7, 8. 25—40) oder die zeitweilige Enthaltung vom ehelichen Verkehr (1 Ko 7, 5). Allein mit keiner dieser Forderungen ist eine unfreie gemeingültige Askese eingeführt. Das zeigen einerseits solche Erörterungen, die jede Gesetzlichkeit des sittlichen Lebens und alle falsche *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* und *ἀφειδία σώματος*, die Geringschätzung der Ehe ꝛc. verwerfen (Ga 2, 12 ff.; Kol 2, 16 ff. 23; 1 Ti 4, 3), andererseits das Merkmal der Freiwilligkeit und die zeitgeschichtliche Begründung, welche Paulus in jene Bemerkungen über den ehelichen Stand hineingeflochten hat (1 Ko 7, 4—6. 11. 26. 31). Kaum eigentlich gemeint ist Apk 14, 4. — Das NT. hat demnach keine asketische Gesetzgebung aufgestellt, sondern bietet Mahnungen dar, wie der Christ in dem sittlichen Kampf das „Fleisch“ zu überwinden, wie er den Leib und alle Güter seinen Zwecken dienstbar zu machen, wie er in Anfechtungen auszuharren und sich zu bewähren hat. Damit ist das Material zur Bestimmung des Begriffes der Askese gewonnen, aber auch die Erkenntnis, daß die Askese in jedem Zeitalter der Geschichte aus den praktischen Verhältnissen ihre besonderen Formen empfangen wird. Man kann durchaus evangelisch handeln, ohne wie die Urgemeinde das Gebet mit äußeren Fasten zu verknüpfen, oder ohne wie Paulus die Ehelosigkeit anzuraten, wenn man nur an dem Ernst des jede Aufopferung und alle Kräfte erheischenden sittlichen Kampfes festhält.

3. Man pflegt das altkatholische und schon das nachapostolische Zeitalter der Kirche durch die Formel „Hellenisierung des Evangeliums“ zu charakterisieren. Diese Formel, welcher ein Wahrheitsmoment zu Grunde liegt, ist nun aber nicht auf die „Lehre“ zu beschränken, sondern in noch höherem Maß an der Geschichte des christlichen Lebens zu erproben. Von hier aus begreift sich das Hervortreten des „Moralismus“ in der ältesten Kirchengeschichte. Derselbe hat auch eine Umbildung des Begriffes Askese bewirkt, oder hat diesen so geprägt, wie er im Mittelalter üblich war und es in der katholischen Frömmigkeit noch heute ist. Im folgenden einige Nachweisungen über die Geschichte der Askese. Schon sehr früh begegnen uns bestimmte Fastentage (Didache 8, 1; Hermas Sim. V, 1; 3, 7; vgl. Tert. de iei. 1. 10. 13, de orat. 19), feste Gebetsstunden (Did. 8, 3; Aristid. Apol. 15, 10 vgl. Clem. Strom. II, 23 p. 506. VII, 7 p. 856. Paed. II, 9 in. 10 p. 228. Cypr. de orat. 34 f. Constit. ap. VIII, 34. VII. 47 ff.), Askese der Nahrung (Heges. bei Eus. h. e. II, 23, 5. Acta Thecl. 5. 11. 16 cf. 42), Enthaltung von der Ehe bezw. der 2. Ehe (Ignat. ad Polyc. 5, 2. Hermas Vis. II, 2, 3. Mand. 4, 1, 8. 2 Clem. 12, 5. Justin. Ap. I, 15. 29. Athenag. Suppl. 33. Tertull. ad ux. I, 6. de cult. fem. II, 9 etc. Acta Joan. p. 227. 247 f. ed. Zahn, anders ist Aristid. Apol. 15, 6 auszulegen), dazu die Sehnsucht aus der Welt zu gehen (Ignat. ad Rom. 6, 2; 5, 3; 2, 2), weltflüchtiger Sinn (z. B. Cels. bei Orig. c. Cels. Tertull. de fuga in persecut. Orig. exhort. ad mart. vgl. Barnab. 4, 10: *μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε*). Diese Anschauung hat sich nur gesteigert und gefestigt gegenüber dem gnostischen, marcionitischen, judenchristlichen und montanistischen Rigorismus (vgl. Iren. adv. haer. I, 24, 2 cf. 6, 4 fin. I, 28, 1. III, 28, 8; 15, 2. Hippolyt Refut. V, 9 p. 170. Tert. adv. Marc. I, 29. Die Clementinen mit ihren asketischen Grundsätzen, der ursprüngliche Montanismus. Eus. h. e. V, 28, 2, Tertull. montanistische Schriften, vgl. Stellen bei Seeberg, Dogmengesch. I, S. 54. 67 f.). Noch als Katholiker schrieb Tertullian: nos vero ieiuniis aridi et omni continentia expressi, ab omni vitae fruge dilati in sacco et cinere vo-

lutantes invidia caelum tundimus, deum tangimus (Apol. 40). Dazu: per continentiam negotiaberis magnam substantiam sanctitatis (de exh. cast. 10). Das Ideal ist dadurch bezeichnet. Zu derselben Zeit schrieb Clemens v. Alexandrien seine Schrift περὶ ἐγκρατείας (s. Paedag. II, 10). Ein asketischer Zug — freilich nicht ohne sehr aufgeklärte Begründung — geht auch durch des letzteren Erörterungen über Nahrung, geschlechtliches Leben, Kleidung *c.* (Paedag. II, 1. 10. III, 2 f. 7. 11 f.) mit dem Ideal der Apathie (Strom. IV, 22 p. 625 Potter, III. 7 p. 537. VII, 12 p. 874). Μάθησις und ἄσκησις machen sein Christentum aus (Strom. VI, 12 p. 788 cf. I, 1 p. 318). Wie stark dieser Zug in der Kirche war, zeigt die Spottbezeichnung θεατρικοὶ ἀσκῆται (Isidor b. Clem. Strom. III, 1, 1), aber ebenso die Klage des Irenäus über Christen, welche nackt und barfuß sich in die Wildnis zurückziehen oder auch wegen sittlicher Bedenken aus der Kirche ausscheiden (Iren. adv. haer. IV, 30, 3. III, 11, 9. IV, 33, 7; 26, 2 vgl. dazu Hippolyt Danielcomm. ed. Bratke p. 15 sq.), vor allem aber die Lebensgeschichte des Origenes (s. Eus. h. e. VI, 3, 9—12: Fasten, Nachtarbeit, Armut, Ertragen von Kälte und Blöße, Enthaltung von Wein, bloße Füße, Selbstentmannung, Lust am Martyrium. Eus. VI, 2 und Orig. Exhort. ad martyr.). Dazu kommt seine Verherrlichung der Virginität (c. Cels. VII, 48. I, 26. VIII, 55), das Lob der Weltflucht (in Lev. XI, 1), des Fastens (ib. X), des Martyriums. Indem diese Anschauung zur herrschenden wurde (vgl. Cyprian de habit. virginum; de orat. domin. 32 f. *c.*, andererseits Methodius conviv. VII, 3. VIII, 1: παρθεία ἡ παρθενία, Cyrill. Hieros. Cat. 16, 19; 15, 24; 12, 34 vgl. Seeberg, Dogmengesch. I, 155. 153 f. 149), das Verhältnis der Kirche zur Welt andererseits ein immer engeres wurde, versteht sich das Entstehen des Mönchtums als eines Asketenstandes (s. schon den Asketenverein des Hierakas b. Epiphan. haer. 67, 1. 3). Wenn Jungfräulichkeit, strenges Fasten, das Kasteien des Leibes, Armut, Schmerzertragen die höchsten sittlichen Pflichten waren, so sollte das mönchische Leben aufgehen in der Erfüllung dieser Pflichten. Das Mönchtum hat die Askese potenziert, indem sie zum Beruf erhoben wurde und indem sie den Ersatz für die verdienstlichste aller Leistungen, das Martyrium, herzustellen hatte. Hierdurch aber trat der hellenisierende Einschlag dieses Gedankens klar hervor. Gerade so wie von Plotin berichtet ist, er schien sich zu schämen, daß er einen Leib hatte (Porph. vit. Plot. 1), heißt es von dem heil. Antonius, er habe jedes leibliche Bedürfnis als eine Schande empfunden (Athanas. vit. Anton. 45). Dem entsprechend gestaltete sich das Wüten wider die Sinnlichkeit (Fasten, Geißeln, Armut, Schweigen, Eremitentum, Stylitentum *c.*), welches Nachfolge Christi sein und den Weg bilden sollte zur Vereinigung der bloßen Seele mit Christo dem Bräutigam (Makar. hom. 12, 15; 15, 1 [der edle König und das arme Mädchen]. 47; 27, 1; s. schon Origen. c. Cels. VI, 68; exh. ad martyr. 37. Dazu Basil. in den asket. Reden MSG. 31 vgl. Kranich, Die Asketik in ihrer dogmat. Grundlage bei Basil. d. Gr., Paderborn 1896, S. 56 ff. 72 ff.). Im einzelnen verweise ich auf die längere Regel des Basilius bes. quaest. 8. 16. 19. Aphraat. hom. 18. 3. 16; die vita Antonii, die Gedächtnisreden des Gregor v. Nyssa, Hieronymus ep. 22 (ad Eustochium). Palladius, historia Lausiaca (MSG 34), Rufinus, hist. monachorum (MSL 21), Theodoret, hist. religiosa. Joh. Moschus, Pratum spirituale (MSG 87) Sulpic. Sever., Vita Martini u. Dialogi. Cassian., Collationes patrum und de institutis coenobiorum. Gregor. Magn., Dialogi u. s. w. Vitae patrum ed. Rosweyd 1628. Assemani, Acta sanctorum martyrum oriental. et occid., Rom 1748, sowie die Acta sanctorum der Bollandisten.

4. Diese asketischen Formen hat das Mittelalter aus der alten Kirche überkommen. Unsere Darstellung widerspricht der Meinung Zöcklers (Krit. Geschichte der Askese, 1863, S. 427 f.), daß die altkatholische Kirche „das evangelisch freie Wandeln im Geist und den Gehorsam gegen gewisse gesetzlich geregelte Grundsätze, die zur Kreuzigung des alten Menschen und zur Heiligung des Herzens dienen sollen“ kombiniert habe. Die falsche gesetzliche Auffassung der Asketik wurzelt vielmehr im Gesetztum und dem unüberwundenen ethischen Dualismus der altkatholischen Kirche. Deshalb hat es für diese Darstellung auch kein Interesse die Geschichte der Askese durch das MA. zu verfolgen. Es wird genügen, die wichtigsten Formen namhaft zu machen, wobei ich nachdrücklich auf die reichhaltige Materialsammlung in Zöcklers Monographie verweisen möchte. Für die historische Betrachtung kommen hiebei folgende Gesichtspunkte in Betracht: 1. die Systematisierung, Generalisierung resp. Abstumpfung der asketischen Formen in den Klöstern, 2. die Übertragung derselben auf die Laienwelt durch das Bußinstitut (satisfactio operum), sowie durch die Reformideen (bes. Cluny und der hl. Franz), 3. die Unterstellung des aske-

tischen Lebens und seiner Leistungen unter den Gesichtspunkt des meritum (s. schon Tertullian, Wirth, Der Verdienstbegr. b. Tert. 1892), 4. die Monachisierung des Klerus durch das Cölibatgesetz, 5. die Anwendung der Askese unter dem Gesichtspunkt der imitatio Christi zum Zweck der Vereinigung mit der Gottheit Christi (s. Seeberg in Thomasius, Dogmengesch. II², S. 268 ff. 298 ff.).

Im einzelnen handelt es sich um folgende Formen: das Fasten, die Keuschheit, auch in der Ehe, Wallfahrten, das Abbeten vorgeschriebener Gebete (Rosenkranz), das Almosen als vorgeschriebenes Bußwerk, körperliche Peinigungen, wie Geißelungen (Flagellanten, s. Förstemann, Die christl. Geißlergesellschaften, Halle 1828), das Barfußgehen, den Verzicht auf Schlaf, das Tragen von Ketten, Stachelgürteln, dem Cilicium, das Kreuztragen (s. schon Cassian Collat. VIII, 3) ꝛc. Diese asketischen Formen lassen sich nicht anschaulicher zusammenfassen als die Biographie des Dominikaners Heinrich Seuse († 1366, von Elsbeth Stagel) es thut. Schweigend verbringt er seine Jahre im Kloster, nur einmal täglich ißt er, er verzichtet auf das Trinken zumal von Wein, nicht weiter als fünf Fuß erlaubt er seinen Augen um sich zu blicken, er betritt in der Regel keinen geheizten Raum, gestattet sich kein Bad, er schläft auf einer alten Thür auf einer zu kurzen Schilfmatte oder sitzend auf einem Stuhl, er geißelt sich häufig und reibt wohl Salz und Essig in die Wunden, er schneidet sich den Namen Jesu auf die Brust, in dramatischer Weise führt er sich unter Gebet und Geißelung die Passion Christi vor, er trägt auf dem Rücken ein mit 30 Nägeln gespicktes Kreuz, ferner eine eiserne Kette, ein härenes Hemd, oder ein Untergewand in welches 150 Nägel gefügt sind. Diese leidende Nachfolge Jesu führt aber zur unmittelbaren (ekstatischen) Vereinigung mit der Gottheit, zu einem „in Gott schwimmen“ und „Anstarren“ der Gottheit (s. Seeberg, Ein Kampf um jenseitiges Leben, Dorpat 1889 [Biographie Seuses] S. 18. 24. 27 ff. 66. 136 f.; selbst der Aderlaß giebt Anlaß zur Bitte um gutes Blut, wie es Lieb mit Lieb that, dazu vgl. Martène, de antiquis ecclesiae rit. tom. IV p. 242 sq und die pietistischen Aderlaßlieder bei Ritschl, Gesch. d. Pietism. II, 492. III, 461). — Vgl. zum Vorstehenden: L. Holstenius, Codex regularum etc. auctus a Brockie 6 voll. 1759. Dazu die Annalen der Orden (Mabillon, Manrique, Wadding, Quétif u. Echard ꝛc.). Helyot, Gesch. aller Kloster- u. Ritterorden aus d. Frz. 8 Bde 1753 ff.; Görres, Christl. Mystik 5 Bde 1835 ff.; Preger, Gesch. d. deutschen Mystik 3 Bde 1874 ff.; Zöckler, Krit. Gesch. der Askese 1863; Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik I, 1888.

5. Christianismus totus putabatur esse observatio certarum feriarum, rituum, ieiuniarum, vestitus (Conf. Aug. 26, 8). So das MA. Dagegen Luther: „So lang der Artikel von der Rechtfertigung, wie man für Gott fromm, gerecht und selig wird, rein und unverfäscht bleibt und stehet, so wird niemand leichtlich ein Mönch werden“ (ed. Erl. 60, 348). Die Rechtfertigung allein aus Glauben hat in der That das mittelalterliche Verständnis der Askese aufgehoben. Die asketischen Werke (Fasten, Wallfahrten, Rosenkranz, Mönchwerden) sind „kindische unnötige Werke“ (CA 20, 3; Apol. 27, 69 p. 285 Müller). Indem sie aber als verdienstlich angesehen werden, wird Christus und die Gerechtigkeit aus Glauben durch sie verleugnet (CA. 20, 8. 9 f.; 26, 1 ff. 8; 27, 38. 44. Apol. 15, 6 ff. p. 207. Art. Smalc. III, 14 vgl. Luther, WW. Erl. 20, 250; 17, 8; 42, 262; 43, 193; 65, 128; 21, 330). Dazu kommt, daß diese asketischen Forderungen (bes. der Cölibat) nur Menschensatzungen sind und dem göttlichen und natürlichen Recht widersprechen (CA. 23, 6 ff. 19 ff. 24; 26, 18. Apol. 23, 6. 60 p. 235 ff.; 27, 42. 57). Ja Luther erblickt in der Überspannung der Askese Selbstmord und Gottversuchen (4, 380; 7, 40; 9, 289; 11, 104). Indem also die asketischen Werke nicht Gottes Gebot entspringen, demselben vielmehr widersprechen, können dieselben unmöglich die perfectio christiana ausmachen. Diese wird aber erreicht in der frommen Ausübung der von Gott gebotenen Berufswerke (CA. 16, 4 ff.; 26, 10; 27, 10 ff. 16. 49. 57. Apol. 15, 25 f. p. 210; 17, 61 p. 216. Cat. mai. praec. 4, 145 p. 413). Diese Betrachtungsweise gilt in Bezug auf alle solennen asketischen Leistungen, s. zum Angeführten noch über die Battologie des Rosenkranzes Apol. 27, 53. 56, vgl. Luther 21, 160, über die Armut Ap. 27, 47 ff. u. s. w.

Demgemäß hat der Begriff der Askese durch die Reformation auch positiv eine Umbildung erfahren. Die Askese (Fasten, Kasteiung, mortificatio carnis) besteht entweder in dem demütigen und geduldigen Ertragen der uns von Gott auferlegten Leiden oder in der Selbstzucht, die man vornimmt, das Fleisch zu dämpfen (Luther 11, 104; 17, 9, ebenso Melanchthon Loci 3. Ausg. c. XXII). „Fasten soll allein dazu dienen, daß es dem Leib seine Lust und Ursachen auswendig abzuhauen, wie der Glaube in-

wendig im Herzen thut" (Luther 43, 202). Hierbei ist nun aber nicht an Zerstörung oder Schwächung des Leibes und seiner Kräfte, sondern an die sittliche Pflicht gedacht, durch „Fasten, Wachen, Beten", durch mäßiges, züchtiges, nüchternes Leben, durch „Zwang und Arbeit" die böse Lust und das Fleisch zu dämpfen und den Leib „der Seele unterthänig" zu machen (Luther 43, 199. 201 f. 10, 290; 21, 240; 20, 250). Aber „Fasten ist mäßig essen und trinken" (51, 15). Die Formen, in welchen diese asketischen Übungen geschehen, sind gleichgiltig; besondere Regeln, Zeit und Ort, kommen nicht in Betracht (65, 128; 43, 199). Jedenfalls wären äußere Fastenordnungen, denen Luther gar nicht abgeneigt ist, nur „weltlicher Weise" einzuführen, nicht als Gottes Gebot und nicht als verdienstlich (43, 197 f.). Unter diese Gesichtspunkte hat Luther bekanntlich auch die Sonntagsfeier gestellt (Cat. mai. praecept. 3, 88 ff. 94: at hic dies praecipuum aliquod sanctarum rerum exercitium habeat, s. auch CA. 28, 60. Ap. 15, 38 p. 212).

Dieser Anschauung Luthers entsprechen die CA. und die Apol. Die vera mortificatio oder Kasteiung besteht 1. in dem Tragen des von Gott geschickten Kreuzes, 2. quod quilibet christianus debeat se corporali disciplina aut corporalibus exercitiis et laboribus sic exercere et coercere, ne saturitas aut desidia exstimulet ad peccandum, non ut per illa exercitia mereamur gratiam aut satisfaciamus pro peccatis. Et hanc corporalem disciplinam oportet semper exercere, non solum paucis et constitutis diebus. . . . Clare ostendit (Paulus 1 Ko 9, 27) se ideo castigare corpus . . . ut corpus habeat obnoxium et idoneum ad res spirituales et ad faciendum officium iuxta vocationem suam (CA 26, 31 f. 33 f. 38 f. cf. Apol. 15, 45 p. 213 f.). Hierdurch soll das Fasten ebensowenig als die vera continentia oder die Enthaltung in der Ehe verdammt sein (CA. 26, 39. Ap. 23, 21 p. 239; 23, 43 p. 243), wohl aber machen solche besondere Formen nicht die Sache aus, sie sind als *ἀδιάφορα* zu beurteilen (Ap. 27, 26 p. 275). — Es trüge für unseren Zweck nichts aus, wenn wir die geschichtliche Darstellung weiterführten, da neue Formen nicht hervorgetreten sind (über Calvin s. Lobstein, Die Ethik Cavins 1877, S. 79 ff. 131 ff.). Die katholische Kirche hält fest an der mittelalterlichen Askese sowohl in den jesuitischen exercitia spiritualia als den Abtötungen der Mystiker (s. Ignat. v. Loyola exerc. spir.; Gretser, de spontanea disciplinarum seu flagellorum cruce, opp. IV; Scaramelli, directorium asceticum, deutsche Übers., Mainz 1853; Heppe, Gesch. d. quietist. Mystik in der kath. Kirche 1875; Luthardt, Gesch. d. Ethik II, 154 ff.). In der evangelischen Christenheit droht ein Rückfall in diese äußerliche Auffassung der Asketik überall dort, wo eine einseitige Betonung des Gesetzes und der Heiligung stattfindet. So etwa in jenen asketisch gestimmten Kreisen Hollands, aus denen der Pietismus hervorgegangen ist (s. z. B. Gisbert Voet † 1676, Disputationes sel. theol. 5 Bde 1645 sqq. Exercitia pietatis 1664, überhaupt Heppe, Gesch. d. Piet. u. d. Myst. in d. ref. K. 1879; Ritschl, Gesch. d. Piet. I, 1880; Luthardt a. a. O. II, 248 ff.). Dasselbe gilt von der pietist. Bewegung selbst. Indem nämlich hier der üblichen Weltsitte gegenüber ein besonderes Verhalten der Entsagung und Absonderung verlangt wurde (s. z. B. Belege aus Spener b. Luthardt II, 306, den Grund bietet die myst. Weltflucht dar, wie z. B. Arndt, Wahres Christent. III, 12, 4 sie preist), wurde der Begriff der Askese in die katholische Form zurückgebogen, wiewohl die theologischen Führer als Protestanten ein Bewußtsein davon hatten, daß das äußere Thun als solches nicht genüge. Die Verengung des ethischen Gesichtskreises giebt sich besonders kund in der pietistischen Beurteilung der Adiaphora, indem etwa Kartenspiel, Komödie besuchen, Scherzen, Erzählen reizender Schwänke, das Anhören der Oper und „verderbter Musik" als „verdammliche Sünde" und „Greuel vor Gott" verworfen wurden, wobei man wohl der Meinung Ausdruck verlieh, daß „durch die Mitteldingslehre der Grund des Christentums umgestoßen und nicht allein die heilsame Lehre Christi verkehret, sondern auch der gesunden Vernunft widersprochen werde", gebe doch das Gesetz zu jenen Dingen ebensowenig Anlaß, als sie ihrerseits der Ehre Gottes dienen (s. Walch, Religionsstreitigkeiten der ev. luth. K. II, 357 ff.). Vgl. hierzu Reitz, Historie der Wiedergeboreuen, 6 Tle, Berleburg 1724—30; G. Arnold, Das Leben der Gläubigen &c., Halle 1701; Speners Evangel. Lebenspflichten, Frankf. 1692; Theol. Bedenken 4 Tle 1700 ff. und Letzte theol. Bedenken 3 Tle 1711; neuere Darstellungen von Schmid, Gesch. d. Piet. 1863; Ritschl, Gesch. d. Piet. II. III 1884/86; Luthardt, Gesch. d. Eth. II, 262—340 &c.

6. Wir können jetzt den Begriff der Askese feststellen. Die Askese ist ein besonderes sittliches Handeln und zwar in diesem Zusammenhang nur ein christliches Handeln.

Nun ist das christlich sittliche Handeln ein freies Handeln, das auf die Verwirklichung des höchsten Gutes oder des Reiches Gottes bezogen ist. Diese Beziehung zum Reich Gottes ist eine mannigfach abgestufte, je nachdem ob das durch die Einzelhandlung intendierte Ziel näher oder ferner, direkt oder indirekt Mittel zur Erlangung resp. Verwirklichung des Reiches ist. Das sittliche Handeln kann im Sinn der christlichen Ethik im allgemeinen dem Gesichtspunkt der Bekehrung oder dem Gesichtspunkt der Heiligung unterstellt werden. Da nun die Askese jedenfalls ein durch das ganze christliche Leben hin andauerndes sittliches Handeln bezeichnet, so ist deutlich, daß sie zu dem heiligenden Handeln gehört. Indem in letzterem die Erhaltung, Entfaltung und Bewährung des christlich sittlichen Lebens sich verwirklicht, ist mit ihm — wir haben es hier nur mit dem auf das Subjekt selbst bezogenen Handeln zu thun — gesetzt eine ständige Beziehung zwischen dem christlich sittlichen Leben und dem sündigen Leben des alten Menschen, aber nicht nur zwischen ihm und letzterem, sondern auch zwischen dem christlichen und dem natürlichen Leben des Menschen, sofern es natürlich und nicht sündhaft ist. Soll nun der Begriff der Askese von dem der Heiligung abgegrenzt werden, so wird es sich empfehlen, letztere Beziehung der Askese zuzuweisen. Dazu stimmt, daß nur auf diesem Boden von „Übung" geredet werden kann, indem die Wachsamkeit der Sünde gegenüber, sowie die Unterdrückung und Verdrängung derselben in jedem Moment drängende Pflicht der Selbsterhaltung des Christen ist, worauf der Titel „Übung" nicht wohl passen will. Demgemäß möchten wir unseren Begriff so definieren: Askese ist dasjenige christlich sittliche Handeln, welches sich auf die natürlichen Kräfte und Gaben des Menschen richtet mit dem Zweck diese zu Organen des neuen sittlichen Lebens zu gestalten. Nicht also direkt der Kampf wider die Sünde ist Absicht der Askese, sondern der Kampf gegen natürliche Anlagen, Neigungen, Tendenzen ꝛc., die Anlaß zur Sünde geben könnten. Und ebensowenig stellt die Askese direkt das christlich Gute im Menschen her, sondern sie bereitet den natürlichen Boden, auf welchem das Gute Wurzel schlagen kann. Erinnern wir uns der typischen geschichtlichen Formen der Askese, wie Fasten, Enthaltsamkeit, Geißelungen ꝛc., so wird auch an ihnen klar, daß es sich um Disciplinierung des natürlichen Menschen, nicht aber direkt um Überwindung der Sünde handelt. Wenn dem gegenüber die in der katholischen Theologie gangbare Erläuterung der Askese diese als „Inbegriff alles dessen was dazu dient sittliche Vollkommenheit zu erlangen" (Pruner A. Askese in Wetzer und Welte Kirchenlex. I², 1460) bestimmt, oder die Asketik definiert wird als der Teil der Theologie, der „die Prinzipien der christlichen Vollkommenheit entwickelt und die praktischen Regeln angiebt, diese Erhebung der Seele zu Gott zu bewirken" (so Ribet, Die christl. Asketik, aus d. Frz., 1891, S. 2), so ist das eine unmotivierte Ausdehnung des Begriffes, welche aber der mittelalterlichen Schätzung der Askese konform ist. Andererseits bewegt sich unsere Definition in der Bahn von Luther und der CA. 26 (s. oben sub 5). Nun haben freilich Schleiermacher u. a. wider den wissenschaftlichen Gebrauch des Begriffes Askese den Einwand erhoben, daß das asketische Handeln nicht sittliches Handeln sei, sofern es nur Mittel der persönlichen Vervollkommnung sei (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenl. 1803, S. 429 ff. vgl. Monologen: „nichts darf Mittel sein in dir", Der christl. Glaube II, § 112, 4). Aber dieses Mittel erhält durch die feste Beziehung zum höchsten Zweck die sittliche Art (vgl. Dorner, Syst. d. chr. Sittenl. 1885, S. 372 f.). — Nachdem jetzt der Begriff und somit die Aufgabe der Askese im allgemeinen erkannt, ist nun der Begriff zu entfalten. Um ein Doppeltes wird es sich dabei handeln, 1. daß unsere Natur geübt werde die Leiden zu ertragen, die uns betreffen, so daß sie uns zur ethischen mortificatio carnis gereichen, und 2. daß sie geschickt werde zum Organ des neuen Lebens des Christen. Oder die asketische Aufgabe ist Selbstbeherrschung (in eigentl. Sinn) zu erlangen, negativ dem Leiden gegenüber, positiv als die Fähigkeit frei über sich und seine Kräfte zu verfügen. Zunächst der erste Punkt. Nicht um selbstaufgelegte Leiden handelt es sich. Der evangelische Christ weiß die Leiden, die von Gott kommen, zu tragen, aber er hält es für Frevel sich mutwillig Leiden aufzulegen. Für jene Askese eines gesuchten Martyriums und leiblicher Selbstpeinigung tritt hier ein die von Gott gesandte mortificatio carnis durch das Kreuz. Nun aber lehnt sich unser natürliches Wesen gegen das Kreuz auf, Murren, Ungeduld, Verworrenheit und Unklarheit ergeben sich unter seinem Druck. Das Kreuz droht uns zur Versuchung zum Sündigen und dadurch zum σκάνδαλον zu werden. Hier setzt die asketische Aufgabe ein, nämlich die Natur zu üben, daß sie lerne das Kreuz als gottgesandtes ertragen. Dieses wird aber geschehen, wenn die Geduld, Demut, Selbstverleugnung, Wachsamkeit, Nüchternheit in

uns erwachsen. Die Mittel hierzu sind einerseits die gemeinchristlichen, nämlich der fleißige Gebrauch von Wort, Sakrament, Meditation, Gebet, andererseits aber rein individuelle, welche sich aus der persönlichen Eigenart ergeben. Die besondere Lage wird zu besonderen Mitteln treiben, aber es wird auch die stetige Wiederholbarkeit jener Lage zum regelmäßigen Gebrauch jener Mittel anregen. Das ist also die erste Regel der Askese: erziehe dein Seelenleben unter dem Kreuz so, daß es leidensfähig und leidenswillig werde, damit, so oft das Kreuz kommt, es nicht zur Sünde anreize, sondern die sündige Lust in uns entwurzle und einschränke. — Nun der andere Punkt. Unsere Natur wird durch die Gewöhnung an die Herrschaft der Sünde zuchtlos und locker; die lange Gewöhnung bewirkt, daß sie dazu neigt den sündhaften Willen zu erfüllen, sich dagegen ungeschickt und spröde unter dem Zügel des neuen Menschen benimmt. Daher wird leicht und geschickt der böse Wille ausgeführt, mühsam und langsam der fromme Antrieb und das Gebot des Guten. Hier ergiebt sich die zweite und Hauptaufgabe der Askese, nämlich die Disciplinierung der natürlichen Kräfte des Menschen, ihre Gewöhnung an das Ausüben des Guten. Dieses Ziel erreicht der Christ vor allem durch die Stetigkeit und Regelmäßigkeit guten Handelns. Sein Denken, Wollen, Fühlen, die Phantasie samt dem sinnlichen Leben sollen immer wieder genötigt sein Gutes zu realisieren. Das Gute muß habituell werden. Als Mittel kommen hier alle jene Einwirkungen, die das geistliche Leben kräftigen, in Betracht. Man suche sie, man lasse keinen leeren Raum in dem religiösen Leben eintreten. Hier ist besonders die Stetigkeit und Regelmäßigkeit des Gebetslebens hervorzuheben. Sodann aber — und hier ist die Ausführung individuell und eigenartig — erziehe und übe man seine natürlichen Kräfte, so daß sie stetig, gesund und regelmäßig funktionieren. Alles Träumen, alle Trägheit, alles unaufmerksame Sichgehenlassen ist hier auszuschließen. Man nehme sich unter diesem Gesichtspunkt in Zucht. Es gilt ein bewußtes helles Leben führen, wobei freilich Unterschiede je nach dem Grad der intellektuellen und moralischen Bildung anzunehmen sind. Drittens wird es sich darum handeln die Einwirkung solcher Gedanken und Empfindungen auf die natürlichen Organe abzuschneiden oder unschädlich zu machen, die erfahrungsmäßig Anlaß zu sündigem Handeln geben oder sündhafte Lust erregen. Hier ist nun ein Hauptmittel das Fasten im weitesten Sinn, so daß dasselbe nicht nur das sinnliche, sondern auch das geistige Leben umschließt. Es ist also auf an sich erlaubte natürliche Genüsse, Freuden, Erholungen, Beschäftigungen Verzicht zu leisten, wie z. B. üppige Geselligkeit, reichlichen Genuß von Speise und Trank, die Ehe, geschlechtlichen Genuß, besondere Lieblingsbeschäftigungen, bestimmten Verkehr, Romanlesen, Arbeitslosigkeit, Tanz, Theater ꝛc. Aber das Einzelne gilt nicht allgemein, sondern ist individuell bedingt. Es giebt hier keine gemeingiltigen Gesetze und demgemäß auch kein Verurteilen anders Handelnder, da es sich um subjektive Mittel handelt. Auch das Fasten im leiblichen Sinne findet unter diesem Gesichtspunkt seine wohlberechtigte Stelle. Kann es nun auch Fälle geben, wo im Sinn von Mt 5, 29 f. eine Verkürzung des natürlichen Lebens Pflicht wird und eine Hemmung der an sich möglichen Einwirkungen nach außen eintritt, so wird es doch Regel sein, daß der Christ seine Kräfte nicht untergraben und seine durch die natürlichen oder sozialen Verhältnisse gegebenen Beziehungen nicht zerschneiden darf. Und wo letzteres wirklich sich als notwendig erweisen sollte, kann darin doch nur eine zu überwindende Anomalie, die Folge sittlicher Schwäche ist, erblickt werden. Jede Zerstörung der natürlichen Kräfte, sowie das völlige und dauernde Ausscheiden aus den unsere sittliche Wirksamkeit für das Reich Gottes bedingenden sozialen Verhältnissen des Berufes ist somit nicht christliche Askese, sondern eine heidnische Verzerrung derselben. Indem nun aber jene Anknüpfungspunkte für die Sünde zwar individuell sind, aber doch auch stetig eintreten und sich ähnlich in unserer nächsten Umgebung auch geltend zu machen pflegen, werden die bezeichneten asketischen Aufgaben von uns andauernd und regelmäßig zu erfüllen sein und wird ein Mithereinziehen unserer „Nächsten", vor allem unserer Familie, in diese Erfüllung — bis zu einem gewissen Grade — auch sittliche Pflicht sein. Dieser Gedanke kann auch auf weitere Lebensbeziehungen angewandt werden. So betrachtet, ergeben sich besondere Formen des asketischen Handelns für die einzelne Person, aber auch für Familien, Völker, Zeitalter, Konfessionen, Stände ꝛc. Hier haben also Fastenordnungen, Formen der Enthaltung, Gebetszeiten ꝛc. ihren Platz. Unter diesem Gesichtspunkt ergiebt sich auch ein gerechtes Urteil über die historischen Formen der Askese. Nur daß keine dieser Formen zum „Gesetz" oder ihre Befolgung zum „Verdienst" erhoben werden darf. Dieses wäre unevangelisch und würde die Askese um ihren sittlichen pädagogischen Wert bringen.

Der Raum verbietet auf Details einzugehen. Nur die allgemeinen Gesichtspunkte evangelischer Askese mögen noch einmal zusammengefaßt werden: 1. Askese ist die Bildung der natürlichen Kräfte zu Organen des neuen sittlichen Lebens des Christen. 2. Die Askese befaßt in sich die Übung zur Geduld unter der mortificatio des Kreuzes und die Übung der natürlichen Kräfte zur Erfüllung der sittlichen Aufgaben des Reiches Gottes. 3. Die Askese ist nicht vom Gesetz geboten, sondern eine freie That des Christen. 4. Das schließt feste Formen, Ordnungen und Gewohnheiten nicht aus. 5. Die Formen der Askese sind individuell und zeitgeschichtlich bedingt. 6. Sie dürfen nicht ausschlagen zur Zerstörung oder Störung des individuellen Lebens oder zur Hemmung des sittlichen (sozialen) Lebens. 7. Indem alle Formen der Askese die Unreife unseres sittlichen Lebens bezeugen, begründen sie in keiner Weise ein sittliches Verdienst, so sehr immer die Treue und Besonnenheit in ihrer Übung ein Merkmal evangelischer Vollkommenheit im Sinne von Phi 3, 12—15 und CA 16. 27 ist. **R. Seeberg.**

Asketen, s. Mönchtum.

Asmodi, Ἀσμοδαῖος. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (1711) I, 8, S. 351 bis 361, 823; Benfey u. Stern, Monatsnamen 1836, S. 201; A. Asmodi in Winers RW. 1847; Reusch, „Der Dämon Asmodäus im B. Tobias" in der ThQS 1856, S. 422 bis 446; Windischmann, Zoroastrische Studien, herausgegeben von Spiegel 1863, S. 138 bis 147; Kohut, „Jüd. Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus" in Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes Bd IV, 1866, S. 72—86; Fritzsche, A. Asmodi in Schenkels BL. I, 1869; Spiegel, Eranische Alterthumskunde, Bd II, 1873, S. 131—133; Delitzsch, A. Asmodi in Riehms HW. 1. A., Liefer. 1875; Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada, ZdmG Bd XXXI, 1877, S. 215—224.

Asmodaios (Vulg. Asmodaeus, im Talmud אשמדאי, Luther: Asmodi) wird im Buche Tobit erwähnt als böser Geist (c. 3, 8. 17), welcher Sara, die Tochter Raguels zu Ekbatana (auf Grund einer Verwechslung steht in der Vulg. c. 3, 7 dafür Rages) keinem Manne gönnte (c. 6, 13 f.). Sieben ihr angetraute Männer hat er in der Brautnacht getötet; darauf macht ihn der junge Tobias nach Anweisung des ihn begleitenden Engels Raphael unwirksam durch Räucherung. Asmodi flieht nach Oberägypten und wird dort von Raphael gebunden (c. 8, 2 f.). Die Gestalt dieses Dämons ist nicht auf dem Boden des Israelitismus entstanden (der Name nicht etwa abzuleiten von שמד „zerstören"), sondern aus dem Parsismus entlehnt, durch welchen die spätere jüdische Angelologie und Dämonologie vielfach beeinflußt wurde. Er ist, wie zuerst Benfey und Stern vermuteten, dann Windischmann und Kohut ausgeführt haben, identisch mit dem Dämon Aëshma der Zendtexte, schon in den Gâthâs vorkommend, wo allerdings das Wort meist abstrakte Bedeutung hat, vereinzelt jedoch auch, wie in den übrigen Teilen des Avesta, ein persönliches Wesen bezeichnet. Der Name ist abzuleiten von dem Verbum ish (Justi, Handbuch der Zendsprache 1864, S. 9), aber nicht von ish in der Bedeutung „wünschen" (so daß Aëshma „der Begehrliche" wäre, was allerdings für den Aschmedai passen würde); denn aëshma ist als Abstraktum = Zorn, also vielmehr von „ish treiben, in Bewegung setzen, wovon ishu Pfeil; hiervon kommt auch sanskr. ishmín treibend, stürmisch" (Mitteilung von F. Justi). Die Endung δαῖος, דאי läßt sich nicht durch einen Beinamen des Aeshma im Avesta belegen. Nach Kohut wäre darin zu erkennen zend. daô „wissend" (Asmodi = „Begehrliches wissend" oder „B. schaffend"). Die Endung ist aber vielmehr zu erklären aus daëwa, dêw „Dämon", und Ἀσμοδαῖος entspricht ganz genau der wohl nur zufällig im Avesta nicht vorkommenden Zend-Form aeshmô-daewô. Es findet sich nämlich die Pehlewiform khashm-dêw (dêw wird mit dem aram. שידא geschrieben, aber dêw gelesen, sogenanntes Uzwârisch; khashm = aeshma mit Verstärkung des Anlauts, Justi).

Die persische Vorstellung von Aeshma entspricht übrigens nicht in dem Maße, wie Kohut angenommen hat (s. dagegen Grünbaum), dem Asmodi-Aschmedai, sondern nur insoweit, als beides schädliche Dämonen sind. Aeshma ist ein Feind des Sraosha. Er ist Urheber von Zorn und Rachsucht in den Herzen der Menschen, und alles Böse in der Welt kommt mit seiner Hilfe zu stande (Spiegel). Im Bundehesch (c. 28, 15 ff.) heißt es von ihm: „Sieben Kräfte sind dem Aeshma gegeben, mit denen er die Geschöpfe beeinträchtigen kann . . Da wo Mithaokhta (Falschheit) ankommt, ist Araska (Neid) willkommen, Aeshma faßt Wurzel; da wo Aeshma sich festgesetzt hat, bringt er viele Geschöpfe in Abnahme, verursacht viel Unglück; alle Ungebührlichkeiten gegen die

Geschöpfe des Ahuramazda bewirkt meistens Aeshma; die kajanischen Helden sind vorzüglich wegen (der Bekämpfung) der Frevel des Aeshma entstanden, wie gesagt ist: Aeshma that's, der mit der blutigen Waffe" (Übersetzung mitgeteilt von F. Justi; vgl. F. Max Müller, The sacred Books of the East Bd V, 1880, S. 107 f.). — Der talmudische Aschmedai erscheint vorzugsweise als ein gemütlicher und humoristischer Geist. Mit dem Asmodaios des Buches Tobit scheint er nicht viel mehr gemein zu haben als etwa die Lüsternheit, die man dem Asmodaios gewöhnlich zuschreibt. An Aschmedai tritt sie in einer Erzählung von seinem Verhalten den Frauen Salomos gegenüber deutlich hervor (Grünbaum a. a. O., S. 221. 223). Gerade dieser Zug der Lüsternheit läßt sich für Aeshma nicht belegen, ist aber auch an dem Asmodaios des Buches Tobit nicht deutlich zu erkennen. Dieser wird ganz allgemein bezeichnet als *Ἀσμοδαῖος τὸ πονηρὸν δαιμόνιον* oder *τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρόν* (c. 3, 8. 17) und in einem der drei griechischen Texte als *πνεῦμα ἀκάθαρτον* (c. 6, 13; 8, 3); nur in zweien dieser Texte, allerdings in der anscheinend ältesten Rezension, heißt es ausdrücklich von dem Dämon, daß er die Sara liebte (c. 6, 14), woraus immer noch nicht ein Geist der Lüsternheit zu ersehen ist, obgleich allerdings nach dem Texte der Vulgata (c. 8, 4) die Enthaltsamkeit des Tobias und der Sara als Gegensatz zu der Art des Dämons gemeint sein mag. Möglich ist es, daß die Aussagen über Aschmedai Eigenschaften des Aeshma entsprechen, von denen in den Quellen zufällig nicht die Rede ist. Es ist das aber nicht gerade wahrscheinlich, da im Avesta ein anderer Dämon, Âzi, als der der Begierde vorkommt (Spiegel a. a. O., S. 135). Die Juden scheinen also nur den Namen eines schädlichen Dämons bei den Persern entlehnt und die Vorstellung von demselben weiterhin selbstständig gestaltet zu haben. In der jüdischen Auffassung mag eine Weiterbildung der Erzählung Gen 6, 1 ff. zu erkennen sein.

Wolf Baudissin.

Assa s. Asa, S. 130, 25.

Assaph s. Psalmen.

Asseburg, Rosamunde Juliane von, gestorben nach 1708. — Petersens Lebensbeschreibung 1719; Bertram, Reformations- und Kirchenhistorie Lüneburgs 1719; Planck, Geschichte der protest. Theologie 1831; Berthold, Die Erweckten im protest. Deutschland, in Raumers histor. Taschenbuch 1852; Koch, Geschichte des Kirchenlieds, Bd 5, 1868.

Rosamunde Juliane von Asseburg aus einem altadeligen Geschlecht, welches von seinem Stammschloß auf dem Berg Asse im Braunschweigischen den Namen führt, eine Schwärmerin, warscheinlich längst vergessen, wenn nicht der bekannte Chiliast Petersen (vgl. den Art.), der um ihretwillen viele Federn in Bewegung gesetzt und ihr in seinen eigenen Schriften ein Denkmal gestiftet, und außer ihm Männer wie Spener, Löscher und Leibnitz sich mit ihr beschäftigt hätten.

Geboren 1672 zu Eigenstedt bei Aschersleben, von der frühe verwitweten Mutter zu fleißigem Bibellesen angehalten, erzählte sie schon im 7. Lebensjahre von herrlichen Visionen, und als sie damals ein feuriges Auge über der Stadt Aschersleben sah und wenige Tage darauf dort eine Feuersbrunst ausbrach, bei welcher das eigene, der Stadt ganz nahe gelegene Gut niederbrannte, fing man an, sie für eine gottbegabte Seherin zu halten. In weiteren Visionen sollte Christus ihr erschienen sein, ein Engel in goldenem Gefäß ihre Thränen aufgefangen haben, auch Gott der Vater sich ihr offenbart haben, ohne daß sie sein Antlitz genau sehen konnte, und die Zukunft der Kirche ihr geweissagt sein. War dies zunächst nur vertrautem Freundeskreis bekannt, so trug, als sie nach Magdeburg übergesiedelt war und dort den Besuch des Lüneburger Superintendenten Dr. Petersen mit seiner Frau empfangen hatte, dieser Chiliast in der Schrift: „die Species facti von dem adeligen Fräulein Rosamunde Juliane von Asseburg", in deren Anhang er die Frage beantwortet: „Ob Gott nach der Auffahrt Christi nicht mehr heutiges Tages durch göttliche Erscheinungen den Menschenkindern sich offenbaren wollte?" 1691, die Kunde von ihr in weitere Kreise hinaus. Die Theologen äußerten sich darüber gar verschieden, Löscher in Dresden und Johann Friedrich Meyer in Hamburg warnten vor ihr; Spener, von der sächsischen Kurfürstin zum Gutachten aufgefordert, gab ein in den „Deutschen Bedenken" erhaltenes, höchst vorsichtiges Urteil ab; Leibnitz aber verteidigte die Rosamunde und verglich sie in Rücksicht auf ihre Visionen mit der heiligen Brigitta und ähnlichen Jungfrauen, welche das Mittelalter unter die Heiligen versetzte. Als Petersen die Schwärmerin in die Lüneburger Superintendentur auf-

genommen hatte und ihr erregtes Wesen dort sich mehrte, entstand Unwillen in der Stadt, behördliche Untersuchung wurde nötig, und mit Petersens Amtsentsetzung und Landesverweisung 1632 war zugleich das Urteil über seine Freundin gesprochen. Sie begab sich mit Petersens Familie zuerst nach Wolfenbüttel, dann nach Magdeburg. Später lebte sie in Berlin und im Hause einer sächsischen Gräfin, empfing dort auch noch einmal 1708 Petersens Besuch. Ihre weiteren Schicksale, auch ihr Todesjahr, sind unbekannt. Ihr Lied, „Bittet, so wird euch gegeben", eine poetische Umschreibung von Mt 7, 7—11 ist in Freylinghausens Gesangbuch und auch in einige neuere Kirchenliedersammlungen aufgenommen. D. Franz Dibelius.

Assemani. Litt.: Adelung, Fortsetzung von Jöcher; Ersch und Gruber 6 (1821 H[offmann], wie in PRE[1.2]); Nouvelle Biographie générale 3 (1854), hier nähere Litteraturangaben für II, III u. IV; Enc. Brit.[9] II (1875); Wetzer-Welte[2] I (1882 v. Hefele).

Name einer vom Libanon nach Rom gekommenen Maronitenfamilie, der in der kirchlichen und orientalischen Litteratur noch oft genannt wird, um der bleibenden Verdienste dessen willen, der ihn zuerst in dieselbe einführte.

I. Joseph Simonius Assemani: nicht Simon (wie oft zu lesen ist, auch in PRE[1] u.[2]), noch weniger Assemann, wie ihn der deutsche Bearbeiter seines Hauptwerks A. F. Pfeiffer nannte: denn Simonius heißt er als Sohn (oder Angehöriger) des Simon, und Assemani besagt in italienisiertem Arabisch dasselbe („der Sim(e)onite" (السمعاني)) aus Hazrun im Libanon stammend (in der Nähe des Cedernwaldes am Fuß des Dschebel Makmel), im Maronitenkollegium in Rom theologisch und sprachlich gebildet — 30 Sprachen soll er gelernt haben —, 1715 vom Papst Clemens XI. in den Orient gesandt, um Handschriften zu erwerben. Aus Ägypten, namentlich den Klöstern der nitrischen Wüste, brachte er 1717 etwa 150 Handschriften zurück. Die Bibliotheca orientalis, von 1719—1728, seine erste größere Arbeit, ist mit ein Ergebnis dieser Erwerbungen. Von 1735 bis 1738 war er wieder in päpstlichem Auftrag im Orient, um die Katholiken des Libanons von türkischen Plackereien zu befreien und den Maroniten zu einem Klosterbau zu verhelfen. Unter seinem Vorsitz wurde vom Patriarchen Josef Peter aus Gaza 1736 eine Synode abgehalten. Viele Handschriften, 2000 Münzen und Medaillen, die auf kupferne Tafeln gegrabenen Privilegien Domitians für die Ägypter kamen diesmal durch ihn in die vatikanische Bibliothek, an der er Kustos, später Präfekt wurde. Groß ist die Zahl der Werke, die er veröffentlichte, noch größer die Zahl der von ihm geplanten. Achtzig Jahre alt starb er am 13. Januar 1768 (Ersch u. Gruber, Wetzer-Welte am 14., PRE[2] am 31.). Angelo Mai veröffentlichte 1828 in Vol. II (pars II) seiner Scriptorum veterum nova collectio S. 166—168 de scheda ex haeredibus eius ut audio excepta einen Katalog seiner nicht erschienenen, noch handschriftlich in Rom erhaltenen Werke. Ein anderer Teil ist zusammen mit einem großen Vorrat der schon gedruckten am 30. August 1768 durch ein Brandunglück vernichtet worden. Daher sind einzelne dieser Bände äußerst selten.

Sein erstes und vielleicht wichtigstes Werk, das noch neuerdings mit Recht unter diejenigen Bücher gezählt worden ist, die ein *κειμηλιον εις αει* genannt werden können, ist die Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos et Malabaricos . . . Bibliothecae Vaticanae addictos recensuit digessit Josephus Simonius Assemanus. Romae, typis sacr. congr. de prop. fide. fol.

Das ganze Unternehmen war auf 12 Bände geplant; erschienen sind Bd I 1719, Bd II 1721, Bd III p. 1 1725, p. 2 1728. Bd I handelt von den (nach römischer Anschauung) orthodoxen, Bd 2 von den monophysitischen Schriftstellern der Syrer, Teil 1 des dritten Bandes enthält Ebedjesu's Katalog der syrisch-kirchlichen Litteratur mit ausführlichsten Quellennachweisen und die Geschichte der nestorianischen Schriftsteller, Teil 2 eine Darstellung der Geschichte und Verfassung der Nestorianer. Über einen angeblichen vierten Band, der 1736 erschienen sein soll, siehe die zweite Vorrede von J. S. Assemanns orientalische Bibliothek oder Nachrichten von syrischen Schriftstellern. In einen Auszug gebracht von Aug. Friedr. Pfeiffer, Erlangen 1776 (2 Teile 776 Seiten).

Nach dem Katalog von Mai sollte die Fortsetzung enthalten: Tom. V de syriacis et arabicis sacrarum scripturarum versionibus; Tom. VI De libris ecclesiasticis Syrorum; Tom. VII De conciliorum collectionibus syriacis; Tom. VIII De collectionibus arabicis; Tom. IX De scriptoribus graecis in syriacum et arabicum conversis; Tom. X De scriptoribus arabicis christianis; Tom. XI et XII De scriptoribus arabicis mahometanis.

2. Für die von Kardinal Quirini beförderte Ausgabe von Ephraemi Syri opera omnia quae extant graece syriace latine in sex tomos distributa, Roma 1732 bis 1746 bearbeitete er 1732 den ersten griechischen Band mit reichen Prolegomenen, 1743 und 1746 Bd 2 und 3 derselben Abteilung. 3. Rudimenta linguae arabicae, Rom. 1732, 4°. 4. Oratio finitis exequiis Clementis XII. die 18. Febr. 1740 de eligendo summo pontifice habita. Aug. Vind. (wohl auch Rom.) 1740, 4°. 5. De sanctis Ferentinis in Tuscia, Bonifacio ac Redempto episcopis, deque Presbytero et Martyre Eutychio, Rom. 1745, 4°. 6. Italicae historiae scriptores ex bibliothecae Vaticanae aliarumque insignium bibliothecarum manuscriptis codicibus collegit. Rom. 4 voll. 4°, Bd I u. II 1751; III 1752; IV 1753. Eine Ergänzung zu Muratori. Vier weitere Bände waren geplant, nämlich: Tom. V et VI De antiquis rerum neapolitanarum et sicularum scriptoribus; Tom. VII et VIII Anecdota rerum neapolitanarum et sicularum monumenta. Subiiciuntur alia huiusmodi ad res italicas spectantia, nimirum ad regnum longobardicum, Ducatus romanum, spoletinum, foroiuliensem, Tusciae etc. 7. Kalendaria ecclesiae universae in quibus tum ex vetustis marmoribus, tum ex codicibus, tabulis, parietinis, pictis, scriptis, scalptisve Sanctorum nomina, imagines et festi per annum dies ecclesiarum Orientis et Occidentis, praemissis uniuscuiusque ecclesiae originibus, recensentur, describuntur, notisque illustrantur studio et opera J. S. Assemanii. Tomus primus (— sextus) Kalendaria Ecclesiae Slavicae sive Graeco-Moschae, Rom., typ. F. Amidei 1755, 6 voll. 4°. (Die Angabe bei Wetzer-Welte „1730 ff." wird Druckfehler statt 1750 sein, von welchem Jahr die Approbationes datiert sind; aber schon der (nachträgliche?) Titel des ersten Bandes trägt die Zahl 1755). Alle 6 Bände, die erschienen sind, betreffen nur die „slavische" Kirche, 6 weitere, schon vorbereitete, großenteils verbrannte Bände sollten bringen: Tom. VII Kalendaria vetusta Graecorum; Tom. VIII Eadem Syrorum Maronitarum, Jacobitarum et Nestorianorum; Tom. IX Eadem Armenorum; Tom. X Eadem Aegyptiorum et Aethiopum; Tom. XI et XII Eadem Latinorum. Damit hing zusammen ein auf 5 Bände geplantes Werk: De sacris imaginibus et reliquiis; Tom. I De sacris imaginibus musivis, pictis, et anaglyptis, quae in vetustis orientis et occidentis ecclesiis servantur; Tom. II De sacris imaginibus, quae in antiquis ms. codicibus latinis, graecis, et orientalibus adservantur; Tom. III De sacris imaginibus D. N. Jesu Christi; Tom. IV De sacris deiparae Virginis imaginibus in oriente et occidente cultis; Tom V De sacris Palaestinae locis et venerandis reliquiis, quae ad Christum dominum et ad Virginem deiparam referuntur. 1776 veröffentlichte Jo. Bottarius in der dissertatio de Lateranensibus parietinis Nicolai Alemanni beträchtliche Teile aus dem Feuer geretteter Stücke der ersten Abteilung. 8. Bibliotheca Juris Orientalis canonici et civilis auctore J. S. Assemano utriusque signaturae referendario, bibliothecae vaticanae praefecto, SS. Basilicae S. Petri de Urbe canonico, sanctae romanae et universalis inquisitionis consultore et sacrae poenitentiariae apostolicae sigillatore, Romae, typ. Komarek 1762—1766, 5 voll. 4° (in Wetzer-Welte, PRE[1, 2] nicht erwähnt; Biogr. univers. „4 voll. 62—64"; £ 25). Liber Primus: codex canonum ecclesiae graecae. Liber quintus: appendix ad codicem iuris canonici et civilis ecclesiae graecae.

In Carusii Bibliotheca historica Regni Siciliae t. 1 gab A. eine arabische Chronik über Sicilien in den Jahren 827—963 heraus, im 17. Band der Scriptores historiae Byzantinae das Chronicon Orientale des Abraham Ecchellensis.

Das lateinische Protokoll der oben erwähnten 1736 von ihm geleiteten Synode ist nach Mai im Archiv der Propaganda erhalten, eine Abschrift des arabischen von A. verfaßten wurde aus dem Brand gerettet. Im selben Archiv und in dem der Inquisition sollen sich theologische Abhandlungen und Gutachten finden, z. B. über die Giltigkeit der ägyptischen Weihen und andere kirchliche Fragen, die zusammen 100 große

Bände füllen. Eine Probe seiner syrischen Dichtkunst giebt G. Cardahi, Liber thesauri de arte poetica Syrorum p. 171—183. Nach letzterer Quelle giebt der Erzbischof von Beyrut Joseph Elias Dibs (الدبس) in seinem mir nicht zugänglichen Buch روح الردود eine Aufzählung seiner Werke. An anderen, sofort zu nennenden Werken war er als Mitarbeiter beteiligt. Ein großer Teil dessen, was er plante und vorbereitete, harrt noch der Ausführung. Nach Mai gehörte dazu: a) Syria vetus et nova libri IX. Tom. I Summaria totius Syriae descriptio; Tom. II De Palaestina; Tom. III De Phoenice; Tom. IV De Syria coele et euphratesia; Tom. V De Mesopotamia; Tom. VI De Assyria; Tom. VII De Cilicia; Tom. VIII De Arabia; Tom. IX De Aegypto. Liber I et IX cum variis fragmentis ceterorum librorum ex incendio erepti fuere. b) Historia orientalis libri IX. Tom. I De Syris Maronitis; Tom. II De Graecis Melchitis; Tom. III De Drusis et Nazaraeis; Tom. IV De Mahometanis; Tom. V De Coptis; Tom. VI De Syris Jacobitis; Tom. VII De Aethiopibus sive Abyssinis; Tom. VIII De Syris Nestorianis; Tom. IX De Armenis. c) Concilia ecclesiae orientalis sex in tomos digesta, quorum plurima vel integra, vel magna ex parte in lucem exeunt ex mss. codicibus orientalibus. Tom. I Concilia ecclesiae syriacae Maronitarum; Tom. II Chaldaeorum, seu Nestorianorum; Tom. III Syrorum Jacobitarum; Tom. IV. Coptorum; Tom. V Armenorum; Tom. VI Graecorum, Albanorum, Ruthenorum. d) Euchologia ecclesiae orientalis complectentia ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum et benedictionum, additis doctorum utriusque ecclesiae opusculis nondum editis, in septem libros distributa. Liber I Euchologium ecclesiae Maronitarum; Liber II Ecclesiae syriacae Jacobitarum; Liber III Ecclesiae syriacae Nestorianorum; Liber IV Ecclesiae graecae Melchitarum; Liber V Ecclesiae Armenorum; Liber VI Ecclesiae aegyptiacae Coptorum; Liber VII Ecclesiae aethiopicae Abyssinorum.

Um die Schlußblätter des vierten Bandes seiner Scriptorum Veterum nova collectio zu füllen, veröffentlichte Angelo Mai 1831 dort S. 714—716: dei popoli cristiani dell' antico patriarcato Antiocheno: frammento storico di Giuseppe Simonio Assemani. 717—718: altro frammento del medesimo A. intorno ai libri Cretici degli orientali e loro confutazioni. Weiter in Bd V (1831) pars 2 p. 171 bis 237: della nazione dei Copti e della validita del sacramento dell' ordine presso loco; dissertazione di Gius. Sim. Ass., composte nell' anno 1733. e conservata in un codice vaticano; p. 252—253: delle diverse conversioni de' Nestoriani o Caldei: frammento storico di G. S. A. scritto nell' anno 1733; p. 254: altro frammento storico del medesimo A.

II. Josephus Aloysius Assemani — in der Biographie universelle: Assémani ou Aloysius (Joseph Louis) — jüngerer Bruder des vorigen, geb. (um) 1710, gest. in Rom 9. Febr. 1782, Professor der morgenländischen Sprachen daselbst. Sein Hauptwerk ist der leider gleichfalls unvollendet gebliebene und teilweise durch Feuer vernichtete 1. Codex liturgicus ecclesiae universae in XV libros distributus, Romae 1749 bis 1766, 13 vol., 4° (nicht 12 bis 1763, wie z. B. die Nouv. Biogr. angiebt; Bd 1—12 antiq. 400—500 Mk., Bd 13 für sich allein 84 £). Kleinere Arbeiten sind (mit Ausnahme von Nr. 6) 2. Dissertatio de sacris ritibus, veröffentlicht hinter (Languet, Joh. Jos. de Gergy) De vero ecclesiae sensu circa sacrarum usum reverendissimi episcopi Suessonensis opusculum 1757, 4°. 3. Commentarius theologico-canonicus criticus de ecclesiis earum reverentia et asylo atque Concordia Sacerdotii et Imperii, Rom. 1766, fol. 4. Dissertatio de unione et communione ecclesiastica, Rom. 1770, 4°. 5. Dissertatio de canonibus poenitentialibus, Rom. 1770, 4°. 6. De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius historico-chronologicus. Acc. epist. Mar Simeonis, catalog. Patriarch. arabicus et carmen heptasyllab. syr. et lat., Rom. 1775 (6 Bl. 84 und 270 S.) 4°. (S. darüber Ernesti neueste theol. Bibliothek Bd. 4 St. 3 S. 211). 7. De Synodo dioecesana dissertatio, Romae 1776., 4°.

Von Alois A. veröffentlichte Mai im X. Bd der Nova Collectio 1838 die lateinische Übersetzung der Collectio Canonum des Ebediesu (pars. I p. VII. VIII.

1—168) und (pars II, 1—268) die des Nomocanon des Gregorius Abulfaradsch (s. Bd I, 124 Z. 49).

III. Stephan Evodius Assemani, Vetter von I. u. II., geb. 1707, gest. 24. Nov. 1782, Titularbischof von Apamea, Inhaber reicher Präbenden in Italien, Mitglied der k. großbritannischen Societät der Wissenschaften. Seine Arbeiten sind: 1. Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus . . . Antonio Francisco Gorio curante, Flor. 1742, fol. (Darin auf 23 Tafeln die Abbildungen zur evangelischen Geschichte aus der sogenannten Rabulas-Handschrift). 2. An der oben genannten Ausgabe der Werke des Ephräm vollendete er nach dem Tode des Jesuiten Mobarek (Benedictus), der 1737 und 1740 den ersten und zweiten syrischen Band herausgegeben, den dritten syrischen Band 1743. 3. Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium in duas partes distributa. Adcedunt Acta S. Simeonis Stylitae. Omnia nunc primum sub auspiciis Johannis V. Lusitanorum regis e bibliotheca apostolica vaticana prodeunt. St. Ev. Assemanus, archiepiscopus Apamensis, chaldaicum textum recensuit, notis vocalibus animavit, Latine vertit, Admonitionibus perpetuisque Adnotationibus illustravit, Romae 1748, 2 voll., fol. Wie in 2. sind auch hier die Übersetzungen nicht zuverlässig genug. In der ersten Abteilung die Geschichte der persischen Märtyrer. 4. Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus, in quarum prima Orientales, in altera Graeci, in tertia Latini, Italici aliorumque Europaeorum idiomatum, Rom. 1756 ff., fol. In Gemeinschaft mit. Jos. Simon. Ass. Nur drei Bände des ersten Teils (hebr.-syr. Hdss.) erschienen, vom 4. (arab.) 80 Seiten gedruckt, 1768 die im Vatikan noch vorhandenen Exx. verbrannt. 5. Catalogo della biblioteca Chigiana, Rom. 1764, fol.

IV. Simon Assemani, Großneffe von I. und II., geb. in Tripolis (nach Nouv. Biogr. 20. Febr. 1752, nach Wetzer-Welte 14. März 1749), 12 Jahre Missionar in seiner Heimat, gest. als Professor der orientalischen Sprachen in Padua 7. April 1821 (Enc. Brit. 1820). Hauptsächlich arabische Arbeiten von 1787 ab.

[A. G. **Hoffmann**] E. **Nestle**.

Assistenten, kirchliche, sind diejenigen Geistlichen, welche den Priester bezw. Bischof, bei Vollziehung heiliger Handlungen als seine Gehilfen unterstützen, vornehmlich Diakonen und Subdiakonen. Bei Darbringung des Meßopfers und bei andern heiligen Akten bedarf ihrer der Celebrierende und die Kirchengesetze haben über die Pflicht der Assistenz, vorzüglich wenn der Bischof selbst fungiert, genaue Vorschriften, welche in den Ritualbüchern enthalten und durch Entscheidungen der Congregatio rituum näher deklariert sind. Eine Übersicht derselben giebt Ferraris in der Prompta bibliotheca canonica unter dem Worte: Assistentia, assistere.

In der evangelischen Kirche versteht man unter Assistenten bisweilen Pfarrvikare. Eine Assistenz kommt aber sonst auch bei verschiedenen Anlässen vor, namentlich bei der Ordination, bei welcher herkömmlich das gesamte Ministerium des Ortes, wo dieselbe vollzogen wird, zur Teilnahme und Mitwirkung anwesend ist. H. F. **Jacobson** †.

Assyrien s. Ninive und Babylon.

Astarte und Aschera. Selden, De dîs Syris II, 2 (1. Aufl. 1617); Münter, Relig. der Karthager, 2. A. 1821, S. 62—86; Gesenius, Comment. über d. Jesaja 1821, Bd II, S. 337—342; Creuzer, Symbolik und Mythologie, 3. A., Bd II, 1841, S. 350—363. 473 bis 498; Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 559—650; ders., A. Phönizien in der Encykl. von Ersch u. Gruber III, 24, 1848, S. 386 f.; A. „Aschera“ u. „Astarte“ in Winers RW. 1847; Alois Müller, Astarte, SWA, phil.-hist. Cl., Bd XXXVII, 1861, S. 1—44; de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale 1868, S. 41—76; Kuenen, Godsdienst van Israël, Bd I, 1869, S. 94—97; Merx, A. Aschera in Schenkels BL. I, 1869; Schlottmann, Siegessäule Mesa's 1870, S. 26—29. 43 f.; ders., ZdmG XXIV, 1870, S. 649—672 („Astar-Kamos“); ders., A. Astarte in Riehms HW., 1. A., Liefer. 1875; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 247—301; E. Meyer, Die „androgyne“ Astarte, ZdmG XXXI, 1877, S. 730—734; ders., A. Astarte in Roschers Lexik. d. Mythologie, Bd I, 1884—1890; Berger, L'ange d'Astarté (Gratulationsschrift der Faculté de Théologie Protestante), Paris 1879; Hitzig, Biblische Theologie des AT. 1880, S. 16 f.; de Lagarde, Astarte, in: Nachricht. von der Ges. d. Wiss. z. Göttingen 1881, S. 396—400 (= Mt, Bd I,

1884, S. 75—78); Köhler, Biblische Geschichte Alten Testamentes II, 1, 1884, S. 8 f.; Halévy, Recherches Bibliques, Extrait de la Revue des Etudes Juives 1884, S. 20—26; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 31—37. 218—220; Collins, ʻAshtoreth and the ʻAshera in Proceedings of the Society of Biblical Archaeologie, Bd XI, 1888—1889, S. 291—303; Barton, The Semitic Ištar cult in der amerikan. Zeitschrift Hebraica, Bd IX, 1892/93, S. 131—165; X, 1893/94, S. 1—74; Nowack, Hebräische Archäologie 1894, Bd II, S. 306—309. 19—21.

Über die babylonisch-assyrische Istar: Geo Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern world, 1. A., Bd I, 1862, S. 174—176; Bd II, 1864, S. 257—259 (4. A. 1879); Finzi, Ricerche per lo studio dell' antichità Assira 1872, S. 505—510; Schrader, Höllenfahrt der Istar 1874; ders., Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. A., 1883, S. 176—180; Gelzer, „Zum Cultus der assyr. Aphrodite" in Zeitschrift f. ägypt. Sprache und Alterthumsk., Bd XIII, 1875, S. 128—134; Geo. Smiths Chaldäische Genesis, deutsche Ausg. 1876, S. 186—204. 271—274. 276 f. 280 (s. ebend. S. 203. 313 die Litteratur über die Hadesfahrt der Istar); Tiele, La déesse Ištar sourtout dans le mythe Babylonien, Leiden 1884; Alfr. Jeremias, Die babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887, S. 4—45; ders., Izdubar-Nimrod 1891, S. 57—66. 68—70; Jensen, Kosmologie der Babylonier 1890, S. 117 f. 135. 227 ff.

Über die „Himmelskönigin": Stade, Die vermeintliche „Königin des Himmels", ZatW VI, 1886, S. 123—132; ders., Das vermeintliche aramäisch-assyrische Äquivalent der מלכת השמים Jer. 7. 44, a. a. O., S. 289—339; Schrader, Die מלכת השמים und ihr aramäisch-assyrisches Äquivalent, SBA 1886, S. 477—491; ders., Die Göttin Ištar als malkatu und šarratu, Zeitschr. f. Assyriol. III, 1888, S. 353—364; IV, 1889, S. 74—76; Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes, in: Skizzen u. Vorarbeiten III, 1887, S. 38 f.; ders., Israelit. und Jüd. Geschichte, 1. A. 1894, S. 92; Kuenen, De Melecheth des hemels, Amsterd., 1888; übers. in: Gesamm. Abhandll. 1894, S. 186—211; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausgabe, Bd I, 1896, S. 357—360.

Über Aschera: Josua van Iperen, Observatio critica de sacris quibusdam fluvialibus et Aschera dea, in Bibliotheca Hagana hist.-philol.-theol. IV, 1, Amstelodami 1771, S. 81—121 (Weniges und Unbrauchbares über Aschera); Stade, ZatW I, 1881, S. 343—346; IV, 1884, S. 293—295; VI, 1886, S. 318 f.; Cheyne, Prophecies of Isaiah, 2. A., 1882, Bd II, S. 291 f.; ders., Academy 1889 n. 919, S. 390 f.; Geo. Hoffmann, ZatW III, 1883, S. 123; ders., Phönik. Inschriften, AGG XXXVI, 1889, S. 26—28; Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer 1893, S. 144—206: „Die Ascheren, Masseben und Chammanim der Bibel, die heiligen Stäbe und Lanzen in der Bibel und bei Homer"; W. Robertson Smith, Religion of the Semites, new edit. 1894, S. 187—190. 469—479.

Vgl. ferner: Baudissin, Eulogius und Alvar 1872, S. 211—213: „Kabîra oder Kubrâ ein Beiname der Astarte bei den Arabern".

Über den Zusammenhang der Aphrodite mit der Astarte: Lajard, Recherches sur le culte de Vénus 1837; Engel, Kypros 1841, Bd II, S. 5—649: „Der Kult der Aphrodite"; Maury, Histoire des religions de la Grèce antique, Bd III, 1859, S. 191—259; Hommel, „Aphrodite-Astarte" in: Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag., Bd 125, 1882, S. 176; Ohnefalsch-Richter a. a. O., S. 269—327: „Die wichtigsten weiblichen Gottheiten und Dämonen Cyperns verglichen mit einigen nichtcyprischen". Vgl. über späte Anklänge an die Venus marina, d. i. wahrscheinlich an Astarte: Usener, Legenden der Pelagia 1879, S. XX ff.

I. Astarte.

1. **Die Verbreitung des Astarte-Dienstes.** Im AT. wird Aschtoret (עַשְׁתֹּרֶת) genannt als Göttin der Phönizier ([Sidonier] 1 Kg 11, 5. 33; 2 Kg 23, 13) und der Philister (1 Sa 31, 10). Nach den alttestl. Ortsnamen Aschtarot und בְּעֶשְׁתְּרָה, d. i. בֵּית ע׳, wurde diese Göttin auch in Basan verehrt. In Jerusalem soll ihr Kultus von Salomo eingeführt sein (1 Kg 11, 5. 33; 2 Kg 23, 13). Ihr Heiligtum (eine Bama, d. h. eine [künstliche] Anhöhe oder ein Altar) daselbst wurde durch Josia beseitigt (2 Kg 23, 13). Nach den uns vorliegenden Berichten, die aber erst der deuteronomistischen Überarbeitung der Geschichtsbücher angehören, dienten ihr abgöttische Israeliten schon seit der Richterzeit (Ri 2, 13; 10, 6; 1 Sa 7, 3 f.; 12, 10).

Neben dem Singular ʻaschtoret kommt im AT. der Plural ʻaschtarot vor. Er ist 1 Sa 7, 3 f. von den verschiedenen Bildsäulen der Göttin zu verstehen (so erklärt ihn überall Gesenius, Thesaur s. v. ע׳). Die Aussagen Ri 10, 6; 1 Sa 12, 10, wo von Verehrung (עבד) der Aschtarot die Rede ist, sind nicht gegen diese Auffassung; denn die alttestl. Schriftsteller sprechen häufig von Verehrung der Götzenbilder (s. Baudissin, Stud. z. semit. Religionsgesch, I, 1876, S. 92—94), und die volkstümliche heidnische Auffassung selbst identifizierte den Gott mit seinem Bilde (ebend. S. 79—81). Auch Bêt ʻaschtarot 1 Sa 31, 10 ließe sich etwa verstehen von einem Tempel mit

mehreren Bildern der Göttin (besser korrigiert man ʿaschtoret, Driver). Aber der Ortsname Aschterot ḳarnajim Gen 14, 5 (etwa identisch mit Aschtarot in Basan Dt 1, 4 u. a. St.), wäre, wenn es sich wirklich um einen einzigen Ortsnamen handeln sollte (s. jedoch unten § 2), schwerlich auf diese Bedeutung des Plurals zurückzuführen. Auch wenn Ri 2, 13 des Dienstes der Aschtarot neben dem des Baal (nicht der Bealim) gedacht wird, so erweckt dies den Eindruck, daß der Plur. singulare Bedeutung habe. Nach Schlottmann (ZdmG XXIV, S. 650) ist es ein plur. eminentiae wie Elohim. Wahrscheinlicher wurden damit zunächst die nach den verschiedenen Orten der Verehrung unterschiedenen Modifikationen der Göttin bezeichnet, die man dann wieder als eine Einheit zusammenfaßte. Diese pluralische Bezeichnungsweise, die sich im Phönizischen für den Namen Astarte nicht nachweisen läßt, gehört wahrscheinlich nur den alttestamentl. Schriftstellern an (doch s. W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern 1893, S. 213, Anm. 5).

Die alttestamentliche Aussprache ʿaschtoret, die nicht der gewöhnlichen phönizischen entspricht, ist vielleicht, wie von vielen angenommen wird, nur nach irgendwelcher Analogie von den Punctatoren aufgebracht, etwa, wie höchstwahrscheinlich ebenso molek, nach boschet „Schande" als Götzenbezeichnung. Die Phönizier müssen in der Regel ausgesprochen haben ʿaschtart nach der griechischen Umschreibung *Ἀστάρτη* (so auch LXX, Plur. *αἱ Ἀστάρται* und *αἱ Ἀσταρώθ*). Freilich könnte in dem für eine Stadt in Phönizien und öfters für phönizische Kolonien vorkommenden Ortsnamen *Ἄστυρα* eine Umschreibung des Namens der Göttin zu erkennen sein, die auf ʿAschtor zurückweisen würde (Schröder, Phönizische Sprache 1869, S. 124 ff., 135; vgl. jedoch dazu Hoffmann, Phön. Inschr., S. 6 f., 21 f. Anm. 3). Palmyrenisch findet sich der Mannsname עשתורי *Ασθωρου* (de Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques 1868 n. 4; Euting, Epigraph. Miscellen, SBA 1885, S. 676). Es beruht aber wohl auf Zufall, daß die allem Anschein nach künstlich gebildete alttestamentl. Punktation des Namens der Astarte an diese offenbar nur in vereinzelter dialektischer Abweichung vorkommende Aussprache anklingt.

In phönizischen Inschriften kommt der Gottesname עשתרת nicht selten vor: Sidon. I, 15. 16. 18; II, 5; Cit. I, 3; n. 86 A 4; Melit. V (oder Gaulit.), Z. 3; Eryc., n. 135; Caral. I, n. 140; Carthag., n. 255. 263; Umm al-awam. II, 1 (?) — diese Inschriften im Corp. Inscript. Semiticarum I, 1, 1881 —; ferner: Masub. Z. 3. 4 und Inschrift Tebnets von Sidon Z. 1. 2. 6 (bei Hoffmann a. a. O., S. 20 ff. 57 f.) — letzteres wohl die älteste inschriftliche Belegstelle, etwa aus dem 5. vorchristlichen Jahrhundert. Häufig ist dieser Gottesname Bestandteil von Eigennamen עשתרתיתן „Astarte hat gegeben", אמעשתרת „Mutter der A." ([Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 480, Anm. 1] oder wohl besser = אמתעשתרת), אמתעשתרת „Magd der A.", בדעשתרת, Bodostor, Bostor = עבדע? vgl. *Ἀβδαστάρτος* „Diener der A.", גדעשתרת „Glück der A." (od. גדע?), גרעשתרת, *Γεράστρατος* „Schützling der A." u. a. (Belegstellen s. bei Levy, Phöniz. Wörterb. 1864 und Phöniz. Studien IV, 1870, S. 78 ff.; Euting, Punische Steine, in den Mémoires de l'Acad. de St. Pétersb. VII. Série, Bd XVII, 1872); vgl. die Eigennamen *Δελαιαστάρτος* „Befreiter der A.", Metuastartus „Mann der A." (Gesenius, Scripturae linguaeque Phoen. monumenta 1837, S. 406. 399).

Als Gottheit von Tyrus nennt die Astarte Menander bei Josephus (Antiq. VIII, 5, 3; c. Ap. I, 18), als Gottheit der Sidonier das Buch Lucians De Syria dea 4. Gottheit der Syrer und Tyrier (oder Cyprer) war sie nach Cicero (De nat. deor. III, 23: Quarta [Venus] Syria Tyroque [cyroque, l. mit Creuzer: Cyproque] concepta, quae Astarte vocatur), und, aus diesem schöpfend, nennt sie als syrische Gottheit Laurentius Lydus (De mensib. III, 35; IV, 44 ed. Schow S. 49, 89 [an letzterer Stelle: *τετάρτην τῆς Συρίας καὶ Κύπρου*]); an einer anderen Stelle wird sie bei Laurentius als *πολιοῦχος* der Phönizier bezeichnet (IV, 44, S. 91). Nach Philo Byblius (Sanchuniathon), welcher Astarte unter den Hauptgottheiten der Phönizier nennt, war die Insel Tyrus ihr heilig (Fragm. hist. graec. ed. C. Müller III, S. 569 fr. 2, 24). Als Königin von Byblus kommt sie neben *Μάλκανδρος* (Baal-Melkart) vor bei Plutarch (De Is. et Osir. 15). Als Göttin Syriens (Phöniziens) erwähnen sie Artemidorus (Onirocrit. I, 8) und Tertullian (Apol. 24). Vom Mutterland Phönizien aus gelangte ihr Kultus in die Kolonien (s. die oben angeführten Inschriften von Cypern, Malta, Sizilien, Sardinien), namentlich auch nach Karthago (wo inschriftliche Personennamen häufig diesen Gottesnamen enthalten; vgl. Augustin, Quaest.

in Jud., quaest. 16). Auf einer Inschrift von Delos wird „Astarte Aphrodite“ genannt und mit Isis gleichgesetzt, s. Hauvette-Besnault, Bulletin de Correspondance Hellénique VI, 1882, S. 473. In Corbridge in Northumberland beginnt eine Altarinschrift: Ἀστ[άρ]τη[ς] *βωμόν* (Corp. Inscr. Graec., n. 6807); ebendort (n. 6806) ist zugleich wie auch auf Delos (s. A. Atargatis § 1) Kultus des Herakles von Tyros, d. i. des Melkart, bezeugt. Darüber wie diese beiden phönizischen Gottheiten nach England kamen, ist aus den Inschriften nichts zu entnehmen; auch die Zeit der Inschriften ist unbekannt; wahrscheinlich brachten römische Soldaten diese orientalischen Götter in jene Gegend. — Auf einer am Bosporus gefundenen Inschrift wird als eine Gottheit *Ἄσταρα* genannt (Corp. Inscript. Graec., n. 2119). In dem Martyrium Bartholomäi kommt der Götzenname *Ἀσταροῦθ* vor; der ursprüngliche Schauplatz dieser Legende scheint das bosporanische Reich zu sein (s. v. Gutschmid, Rhein. Mus., n. Folge XIX, 1864, S. 172 ff.). *Ἄστυρα* (*τὰ*), Astura = עשתרת (?) kommt als Name mehrerer Städte vor, einer bei Aradus in Phönizien (mit einem Tempel der *Ἀθηνᾶ Ἀστυρίς*), anderer in Mysien (mit einem Tempel der *Ἄρτεμις Ἀστυρηνή*), in Troas, in Italien (s. Schröder a. a. O., S. 135).

Die Moabiter hatten eine Gottheit עשתר, die in Verbindung mit einem anderen Gottesnamen in der Mescha-Inschrift vorkommt, wobei es zweifelhaft bleibt, ob Aschtor männlich oder, was wahrscheinlicher, weiblich zu denken ist (s. unten § 4). Wie andere semitische Kulte kam der der Astarte frühzeitig auch nach Ägypten (s. W. M. Müller a. a. O., S. 313 f.).

Der Dienst der Astarte reicht aber viel weiter als ihr eigentlicher Name uns führt; denn zumeist erscheint sie in den phönizischen Kolonien unter einem anderen. Nach Herodot (I, 105) war das Heiligtum zu Askalon das älteste der Aphrodite Urania; er identifiziert also die an der kanaanitischen Küste verehrte Göttin, d. i. Astarte (vgl. 1 Sa 31, 10), wie alle späteren Griechen, mit der Aphrodite. Daß der Kultus der Aphrodite von den phönizischen Kolonien aus zu den Griechen kam, zeigen deutlich die Beinamen der Göttin: die Cyprische, die Paphische, die Amathusische, die Cytherische (s. Preller-Robert, Griech. Myth. 4. A., Bd I, 1894, S. 345 ff.). Man hat deshalb den Namen Aphrodite aus ʿaschtoret durch Umlautung (aftoret) und Umstellung (afrotet) erklärt (Hommel). Diese Ableitung ist aber nicht gerade wahrscheinlich, weil dabei die alttestamentliche Aussprache mit dunklem Vokal zu Grunde gelegt ist, welche der bei den Phöniziern anscheinend gewöhnlich gebrauchten (s. oben) nicht entspricht.

2. Die Vorstellung von der Astarte. Im AT. erscheint Aschtoret meist als Paredros des männlichen Gottes Baal (Ri 2, 13; 10, 6; 1 Sa 7, 4; 12, 10); auch in der Inschrift Sid. I (Z. 18) wird sie neben dem „Baal von Sidon“ genannt“. Nach Menander (bei Joseph. a. a. O.) erbaute König Hiram, Salomos Zeitgenosse, zugleich ihr und dem Herakles (d. i. Baal-Melkart) Heiligtümer (vgl. die oben angeführte Erwähnung bei Plutarch). Die Astarte ist zur Paredros des Baal geworden durch Verdrängung der diesem Gottesnamen eigentlich entsprechenden Göttin Baalat. Diese, im AT. nirgends als Göttin genannt (aber wohl noch in den Ortsnamen Baala, Baalat Beʾer, Bealot gemeint), hat sich behauptet im Kultus von Gebal, d. i. Byblos. Die Weiheinschrift des Königs Jechawmelek von Gebal aus der persischen Periode (Corp. I. S., n. 1) nennt als die von dem König verehrte Gottheit die Baalat von Gebal.

Die Phönizier würden die Göttin Astarte als Offenbarerin des Baal gedacht haben, wenn das Epitheton שם בעל, das sie Sidon. I, 18 führt, zu verstehen ist „Name des Baal“, wie das in den karthagischen Inschriften häufige Epitheton der Göttin תנת (Tanit): פן בעל sich verstehen läßt in der Bedeutung „Angesicht des Baal“, d. h. Offenbarung des Baal. Es wäre hier dann, wie manche meinen, eine Vorstellung zu erkennen, ähnlich der alttestamentlichen vom Engel Jahwe's, der als Offenbarer des verborgenen Gottes „Angesicht Jahwe's“ genannt wird, wie es in demselben Sinne von ihm heißt, daß Jahwe's Name in ihm sei (Schlottmann, Inschr. Eschmunazars 1868, S. 75. 142—146; de Vogüé, Mélanges, S. 53—56). Auf eine parallele Vorstellung ist Berger gekommen, indem er die Bezeichnung מלך עשתרת (s. unten § 4) von einem „Engel der Astarte“ und מלך בעל von einem „Engel des Baal“ versteht, also von einer Offenbarungsform der Gottheit, in welcher dann das eine Mal Astarte wie das andere Mal Baal die geoffenbarte, nicht die offenbarende Gottheit wäre. Allein מלך ist sonst nicht = מלאך „Bote“ sondern auch als Gottesname oder Gottheitsepitheton ständig = „König“. Gegen den „Namen Baals“ aber ist zu bemerken, daß er keine ganz entsprechende Analogie hat, da niemals im AT. der Engel geradezu genannt wird „Name Jahwe's“.

Richtiger vielleicht wird von anderen die Bezeichnung שם בעל verstanden = שְׁמֵי בַּעַל „Astarte des Himmels des Baal“ oder noch besser „Himmelsastarte des Baal“ d. h. Himmelsastarte, Gemahlin des Baal; vgl. die karthagische Caelestis und die Himmelskönigin bei Jeremia (s. unten § 3), auch in derselben sidonischen Inschrift Z. 16 עשתרת שמם אדרם, wenn so abzuteilen ist, „Astarte der herrlichen Himmel“, ferner die in Inschriften Asurbanipals als nordarabische genannte Gottheit Atar-samain (s. A. Adrammelech 1. Bd, S. 187). Für פן בעל wird allerdings die Deutung von der Offenbarung des Baal nahe gelegt durch die Bezeichnung der Regina coeli, d. i. doch wohl der Tanit, als deorum dearumque facies uniformis bei Apulejus, der aus Madaura in Afrika stammte. Aber auch hier läßt sich anders erklären, nämlich entweder: die „dem Baal zugekehrte“ Göttin, d. h. seine Paredros (Dillmann), oder, da diese Bezeichnungsweise der Analogie entbehrt, wohl besser sieht man (mit Halévy u. a.) Penbaal an als den Ortsnamen eines Heiligtums (vgl. Penuel), wo Tanit zuerst verehrt wurde (s. Dillmann, Monatsber. d. Berl. Akademie, philos.-hist. Kl. 1881, S. 6—10 und dagegen Baethgen a. a. O., S. 267 f.).

In Philistäa scheint Astarte als kriegerische Göttin verehrt worden zu sein, da nach 1 Sa 31, 10 die Philister die geplünderte Waffenrüstung des gefallenen Königs Saul im Tempel der Aschtoret aufhingen. Daß diese Angabe eine Glosse sei (Klostermann zu d. St.), ist wenig wahrscheinlich. Die allerdings zu vermissende Ortsangabe kann neben Bêt ʿaschtarot, das man dafür hielt, ausgefallen sein; jedenfalls aber hätte der Glossator seinerseits von einer philistäischen Astarte gewußt. Der Charakter der ägyptischen Astarte als furchtbare Kriegsgöttin ist an sich nicht bedeutsam, da dies der allgemeine Charakter der semitischen Gottheiten bei den Ägyptern ist (s. W. M. Müller a. a. O., S. 314); wohl aber mag die bewaffnete Aphrodite oder Aphrodite Areia teilweise auf eine phönizische Grundlage zurückweisen (s. Welcker, Griech. Götterlehre, Bd II, 1860, S. 708).

Astarte-Bilder sind in cyprischen Darstellungen zu erkennen, die freilich inschriftlicher Bezeugung entbehren. Über den Charakter der Göttin ist wenig daraus zu entnehmen: sie wird teils ganz nackt, teils bekleidet abgebildet, nicht bewaffnet, zuweilen mit einer Taube (s. das reiche vergleichende Material bei Ohnefalsch-Richter a. a. O., dessen Unterscheidungen wie auch Kombinationen der verschiedenen Göttinnennamen ich indessen nicht überall zu folgen vermag).

Die Phönizier haben, wie noch andere Gottheiten, so auch die Astarte gemeinsam mit den Babyloniern und Assyrern, bei welchen sie unter dem Namen Ištar vorkommt. Ob sie eine ursprünglich semitische Gottheit war, oder ob, wie neuerdings angenommen worden ist, die Semiten sie von einer älteren nichtsemitischen Bevölkerung Babyloniens entlehnten, ist noch nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Über Versuche der Erklärung des Namens aus dem Semitischen s. Baudissin, Jahve et Moloch 1874, S. 24 f. und dazu Hoffmann, Phön. Inschr., S. 22; anders de Lagarde, Ges. Abhandl. 1866, S. 14; vgl. auch Nöldeke, ZdmG XL, 1886, S. 742. Die appellative Verwertung des Plurals Dt 7, 13; 28, 4. 18. 51: Veneres gregis = „der Zuwachs der Herde“ entscheidet noch nicht für semitische Herkunft des Wortes, da der Ausdruck von dem Gottesnamen abgeleitet sein wird; vgl. im Arabischen ʿathtarij von dem ohne künstliche Bewässerung befeuchteten Lande (Wellhausen, Skizzen III, S. 170; R. Smith a. a. O., S. 99 f. Anm.). Bei den Arabern, ausgenommen die Himjaren, kommt der Gottesname als solcher nicht vor. Die Himjaren verehrten eine männliche Gottheit ʿAthtar (s. Schlottmann, ZdmG XXIV, S. 650 f.; Dillmann a. a. O., S. 4 f.; Baethgen a. a. O., S. 117—121; vgl. auch Mordtmann, ZdmG XXXI, 1877, S. 83 ff.), wie es scheint, einen Gott, dem man die Bewässerung dankte (D. H. Müller, ZdmG XXXVII, 1883, S. 371 ff.). Sie können diese Gottheit etwa von Babylonien her entlehnt haben (s. dagegen Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 487), wie sie, auch hierin verschieden von den anderen Arabern, mit den Babyloniern gleichfalls den Kultus des Gottes Sin teilten (s. Schrader, ZdmG XXVII, 1873, S. 407). Auch die Äthiopen hätten nach Halévy's allerdings nicht ganz sicherer Ergänzung einer axumitischen Inschrift eine Gottheit ʿAstar (עסתר) verehrt (Journ. Asiat. VIII. Série, Bd II, 1883, S. 464 ff.).

Ištar, obgleich der Femininendung entbehrend, wird in den Keilinschriften ständig als Femininum behandelt; vgl. den wahrscheinlich femininischen Gottheitsnamen Aschtar bei den Moabitern (s. unten § 4); ebenso entbehrt der Femininendung der Name der semitischen Göttin Kadesch auf ägyptischen Denkmälern (s. Baudissin, Studien II, 1878, S. 30 f.; W. M. Müller a. a. O., S. 314 f.). Man mag vielleicht aus dem Sachverhalt bei den

Himjaren schließen, daß es einstmals neben der weiblichen Istar auch einen männlichen Gott dieses Namens gab (Dillmann). Istar ist in den Keilinschriften teils Genusbezeichnung der weiblichen Gottheiten (Plur. Istarât), teils Name einer besonderen Göttin. Nach den aus älteren Originalen abgeschriebenen mythologischen Erzählungen aus der Bibliothek des assyrischen Königs Asurbanipal (7. Jahrh. v. Chr.) galt die Göttin Istar als Spenderin des Lebens und Gedeihens; denn als sie einst in die Unterwelt hinabgestiegen war, hörte auf Erden Zeugung und Geburt auf. Diese Tafeln erzählen ferner ausführlich von den erfolglosen Liebeswerbungen, mit welchen Istar einem gefeierten König („Izdubar“?) nachging. Andererseits aber wird Istar als Göttin des Krieges und der Jagd mit Köcher und Bogen geschildert und abgebildet (Friedr. Delitzsch in Geo. Smiths Chald. Genes., S. 272; A. Jeremias, Izdubar, S. 65 f.; vgl. oben über 1 Sa 31, 10). — Nach den astrologischen Inschriften war Istar die Gottheit des Venusplaneten (s. Sayce, Astronomy and astrology of the Babylonians in Transact. of the soc. of Bibl. Archaeol. III, 1, 1874, S. 196—200), und auf einer Tafel, welche zwölf Gottheiten in bestimmter Rangordnung aufführt, erscheint sie unter den fünf Planetengottheiten. Allein die Verknüpfung der babylonisch-assyrischen Gottheiten mit den Planeten ist wohl erst relativ jüngeren Alters. Eine andere Götterliste, wie die erstgenannte aus der Bibliothek Asurbanipals, stellt Istar neben Ilu an die Spitze aller aufgezählten Gottheiten (s. beide Götterlisten bei Schrader, ThStK 1874, S. 337 bis 339). Von diesen Götterlisten kann die Bestimmung der ursprünglichen Bedeutung der einzelnen Götter nicht ausgehen, da solche Klassifizierungen eine lange Entwickelung der Mythologie voraussetzen. Ob aber Istar zunächst eine andere Bedeutung hatte, ehe sie Göttin des Venusgestirns wurde, läßt sich bis jetzt nicht nachweisen. Da die der Istar entsprechende Astarte der Phönizier seit irgendwelcher Zeit wahrscheinlich als die Göttin des tauspendenden Mondes angesehen wurde, daneben wohl auch — wie jedenfalls andere phönizische Göttinnen — als die in den Quellen wirksame und in den grünen Bäumen sich offenbarende befruchtende Kraft der Erde, so könnte lunare oder tellurische Bedeutung etwa auch als die ursprüngliche für Istar vermutet werden. Was aber den Mond betrifft, war, so weit wir die babylonisch-assyrische Religion bis dahin aus den Inschriften erkennen können, seine Gottheit ausschließlich der Gott Sin. Mit ihm wird Istar nur insofern in Verbindung gebracht, als sie die Tochter des Sin genannt wird. Immerhin ist es nicht undenkbar, daß die Phönizier, die ihre Gottheiten weniger in ein künstliches System zusammenstellten als Babylonier und Assyrer, die ursprüngliche Bedeutung der beiden Seiten gemeinsamen Gottheiten treuer bewahrten als die Babylonier und Assyrer.

Man kann freilich zweifeln, ob es überhaupt berechtigt ist, nach einer einheitlichen Bedeutung für die Göttinnen, die an verschiedenen Orten mit dem Namen Astarte benannt wurden, zu suchen (vgl. Pietschmann, Gesch. der Phönizier 1889, S. 186). Gewiß war nicht nur die Astarte eines Heiligtums von der Baalat oder Anat eines anderen verschieden, sondern ebenso auch die Astarte des einen Kultusortes von der Astarte eines anderen. Vielleicht hatten sogar die Göttinnen der beiden (?) Astarte-Tempel, die es nach der Eschmunazar-Inschrift (Z. 16 und 18) in der einen Stadt Sidon gegeben zu haben scheint (die Lesung in Z. 16 ist jedoch unsicher, s. Halévy, Mélanges de critique et d'histoire 1883, S. 140 f.), einen irgendwie verschiedenen Charakter. Die Späteren haben aus diesen lokal differenzierten Astarten eine einheitliche Vorstellung zu bilden versucht. Aber andererseits müssen doch die lokalen Differenzen entstanden sein auf der Grundlage der irgendwann und irgendwo einmal vorhanden gewesenen einheitlichen Auffassung eines einzigen Volkes oder Stammes von seiner Astarte, worauf die Identität des Gottesnamens mit Notwendigkeit führt. An sich wäre es allerdings denkbar, daß die Phönizier ihrerseits das Wort Aschtart als einen zur allgemeinen Bezeichnung jeder Göttin gewordenen Namen von einem anderen Volk überkamen, wie ištar wirklich als derartige Bezeichnung bei den Assyrern vorkommt. Nur die Astarte eines besonderen Ortes wäre dann eine besondere Göttin. Aber in den Inschriften wird wenigstens in der Regel nicht die Astarte von Sidon oder von einem anderen Orte nach dem Orte bezeichnet, wie dies bei dem Gottesnamen Baal der Fall ist. Nur עשתרת ארך (Corp. I. S., n. 135) scheint zu bedeuten: „Astarte des Eryx“, was aber wieder zweifelhaft wird durch das hinzugefügte חים; eher wohl wurde der Berg nach einem Epitheton der Astarte benannt. Sonst überall ist ohne Angabe des Kultusortes einfach von der Astarte die Rede, so daß unter diesem Namen eine einzige den verschiedenen Orten gemeinsame Göttin zu verstehen ist, der dann auch irgendwelche gemeinsame Vor-

stellung zu Grunde liegen muß. Die Entstehung dieser Vorstellung wird vor der Einwanderung der Phönizier an die Mittelmeerküste anzusetzen sein, da sich die Gottheit Istar-Athtar-Astarte-Atar bei Babyloniern, Assyrern, Himjaren, Moabitern, Philistern, Aramäern, in einer abgeleiteten Ausdrucksweise auch bei den Arabern findet und es nicht denkbar ist, daß sie von Phönizien aus diese Verbreitung erlangte. Die Phönizier werden also entweder bei ihrer Einwanderung an die Mittelmeerküste diese Vorstellung mitgebracht oder sie dort vorgefunden haben. — Daß aber die ursprüngliche Vorstellung von der Astarte an einen bestimmten Naturgegenstand gebunden gewesen sei und hierin das Gemeinsame der lokal verschiedenen Astarten liege, kann nicht von vornherein vorausgesetzt werden.

Allem Anschein nach sind die weiblichen Gottheiten der Phönizier überhaupt nur als eine durch die Vorstellung der Gottheit nach Menschenart entstandene Ergänzung des männlichen Gottes zu verstehen, von dessen Namen sich der ihrige in den meisten Fällen ableitet (vielfach ebenso bei Indern, Griechen und Lateinern, s. Usener, Götternamen 1896, S. 29 ff.). Wenn es sich mit den Namen altarabischer Göttinnen anders zu verhalten scheint (s. Wellhausen, Skizzen III, S. 180), so mag doch zum Teil das männliche Pendant im Laufe der Religionsgeschichte nur von der zugehörenden Göttin getrennt worden sein. Mit der arabischen al-Uzza stand doch wohl einmal der in Edessa erhaltene Aziz in einem Zusammenhang. Bei Astarte aber ist die Entstehung aus einem männlichen Gottesnamen nicht oder doch nicht deutlich zu erkennen. Auch wäre es wohl denkbar, daß die Semiten von Anfang an eine gebärende Kraft als selbstständige weibliche Gottheit verehrt hätten, wie bei den Indogermanen die Mutter Erde ein für sich allein stehendes Femininum ist. Das aber können wir nicht wahrscheinlich finden, daß — wenn auch in den Urzeiten den semitischen Völkern „die Begriffe Herrschaft und Mutterschaft nahe bei einander gelegen" haben mögen — die Vorstellung der Gottheit als eines Femininums das Primäre überhaupt war. Allerdings ließe sich verstehen, daß die Göttin im Laufe der Entwickelung einem Gott die erste Stelle abtreten mußte; unerklärt aber würde bleiben, daß sich bei den Hebräern gar keine Spur erhalten hat von der einstmaligen Verehrung einer weiblichen Gottheit. Dagegen kann man daran zweifeln, ob, seit die Gottheit geschlechtlich differenziert gedacht wurde, von Anfang an das Götterpaar als Gatte und Gattin vorgestellt ward. Vielleicht waren es ursprünglich teilweise Mutter und Sohn (vgl. die in ihrer Generalisierung jedenfalls des Beweises entbehrende, m. E. auch an sich nicht wahrscheinliche Darstellung von W. Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia 1885, S. 179 f., 292 ff.). Im Mythos der Atargatis scheint sich ein Rest solcher Anschauung erhalten zu haben (s. bei Athenäus, A. Atargatis § 2). Auch bei diesem Verhältnis von Gott und Göttin kann der weibliche Gottesname als sekundärer aus dem männlichen entstanden sein.

Astarte erscheint, wo sie genannt wird, teilweise für sich allein, teilweise aber auch, wie schon erwähnt, als Paredros eines Gottes. Bei den Himjaren finden wir den männlichen Athtar. Er ist gewiß nicht aus einer Göttin entstanden (so R. Smith, Semites, S. 58 f.), da eine derartige Entwickelung in der Geschichte der semitischen Gottesnamen, so weit wir von einer solchen bis jetzt reden dürfen, ohne Analogie wäre. Vielmehr scheint sich in diesem Gott ein anderwärts durch andere Gottesnamen verdrängtes männliches Pendant der Astarte erhalten zu haben. Auch in der Astarte wie in den anderen weiblichen Gottheiten der Phönizier glauben wir demnach die Verselbstständigung einer Seite des zuerst in dem (männlichen) Gotte Zusammengefaßten erkennen zu müssen. Die weibliche Gottheit wäre dann ursprünglich nirgends die allein stehende Hauptgottheit eines Stammes gewesen und, vielleicht später da, wo sie durch geschichtliche Entwickelungen den Vorrang vor anderen Göttern erlangte (so, wie es scheint, die Baalat von Gebal und die dem Baal Chamman vorangestellte Tanit zu Karthago), aber nicht in der ältesten Auffassung „als Urheber des ganzen Wohl und Wehe ihrer Untergebenen betrachtet" (Pietschmann a. a. O., S. 186) worden.

Deutlich sind die phönizischen Göttinnen die Vermittlerinnen des Natursegens, der Fruchtbarkeit. So wird die karthagische Tanit genannt אם רבה „die große Mutter" Corp. I. S., n. 195), und es ist, ebenfalls in Karthago von einer Göttin רבה אמא (n. 177) die Rede (vgl. in einer nabatäischen Inschrift die nicht zweifellose Lesung „Allat [Elat?], Mutter der Götter", de Vogüé, Syrie centrale, n. 8). Ebenso scheint die lebenspendende Kraft der Astarte zum Ausdruck zu kommen in dem Epitheton der Erycina ארך חים „Länge des Lebens" (?); vgl. ענת עז חים, *Αθηνα Σωτειρα* „Anat, Kraft des Lebens" (Lapeth., Corp. I. S., n. 95). Nachdem nun seit irgendwelcher

Zeit, wie bei anderen semitischen Völkern, so auch bei den Phöniziern die Götter vorzugsweise in der Himmelsregion gesucht wurden, lag es nahe, auch in der weiblichen Gottheit die Fruchtbarkeit als die vom Himmel ausgehende zu verehren. Ob diese himmlische Natur der Götter von jeher angenommen wurde oder ob sie erst später sich herausbildete und dann, wann dies geschah, läßt sich auf geschichtlichem Wege nicht ermitteln. Bei den Babyloniern hatten die Götter seit uralten Zeiten himmlische Natur; auch bei den Hebräern und Kanaanitern war diese, wie sich aus der Heiligkeit himmelanragender Berge ergiebt, alter Glaube. Jedenfalls bestand dieser Glaube, seit man die Opfer im Rauch gen Himmel emporsteigen ließ, eine Sitte, die von der hebräischen Sage bis an die Anfänge der Menschheit zurückdatiert wird. Die Griechen haben in Zeiten, die vor der Grenze geschichtlicher Kunde liegen, die Aphrodite Urania als das Abbild einer Himmels-Astarte von den Phöniziern entlehnt (s. § 1 und § 3).

Die befruchtende Kraft des Himmels eignet im Orient zumeist dem tauspendenden Nachthimmel, und der vornehmste Repräsentant des Nachthimmels ist der Mond. Daß das gewöhnliche Wort für den Mond im Hebräischen, יָרֵחַ, ein Maskulinum ist und auch die Phönizier den Monat ירח nannten (vgl. עבדירח ZdmG XLII, S. 473) entscheidet nicht gegen lunare Bedeutung der weiblichen Gottheit; denn der poetische Name des Mondes לְבָנָה zeigt, daß seine maskulinische Auffassung nicht feststehend war. Überhaupt ist das Geschlecht des Mondnamens für oder wider die Anschauung von der lunaren Bedeutung der weiblichen Gottheit nicht ausschlaggebend, da man sie gewiß in keinem Falle für identisch mit dem Monde hielt sondern nur etwa in ihm und durch ihn wirksam dachte. Die Mondbedeutung hat wohl überhaupt niemals ausschließlich bestanden. Jedenfalls dachte man die von der Göttin repräsentierte Kraft der Fruchtbarkeit auch als von der Erde und ihren Quellen ausgehend (s. A. Atargatis). Diese Anschauung vertrug sich ebenso gut wie die lunare Deutung mit der Auffassung des männlichen Gottes als des Himmelsherrn. Welche der beiden Anschauungen von der weiblichen Gottheit die ältere war, läßt sich kaum entscheiden. Vielleicht bestanden sie seit den Anfängen neben einander. Nur das ist deutlich, daß die Späteren, Griechen und Lateiner, welche beide vorfanden, in der Weise eine Einheit herzustellen suchten, daß sie ihrerseits der lunaren oder auch einer anderen astralen Auffassung den Vorrang gaben (s. v. Gutschmid, A. Phoenicia in Encycl. Britann., Bd XVIII, 1885, S. 802; insoweit glaube ich modifizieren zu sollen, was ich Stud. z. sem. Rel. II über Heiligkeit der Gewässer und Bäume ausgeführt habe; für das Prius der tellurischen Auffassung kann man sich nicht auf den Euemeristen Philo Byblius berufen, s. bei v. G.).

Für die lunare Bedeutung der Astarte haben wir Belege, die direkt aus hohem Altertum stammen, nicht. Im Alten Testament geschieht des Monddienstes erst seit dem Ende der Königszeit Erwähnung, wo seine Verbindung mit der Verehrung des Himmelsheeres auf assyrischen Einfluß verweist. Der kanaanitische Stadtname Aschterot Karnajim (Gen 14, 5), den man vielfach „Astarte der beiden Hörner" gedeutet und von den Mondhörnern verstanden hat, ist dafür nicht zu verwerten; denn es ist sehr wahrscheinlich, daß hier zweierlei Ortsnamen vorliegen, zwischen denen nur das „und" ausgefallen ist (s. Dillmann zu d. St.). Und wenn in diesem Namen wirklich von den Hörnern der Astarte die Rede wäre, so ließe sich dabei auch denken an den zweihörnigen Kopfschmuck der ägyptischen Liebesgöttin Hathor, mit welcher die Astarte, ebenso wie die Baalat von Gebal (s. die Abbildung ZdmG XXX, 1876, Taf. zu S. 132 ff.; Corp. I. S., I, 1, tab. I), schon frühzeitig identifiziert worden sein mag (Stade). Der Kopfschmuck der Hathor aber ist von der Mondsichel verschieden (s. W. Max Müller a. a. O., S. 313 f.). Wenn Philo Byblius berichtet, Astarte habe sich „als Zeichen der Herrschaft" einen Stierkopf auf das Haupt gesetzt (ed. C. Müller, S. 569 fr. 2, 24), so denkt er dabei gewiß an eine Abbildung nach ägyptischem Typus. Mir ist nicht bekannt, daß auf den Denkmälern geradezu für Astarte ein Abzeichen der Mondgöttin vorkäme. Allerdings findet sich auf einer karthagischen [?] Münze ein gehörnter weiblicher Kopf nach griechischem Typus (Gesenius, Monum. Taf. 38, XI und dazu Levy, Phön. Wörterb., S. 8 f.). Die Hörner sind nicht nach innen gewunden, also keine Widder- oder Schafhörner (s. unten § 5); man könnte etwa an Mondhörner denken, ohne daß dies jedoch irgendwie nahe gelegt würde. Freilich ist auf karthagischen Denkmälern der Halbmond sehr häufig zu finden, aller Wahrscheinlichkeit nach als Abzeichen der karthagischen Göttin תנת, Tanit; aber wir wissen nicht, woher diese Göttin stammt, und noch weniger, wie sie zu dem Zeichen des Mondes kommt. Überdies erscheint die Halbsichel des Mondes in den karthagischen Darstellungen, so viel ich sehe,

ständig oder doch sehr häufig in Verbindung mit einem kleinen Diskus, der vielleicht den Vollmond, aber auch ebenso gut einen Stern bedeuten kann. Die Göttin von Askalon, in der späteren Zeit Atargatis, eine Nebenform der Atar = Astarte, trägt auf Münzen aus der römischen Kaiserzeit einen Halbmond auf dem Haupte (s. A. Atargatis). Die nach assyrischem Vorbild dargestellte Göttin von Pterium in Kleinasien (Lajard a. a. O., Taf. II nach Texier) hat auf ihrem Stab einen Halbmond, der auf dem assyrischen Vorbild (s. Riehms HW., A. Astarte) fehlt. Noch mag erwähnt sein, daß eine bei Salamis gefundene Terracotta aus spät-hellenistischer Zeit die dem Meer entstiegene Aphrodite darstellt, umgeben von Delphinen und mit einem mondartigen Kopfputz (Ohnefalsch-Richter a. a. O., S. 298). — Das Buch De Syria dea (4) erklärt die Astarte, die hier von der syrischen Göttin unterschieden wird, für die Selene. Nach Herodian (Hist. V, 6, 4) war die *Οὐρανία* der Libyer die phönizische *Ἀστροάρχη* (gräzisiert aus *Ἀστάρτη*), nach Meinung der Phönizier der Mond; Elagabal ließ ihr Bild nach Rom bringen, um die Mondgöttin mit seinem Sonnengott zu vermählen. Andere dagegen halten Astarte für den Morgenstern. Nach Philo Byblius (a. a. O.) fand Astarte, die Erde durchwandernd, einen vom Himmel gefallenen Stern und weihte ihn auf der heiligen Insel Tyrus. Philo versteht dabei gewiß *Ἀστάρτη* = *ἀστήρ*, aber die Kombination der Astarte mit dem Stern ist von dieser Etymologie nicht abhängig. Andere Deutungen ausdrücklich als Venusstern von noch jüngeren Autoren s. bei Movers, Phönizier I, S. 606. Astarte erhielt diese Bedeutung ohne Zweifel in späterer Zeit durch assyrischen oder babylonischen Einfluß (vgl. über Planetendienst bei den Phöniziern überhaupt: Baudissin, Studien II, S. 263, Anmerk. 2). Aber auch gegenüber jenen Angaben der Griechen von der lunaren Bedeutung der Astarte ist Vorsicht geboten, da sie vielleicht „Astarte“ als einen Gesamtnamen für die phönizischen Göttinnen überhaupt behandeln. Indessen haben diese möglicherweise überall dieselbe Naturbedeutung, und es muß doch irgendwelchen Anknüpfungspunkt in den phönizischen Vorstellungen gehabt haben, daß die Späteren wiederholt den Mond mit der phönizischen Göttin kombinieren. Wichtiger als jene späten Angaben über die Astarte als Mondgöttin ist, daß die Aphrodite des Berges Eryx, unbestritten die Göttin der phönizischen Kolonisten, welche als Urania bezeichnet wird, also die Himmelsastarte war (vgl. die Weiheinschrift vom Eryx für die Astarte Corp. I. S., n. 135), als Spenderin des Taues und des frischen Graswuchses jedes Morgens galt (Preller-Robert, Griechische Mythologie Bd I, S. 356). Diese Anschauung, die von der Bedeutung der griechischen Aphrodite abweicht, werden die phönizischen Kolonisten mitgebracht haben. Die Aphrodite des Eryx war nach jener Schilderung die Göttin des Fruchtbarkeit verleihenden nächtlichen Himmels, wahrscheinlich speziell des Mondes, von welchem das Altertum diesen Einfluß des Nachthimmels ableitete.

3. Die Himmelskönigin. Die *οὐρανίη Ἀφροδίτη* von Askalon (Herod. I, 105) war gewiß Astarte (s. oben § 1). Die von lateinischen Schriftstellern häufig erwähnte, mit Juno identifizierte Caelestis zu Karthago (s. Belegstellen bei Münter a. a. O., S. 74 f.; Preller, Röm. Mythologie, 3. A., Bd II, 1883, S. 406 f.) wird als die in den Inschriften von Karthago zumeist genannte Tanit (TNT) zu verstehen sein. Unter diesem noch sehr dunkeln Namen ist aber vielleicht nur eine lokale Sonderbildung der altphönizischen Astarte zu erkennen, wogegen nicht entscheidet, daß in Karthago neben dem Kultus der Tanit ein solcher der Astarte bestand.

Dagegen ist an Astarte wenigstens direkt wohl nicht zu denken bei der zu Jeremia's Zeit schon seit lange von abgöttischen Israeliten verehrten מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם, welcher die Weiber Kuchen buken (Jer 7, 18; 44, 19), räucherten und Trankopfer spendeten (c. 44, 17—19. 25). Nach c. 44, 19 [„um sie abzubilden“?] scheinen die Kuchen eine der Gottheit gleichende Form gehabt zu haben wie die der attischen Artemis dargebrachten Mondkuchen (s. Preller-Robert a. a. O., S. 312; vgl. über Mondkuchen Scholz a. a. O., S. 301, Anm. 2, über Kuchen anderer Gestirngottheiten Wellhausen, Skizzen III, S. 38 f.). Nach Stade ist die Bezeichnung מְלֶכֶת als Kollektivum zu verstehen vom Himmelsheer (entweder = מַמְלֶכֶת „Regiment“ oder = מְלֶאכֶת „Werk“). Allein der Umstand, daß wir einen phönizischen Gottheitsnamen מלכת kennen, der allerdings gewiß nicht Meleket sondern Malkat zu lesen ist, legt es doch nahe, daß auch bei Jeremia eine bestimmte Göttin gemeint ist. Der Name מלכת für eine Göttin von Karthago ist ersichtlich aus dem in karthagischen Inschriften sehr oft vorkommenden Eigennamen חמלכת = אחמלכת (vgl. Himilco, *Ἰμίλκων*, *Ἰμίλκας*) „Bruder (Freund) der Malkat“ und anderen (s. Belegstellen bei Schröder a. a. O., S. 87; Stade, ZatW VI,

S. 331); eben dieser Gottesname ist zu erkennen in dem keilschriftlichen Namen des sidonischen Königs Abdimilkuti (Schrader, Z. f. Ass. III, S. 362); vgl. auch Philastrius, De haeres. 15: Alia est haeresis in Judaeis, quae Reginam [adorabant], quam et Fortunam Caeli nuncupant, quam et Caelestem vocant in Africa. Diese Malkat oder Milkat von Karthago mag als eine besondere Göttin von der Astarte und auch von der Tanit zu unterscheiden sein, obgleich milkat in jenen Eigennamen nur das Prädikat einer mit anderem Namen bezeichneten Göttin sein könnte und in dem zusammengesetzten Gottesnamen Malkʿaschtart (s. unten § 4) Malk(at) ein Prädikat der Astarte zu sein scheint. Immerhin macht einerseits die „Himmelsastarte" und andererseits die Malkaschtart, falls die Erklärung „Königin Astarte" (s. unten § 4) richtig ist, wenn nicht einen direkten Zusammenhang so doch eine spätere Kombination der Astarte mit der bei Jeremia als Himmelskönigin bezeichneten Göttin wahrscheinlich. Da zu Jeremia's Zeit und seit Manasse vorzugsweise assyrischer Kultus bei den Abgöttischen in Juda Aufnahme gefunden hatte, der des „Himmelsheeres", so ist von vornherein zu vermuten, daß auch die „Himmelskönigin" das Abbild einer assyrischen Göttin ist.

Der Kultus der Himmelskönigin war bei den Judäern jedenfalls nicht alt; sonst würde er auch anderwärts erwähnt sein. Es wird also schwerlich eine kanaanitische Gottheit unter jenem Namen zu verstehen sein. In einem assyrischen Syllabar aus der Zeit Asurbanipals wird der Göttin Istar das Prädikat malkatu „Königin" oder „Fürstin" ohne weiteren Zusatz beigelegt; an einer anderen Stelle kommt unter den Namen der Istar geradezu die Bezeichnung malkatu ša šami „Himmelskönigin vor." Darnach ist es sehr wahrscheinlich, daß die Himmelskönigin des Jeremia eine in späterer Zeit entlehnte Nachbildung der assyrischen Istar ist (Schrader, Kuenen, Wellhausen, Nowack, Tiele; die von Schrader vermutete aramäische Vermittelung ist wenigstens nicht notwendig herbeizuziehen). Ob die Judäer diese Göttin nach ihrer Bedeutung bei den Assyrern als den Venusstern ansahen (Kuenen, Wellhausen) oder sie, den kanaanäischen Vorstellungen entsprechend, umdeuteten, muß dahingestellt bleiben. Bei Philastrius a. a. O. ist die Regina oder Caelestis als Fortuna Caeli jedenfalls mit dem Venusgestirn, dem „kleinen Glück" der Araber, gleich gesetzt, was aber bei der hier vorliegenden Vermischung von Gottheiten für irgendwelche ursprüngliche Auffassung nichts beweist. Daß die Judäer unter der Himmelskönigin eine Mondgöttin verstanden (Schrader; so schon Hieronymus) ist bei Jeremia nicht unmittelbar zu ersehen, obgleich allerdings der Dienst der Sonne und des Mondes von ihm neben dem des Himmelsheeres erwähnt wird. An den Mond wird man bei jenem Namen dann um so eher gedacht haben, wenn wirklich die Himmelsastarte, an die er erinnern mußte, als Mondgöttin vorgestellt wurde.

4. Androgyne Astarte? Vielfach hat man eine androgyne Astarte annehmen wollen als das Vorbild für den männlichen Ἀφρόδιτος oder deus Venus, die bärtige Aphrodite von Cypern (Macrobius, Saturn. III, 8) und bei den Pamphylern (Laurent. Lyd., De mensib. IV, 44, S. 89; vgl. auch II, 10, S. 24, wo dem Morgenstern wie der Göttin Aphrodite androgyne Natur beigelegt wird). Aber es läßt sich weder eine androgyne Istar noch auch mit einiger Wahrscheinlichkeit eine androgyne Astarte nachweisen.

Auf einer assyrischen astrologischen Tafel wird eine weibliche und männliche Gottheit des Venusplaneten unterschieden (s. Sayce a. a. O., S. 196 f.; Gelzer a. a. O.; Friedr. Delitzsch a. a. O., S. 271 f.). Aber daraus ergiebt sich nicht hermaphroditischer Charakter der Gottheit; die Bezeichnung des Venusgestirns als „männlich" kann in übertragenem Sinne von dem männlichen Charakter der Göttin zu verstehen sein (Delitzsch a. a. O.; Schrader Keilinschr. u. d. AT., S. 178 f.), oder auch es ist hier von einer weiblichen und einer wirklich männlichen Gottheit des Gestirns die Rede (vgl. Jensen, ThLZ 1896, S. 67 f.).

Mit dem männlichen Gotte Kemosch ist עשתר (ohne Femininendung) zu einer Einheit verbunden in der Inschrift Mescha's von Moab (s. Schlottmann, ZdmG XXIV, 649—672); aber ʿAschtar Kemosch kann bedeuten „Astarte des Kemosch", d. h. Gemahlin des Kemosch, oder auch Aschtar könnte hier ein männlicher Gott sein (wie Athtar bei den Himjaren), der mit Kemosch zu einer Einheit verschmolzen wurde. Letzteres ist nicht wahrscheinlich, da sonst Kemosch für sich allein in der Mescha-Inschrift genannt wird. Vielleicht ist in dieser Verbindung der beiden Gottesnamen nur mit Rücksicht auf die Aussprache das End-t von ʿaschtart ausgefallen (Halévy, Recherches, S. 22 f.). In einer zu Umm al-awamid zwischen Tyrus und Akko aufgefundenen

Inschrift (II, s. Corp. I. S., n. 8) ist, wie es scheint, zu lesen: [מלך עש]תרת אל חמן. Aber auch wenn diese sehr zweifelhafte Lesung richtig sein sollte, könnten die Namen doch nicht aufgefaßt werden: „König Astarte, Sonnengott", so daß alle drei Namen Bezeichnung derselben, alsdann zugleich männlichen und weiblichen, Gottheit wären (Renan, Mission de Phénicie 1864, S. 726—729), weil voranzustehen scheint ein ל der Dedikation, welches vor אל חמן als einer Apposition wiederholt sein müßte. Außerdem kommt מלכעשתרת noch vor in einer zu Masub nicht weit von Umm al-awamid gefundenen Inschrift (Hoffmann, Phönizische Inschriften, S. 20 ff.) und ebenfalls inschriftlich als karthagischer Gottesname, ferner, ebenfalls in Karthago Eschmun-Aschtart (s. Corp. I. S. n., 250. 245). Hier überall läßt sich etwa zwischen den verbundenen männlichen und weiblichen Gottesnamen eine die Beziehung beider ausdrückende Bezeichnung wie „Gemahl" oder dgl. ergänzen. Für Malkʿaschtart ist dies allerdings (abgesehen von der auch dann für die Inschrift von Umm al-aw. wegen des fehlenden zweiten ל bestehenden Schwierigkeit) nicht wahrscheinlich, da in der Inschrift von Masub mit jenem zusammengesetzten Namen offenbar dieselbe Gottheit gemeint ist, die weiterhin einfach ʿAschtart genannt wird. Hier also ist vermutlich in der Verbindung die Femininendung von Malkat ausgefallen (Hoffmann), also „Königin Astarte". Diese Zusammensetzung scheint in der Inschrift von Umm al-awamid wie ein Wort behandelt und mit dem folgenden Gottesnamen im Genitiv verbunden zu sein: „Malkaschtart des El-Chamman" (anders Hoffmann; wahrscheinlich aber wird man für den Anfang dieser Inschrift die Lesung zu verbessern haben).

Am wenigsten soll eine mannweibliche Gottheit mit dem *ἡ Βάαλ* der LXX (immer bei Jer; ferner Ho 2, 8; Ze 1, 4; To 1, 5 u. s. w.; Ri 3, 7 A: *αἱ Βααλείμ*; 1 Sa 7, 4: *αἱ Βααλίμ*) und darnach Rö 11, 4 bezeichnet werden; vielmehr beruht hier das weibliche Genus darauf, daß bei den hellenistischen Juden statt des verpönten *Βάαλ* gelesen wurde *αἰσχύνη* wie bei den palästinensischen für בַּעַל substituiert wurde בֹּשֶׁת „Schande" (Dillmann, „Über Baal mit dem weiblichen Artikel", Monatsber. d. Berlin. Akad., philos.-hist. Kl. 1881, S. 1—20).

Wenn Dt 22, 5 weibische Kleidung für die Männer, männliche für die Weiber verboten wird, so muß das Verbotene nicht Nachahmung sein von Geschlechtsvertauschungen bei den Gottheiten, denen man diente. Freilich erwähnt Macrobius (a. a. O.) nach Philochorus solchen Wechsel der Kleidung im Dienst einer androgynen Venus. Aber dieser Wechsel erklärt sich doch ebenso gut aus dem Bestreben, sich einer männlichen oder einer weiblichen Gottheit zu assimilieren (vgl. auch die Gallen im Dienste der syrischen Göttin, s. A. Atargatis).

5. Heilige Tiere der Astarte. Über Tiere, die der Astarte heilig waren (Tauben, Fische) s. A. Atargatis. R. Smith hat (Semites, S. 469 ff.: „The sacrifice of a sheep to the Cyprian Aphrodite") in dem appellativischen Gebrauch des Namens der Göttin in „die Astarten" der Herde (s. oben § 2) einen Rest der Vorstellung der Göttin als eines Schafes erkennen wollen. Zu einer solchen Vorstellung würde die des alten Hebräergottes als eines Stieres eine Analogie bieten. Allein in jenem Ausdruck bedeutet ʿaschtarot nicht „Schafe" oder überhaupt femellae sondern „Nachwuchs", parallel mit שֶׁגֶר, und im übrigen hat die Heiligkeit des Schafes für die Astarte nur einen durch verwickelte Kombination und durch Emendation gewonnenen, sehr schwachen Anhaltspunkt in einem vereinzelt stehenden Brauch auf Cypern. Eher läßt sich wahrscheinlich machen, daß das Tier der Astarte die Kuh war (vgl. Ohnefalsch-Richter a. a. O., S. 248—250: „Die Göttin mit Kuhkopf und Kuhhörnern"); vielleicht weisen aber alle dafür in Betracht kommenden Darstellungen auf die Kombination mit der ägyptischen Hathor hin (s. oben § 2).

II. Aschera.

1. Die Ascheren und ihre Gottheit. Außer der Aschtoret wird im AT. als kanaanitische Göttin Aschera (אֲשֵׁרָה) genannt. Man hat aber vielfach gemeint, Aschera sei kein Gottesname sondern lediglich Bezeichnung für bestimmte Heiligtümer, nämlich Bäume oder Pfähle; nur durch ein Mißverständnis der deuteronomistischen Redaktoren der Geschichtsbücher, speziell des Königsbuches, sei daraus ein Gottesname gemacht worden, der für den der Astarte substituiert wurde (so neuerdings Stade u. a. nach dem Vorgang Älterer).

Wenn von einem Bilde für Aschera (1 Kg 15, 13; 2 Chr 15, 16, wo beidemale aschera ohne den Artikel steht, also als Eigenname behandelt ist), von Geräten für die Aschera (2 Kg 23, 4: Aschera parallel mit „Himmelsheer"), von Propheten der

Aschera (1 Kg 18, 19, eine Glosse, s. unten) die Rede ist, so geht daraus unleugbar hervor, daß der Name hier nach der Meinung der Schriftsteller eine Göttin bezeichnet. An anderen Stellen ist dagegen אֲשֵׁרָה (Plur. אֲשֵׁרִים) deutlich Bezeichnung für Bildsäulen (Ex 34, 13; Dt 7, 5; 12, 3; 16, 21; Ri 6, 25 f. 28. 30; 1 Kg 14, 15. 23; 16, 33; 2 Kg 13, 6; 17, 10. 16; 18, 4; 21, 3; 23, 6. 14 f.; Jes 17, 8; 27, 9; Jer 17, 2; Mi 5, 13; 2 Chr 14, 2; 17, 6; 24, 18; 31, 1; 33, 19; 34, 3 f. 7); denn hier werden die Ascheren genannt neben מַצֵּבוֹת, חַמָּנִים und anderen Benennungen für Bilder oder Heiligtümer, oder es wird vom Aufrichten, Umfällen, Verbrennen der Ascheren gesprochen. Ri 3, 7 ist bei der Verehrung der Ascherot (nicht Ascherim) neben der der Bealim wohl an einen Gottesnamen gedacht; ebenso kann möglicherweise die sonst nur noch 2 Chr 19, 3; 33, 3 vorkommende Pluralform Ascherot an diesen beiden Stellen verstanden werden. Wenn aber von einem Bilde der Aschera (nicht für A.) die Rede ist (2 Kg 21, 7), so kann dies das in der Aschera-Säule bestehende Bild sein; auch die Zelte für die Aschera 2 Kg 23, 7 konnten möglicherweise zur Überdachung des Pfahles bestimmt sein.

Nach dem Vorgang der LXX (ἄλσος) und der Vulgata (lucus) hat Luther אשרה mit „Hain" übersetzt; die Veranlassung bot wahrscheinlich Dt 16, 21, wo die Rede ist vom Pflanzen (נָטַע) einer אֲשֵׁרָה כָּל־עֵץ, was aber nicht anders als vom Aufrichten einer Aschera-Säule aus irgendwelchem Holze zu verstehen ist. Die Ausdrücke עָשָׂה, בָּנָה, הֶעֱמִיד, הִצִּיב, welche sonst die Errichtung einer Aschera bezeichnen, konnten vom Anpflanzen eines Haines nicht gebraucht werden. Aus Dt 16, 21 wie aus Ri 6, 26 ist ersichtlich, daß die Ascheren aus Holz gefertigt wurden, ebenso aus den Ausdrücken für die Zerstörung derselben, welche meist ein Zerbrechen ausdrücken (גִּדַּע, כָּרַת, נָתַץ, שִׁבֵּר); 2 Kg 23, 6 (vgl. 1 Kg 15, 13) ist vom Verbrennen einer Aschera die Rede.

Ursprünglich war dieses Gottheitszeichen offenbar ein lebendiger Baum. Er war, möchte auch Aschera von Haus aus ein Gottesname nicht sein, gewiß, wenn nicht ausschließlich, so doch zumeist das Zeichen der weiblichen Gottheit; denn in den westasiatischen Religionen sind Bäume vorzugsweise den weiblichen Gottheiten heilig, deren Bedeutung als Lebensspenderinnen die Lebenskraft des grünenden Baumes darstellt (s. A. „Haine" und Studien II, S. 184 ff.; vgl. für die Araber: Wellhausen, Skizz. III, S. 34. 101). Wenn Jer 2, 27 das Holz oder der Baum von den Abgöttischen „mein Vater" genannt wird, so kann dies nicht dafür entscheiden, daß die Aschera das Zeichen der männlichen Gottheit war (R. Smith); denn dieselben Abgöttischen sagen zum Steine, der keinenfalls Zeichen speziell der weiblichen Gottheit war: „du hast uns geboren". Vielmehr ist hier wohl an hölzerne und steinerne Bilder (nicht Pfähle oder Säulen) zu denken, die gleichmäßig für Götter und Göttinnen bald aus Stein und bald aus Holz gefertigt wurden. Es ist kaum zu verstehen, wie die Späteren zu der Verwechselung der Aschera-Säule mit der Astarte gekommen wären, wenn sie nicht davon unterrichtet waren, daß jene Säule zu der weiblichen Gottheit in einer Beziehung stehe. Ohnefalsch-Richter will nachweisen, daß der heilige Baum oder Pfahl auf babylonisch-assyrischen und auf solchen Denkmälern, die unter phönizischem Einfluß entstanden sind, häufig das Zeichen des weiblichen *αἰδοῖον* trage, dann also sicher eine weibliche Gottheit vergegenwärtige. Es ist mir aber zweifelhaft, inwieweit diese sexuelle Deutung der Triangelform berechtigt ist.

Daß es neben der Aschera als dem Zeichen der Göttin thatsächlich eine Gottheit Aschera gab, und schon in sehr alter Zeit, geht doch wohl daraus hervor, daß in den El-Amarna-Briefen (worüber ich berichte nach freundlichen Mitteilungen von P. Jensen) zur Zeit des Pharao Amenhotep III., etwa im fünfzehnten oder vierzehnten Jahrhundert v. Chr. der Personname Abd-Asirta oder Abd-Asratum (und mit noch anderen Endungen) vorkommt, und zwar mit Gottesdeterminativ des zweiten Wortes. Einmal scheint hier Aširta mit dem Ideogramm für Ištar zu wechseln. Jene babylonischen Formen des Gottesnamens können, nach der babylonischen Art zu schreiben und zu sprechen, auf Aširt oder auch auf Aširat zurückgehen. Ob Abd-Asirta ein Phönizier war, wissen wir nicht; er bemächtigte sich des Landes Amurru, d. i. des Libanonlandes. Anders urteilt über den Namen Abd-Asirta Hoffmann, Phön. Inschr., S. 28. — In phönizischen Inschriften ist Aschera als Gottheitsname nicht nachgewiesen. Der Name einer Göttin אשרה auf einer Inschrift von Citium (Corp. I. S., n. 13 und dazu S. 43) ist sehr zweifelhaft, ganz dunkel das באשרה der Inschrift von Masub (nach Hoffmann a. a. O., S. 26 ff.: „in dem Kultusidol"). Für Aschera als Gottesnamen

darf aber darauf hingewiesen werden, daß aus dem hebräischen Stammnamen Ascher nach Analogie des einer Gottheit Gad (s. A. Gad) entsprechenden Stammnamens Gad vielleicht auf einen Gott dieses Namens zu schließen ist (Wellhausen, Composition des Hexateuchs, JdTh XXI, 1876, S. 400, Anm.), dessen Paredros dann eine Göttin Aschera sein würde. Auf einem Siegelcylinder findet sich keilschriftlich der Name: (Gott) Ašratum (Sayce, Zeitschr. f. Assyriol. VI, 1891, S. 161). Erwähnt wird ferner eine Göttin Ašrat vom Tempel Esakila, dem Beltempel, in Babylon (Mitteilung von P. Jensen nach Zeitschr. f. Assyriol. VI, S. 241 ff.).

War Aschera wirklich Gottheitsname, so ist damit noch nicht entschieden, ob das Wort zunächst den heiligen Baum und erst darnach die Göttin bezeichnete oder umgekehrt. Die Vergleichung mit den Chammanim, die doch wohl von dem Baal Chamman (s. A. Baal I, 2) den Namen haben, spricht für die Priorität des Gottesnamens. Doch könnte für die entgegengesetzte Annahme geltend gemacht werden, daß (nach Mitteilung von P. Jensen) im Babylonischen ašírtu „Heiligtum" bedeutet; Ašrat als babylonischer Gottesname ließe sich als der für Nomina propria oft verwandte Status absolutus von ašírtu verstehen, wie ikur zunächst „Tempel" bedeutet und dann „Gott". Gegen diesen Zusammenhang findet aber P. Jensen entscheidend, daß ein neuerdings publizierter Text (V.A.Th. 415 Berlin) die Göttin Ašratum als die „Herrin des Feldes" bezeichnet. Noch mehr spricht gegen den Zusammenhang der Umstand, daß „Asratu und ihr Gemahl Ammurru wie andere Götter amoritische (westländische) Fremdlinge in Babylonien sind" (P. Jensen). Eben hiernach ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die Göttin Asratu in der That mit der alttestamentlichen Aschera zusammenhängt.

Auf eine Etymologie des alttestamentlichen aschera wird man auf jeden Fall einstweilen besser verzichten. Das Wort könnte etwa als Gottesname „die Glückliche" und dann wohl auch „die Beglückende" bedeuten; eine andere Erklärung als Pfahl s. bei Hoffmann, ZatW III, S. 123. Gab es thatsächlich eine Göttin Aschera, so ist damit natürlich doch noch nicht ausgeschlossen, daß in alttestamentlichen Stellen eine Verwechselung mit der Astarte vorliegen kann.

2. **Der Ascherendienst in Israel.** Heilige Bäume kannten auch die Hebräer seit alters, wie genugsam hervorgeht aus den jehovistischen Erzählungen über die Patriarchenzeit, welche die Sitte der vorprophetischen und noch der älteren prophetischen Zeit widerspiegeln. Daß aber die Ascheren unter diesem Namen als Gottheitszeichen eine althebräische Kultuseinrichtung gewesen, läßt sich nicht ersehen aus der Aschera, welche unter Manasse im jerusalemischen Jahwetempel aufgestellt wurde und dort bis auf Josia stand (2 Kg 21, 7; 23, 6); denn dies konnte Nachahmung heidnischer Sitte sein. Auch das Verbot Dt 16, 21, eine Aschera von irgendwelchem Holz neben den Jahwealtar zu pflanzen, setzt nicht notwendig eine althebräische Kultusübung voraus sondern nur eine auch im Jahwedienst zur Zeit des Deuteronomikers verbreitete. Bei den älteren Propheten findet sich eine Polemik gegen die Ascheren nur Jes 17, 8 und Mi 5, 13; beide Stellen werden in ihrer Integrität oder Echtheit beanstandet. Jes 27, 9 ist sicher nichtjesajanisch, wahrscheinlich nachexilisch. Allein aus dem Schweigen der früheren Propheten ist noch nicht auf Billigung zu schließen. Beachtenswert ist jedenfalls das Fehlen der Ascheren neben den unbedenklich genannten Mazzeben Ho 3, 4. Daß Ascher ein althebräischer Gottesname war, würde sich aus der Bedeutung des Stammnamens als Gottesname noch nicht ergeben; denn der Gottesname konnte in den Stamm von den Kanaanitern her Aufnahme gefunden haben. Für eine althebräische Göttin Aschera wäre auch ein wirklich hebräischer Gottesname Ascher nicht entscheidend. Die Hebräer nannten ihren Gott El, ohne doch, so viel wir wissen, mit den Phöniziern eine Göttin Elat zu kennen.

Die der exilischen oder nachexilischen Zeit angehörenden Redaktoren der alttestamentlichen Geschichtsbücher sehen die Ascheren als einen abgöttischen Brauch an, sei es, daß sie sich darin nur von der deuteronomischen Verurteilung derselben leiten ließen, sei es, daß sie darin wenigstens teilweise ihren Quellen folgten. Die Polemik gegen die Ascheren der Kanaaniter Ex 34, 13 gehört jedenfalls einem deuteronomistisch überarbeiteten Abschnitt an. Aus den zahlreichen Erwähnungen der Ascheren in den Geschichtsbüchern kann sicher nicht überall auf den Kultus einer Göttin Aschera geschlossen werden; denn gewiß nannten wenigstens die Späteren jeden heiligen Pfahl eine Aschere, welcher Gottheit er auch gelten mochte. Auch über die Zeit des Aufkommens der Ascheren ist aus den Angaben der Geschichtsbücher nichts zu entnehmen, da der abgöttische Dienst überhaupt von den Redaktoren nach einer bestimmten Schablone als durch

die ganze vorexilische Zeit identisch dargestellt wird. Wohl aber beruhen die Angaben Ri 6, 25 ff. von dem Umfällen der Aschera, die neben dem Baalsaltar von Gideons Vater stand, wie immer über die Erzählung als solche zu urteilen sein mag, auf guter Kunde von der Einrichtung der Kultusstätten mit einer Aschera. Das Gebot des Deuteronomiums, die Ascheren der Kanaaniter umzuhauen oder zu verbrennen (c. 7, 5; 12, 3; vgl. Ex 34, 13), legt die schon an sich wahrscheinliche Annahme nahe, daß die Israeliten bei ihrem Vordringen in Kanaan auf den heiligen Stätten der Kanaaniter die Ascheren vorfanden und überkamen. Nach der Darstellung der abgeschlossenen Geschichtsbücher bestanden die Ascheren (Ascherim) oder der Dienst der Aschera (der Ascherot Ri 3, 7) bei den abgöttischen Israeliten seit der Richterzeit (Ri 3, 7; 6, 25 ff.). Unter Abijam (1 Kg 15, 13) und später (2 Kg 18, 4; 21, 3. 7) bis auf Josia (2 Kg 23, 4. 6) wurde er, wie berichtet wird, in Juda geübt. Im Reich Israel soll die Ascheren Jerobeam eingeführt haben (1 Kg 14, 15; 2 Kg 13, 6; 23, 15); besonders hätte dieser Kultus unter Ahab geblüht (1 Kg 16, 33; 2 Kg 21, 3). Die Stelle 1 Kg 18, 19, wo „Propheten der Aschera" neben Propheten des Baal mit Ahabs Gemahlin, der Phönizierin Isebel, in Verbindung gebracht werden, sieht den Kultus der Aschera wohl als von ihr eingeführt an; diese Propheten der Aschera verdanken aber wahrscheinlich einer Glosse ihr Dasein, da sonst nur von Baalspropheten in jener Zeit geredet wird (Stade).

Die Ascheren standen unter grünen Bäumen und auf hohen Hügeln (1 Kg 14, 23; 2 Kg 17, 10; Jer 17, 2). Die Aschera gilt den alttestamentlichen Schriftstellern als *σύμβωμος* des Baal; denn Baal und Aschera oder Bealim und Ascherot werden neben einander genannt (Ri 3, 7; 1 Kg 18, 19; 2 Kg 21, 3; 23, 4; 2 Chr 33, 3), die Ascherim neben den Chammanim (Jes 17, 8; 27, 9). Ebenso ist auch die Zusammenstellung mit den Mazzebot zu verstehen, die spätestens seit dem Deuteronomium als abgöttisches Zeichen beurteilt werden (Ex 34, 13; Dt 7, 5; 12, 3; 1 Kg 14, 23; 2 Kg 17, 10; 23, 14; 2 Chr 14, 2; 31, 1; vgl. Ri 6, 25 ff.).

3. Aschera und Astarte. Nach 2 Kg 23, 7 scheinen die im AT. oft in Verbindung mit dem Götzendienst genannten männlichen Kedeschen (Cinäden) in einer speziellen Beziehung zu dem Kultus der Aschera gedacht zu werden (vgl. über Kedeschen überhaupt: Dt 23, 18; 1 Kg 14, 24; 15, 12; 22, 47; Hi 36, 14; weibliche Kedeschen werden genannt: Gen 38, 21 f.; Dt 23, 18; Ho 4, 14), wie auch die syrische Göttin zu Hierapolis von zahlreichen Cinäden umgeben war (s. A. Atargatis). Sonst wissen wir von wollüstigem Aschera-Kultus nichts; denn מִפְלֶצֶת als Bezeichnung eines Bildes oder anderen Gegenstandes im Aschera-Dienste (1 Kg 15, 13; 2 Chr 15, 16) muß nicht notwendig horrendum in dem Sinne von Phallus bedeuten (Hieronymus und nach ihm viele). Daß aber überhaupt die weiblichen Gottheiten der Phönizier und Syrer mit wollüstigen Bräuchen verehrt wurden, geht hervor aus dem, was das Buch De Syria dea von der Prostitution im Dienste der Baaltis von Byblus (§ 6) und den Phallen zu Hierapolis berichtet. Herodot (II, 106) will im „syrischen Palästina" an Säulen (welche er jedoch für ägyptisch hielt) *γυναικὸς αἰδοῖα* gesehen haben, und auf phönizischen Denkmälern hat man Figuren gefunden, welche solche vorzustellen scheinen (s. Renan, Mission, S. 508 f. 662 f.). Auch daraus, daß Le 18, 22 ff. in Zusammenhang mit dem Verbot des Götzendienstes (Molochsopfer v. 21) Päderastie (vgl. Le 20, 13; Dt 23, 18) und Beischlaf mit Tieren (vgl. Ex 22, 18; Le 20, 15 f.; Dt. 27, 21) nach kanaanitischer Sitte verboten werden, ist zu entnehmen, daß solche unzüchtige Handlungen im Dienste der kanaanitischen Naturgottheiten vorkamen, ohne daß wir aus diesen Stellen näher erführen, welches die Götter waren, die so verehrt wurden. Im Assyrischen bezeichnet ištaritu, d. i. „die Venusliche", die Hierodule (Jensen, Zeitschr. f. Assyriol. X, 1896, S. 332). Diese steht also zu der Göttin Istar in einer speziellen Beziehung.

Für das Verhältnis der „Aschera" und der Ascheren zur Astarte kann natürlich kein Gewicht gelegt werden darauf, daß LXX *ἄλση* setzen für ʿaschtarot (1 Sa 7, 3; 12, 10; vgl. c. 7, 4: *τὰ ἄλση Ἀσταρώθ*), auch nicht darauf, daß Ri 2, 13 und 3, 7 ascherot und ʿaschtarot vertauscht werden; denn in diesen Fällen liegen offenbar auf Unkenntnis beruhende Verwechselungen vor. Ist wirklich aschera ein Gottheitsname, so wird darunter wahrscheinlich eine wenigstens ursprünglich von der Astarte verschiedene Göttin zu verstehen sein. Aber so wenig die phönizischen und kanaanitischen männlichen Gottheiten deutlich zu unterscheiden sind, so wenig auch die weiblichen. Die verschiedenen Namen scheinen ursprünglich lediglich örtlich verschiedene Bezeichnungen zu sein derselben Syzygie eines im

allgemeinen identischen, nur in Einzelheiten durch Wohnsitze und Schicksale der verschiedenen Gemeinschaften modifizierten Stammgottes und der Göttin der Fruchtbarkeit. Am wenigsten liegt ein Grund vor, wie es seit Movers vielfach geschehen ist, Astarte als die jungfräuliche und Verderben bringende Kriegsgöttin von Aschera als der wollüstigen und Leben spendenden Liebesgöttin zu unterscheiden; denn die assyrische Istar hatte in dieser Beziehung einen doppelten Charakter (s. oben I, 2). Es ist eben nur die eine Seite ins Auge gefaßt, wenn Philo Byblius die Astarte *παρθένος* nennt (ed. C. Müller S. 568 fr. 2, 19). Ebenso ist eine dem Leben freundliche und eine ihm feindliche Seite in der männlichen Gottheit der Phönizier zusammengefaßt. Die Semiten scheinen überhaupt ebensowenig den Gegensatz des Wohlthätigen und des Schädlichen als den des Guten und des Bösen zur Unterscheidung ihrer Gottheiten geltend gemacht zu haben, sondern verehrten in diesen übermächtige Wesen, welche sie bald fördernd, bald hemmend in das Erdenleben eingreifend, von den Menschen nichts anderes fordernd dachten als die Anerkennung ihrer Erhabenheit.

III. Andere weibliche Gottheiten der Phönizier.

Von den anderen Namen phönizischer Göttinnen kommt im AT. nur noch ʿAnat in Ortsnamen vor (s. A. Anammelech). Die Göttin von Gebal (Byblus) fürte den Namen Baalat (s. oben I, 2), bei den Griechen *Βααλτίς*, bei Pseudo-Melito (Balti oder Belati) als Königin von Cypern bezeichnet, also mit der Aphrodite-Astarte gleichgesetzt. In Karthago kommt als Syzygos des Baal Chamman auf zahlreichen Inschriften תנת, Tanit (?) vor, ein noch sehr dunkler Name (s. darüber Gesenius, Monum., S. 117 f.; Corp. I. S., I, 1, S. 142; vgl. über Tanit überhaupt: Berger, Tanit Pene-Baal, in Journ. Asiat. VII. Série, Bd IX, 1877, S. 147—160; ders., La Trinité Carthaginoise [Gazette archéologique], Paris 1880; Baethgen a. a. O., S. 55—58; Hoffmann, Phön. Inschr., S. 32 f.; daß, wie Berger, Trinité, S. 20 annimmt, Halbmond und Venusstern [?] die Symbole der Tanit sind, scheint mir nicht ganz sicher). In palmyrenischen und nabatäischen Inschriften wird genannt Elat (Allat, s. de Vogüé, Syrie centrale, Inscr. sém., S. 107—111). Sie wird zusammenzustellen sein mit הרבת אלת „die Herrin Elat" in einer neupunischen Inschrift von Sardinien (Corp. I. S., n. 149), worin Elat schwerlich allgemeine Bezeichnung einer Göttin ist wie אל eines Gottes (Dillmann, Monatsber. d. Berl. Akad., philos.-hist. Kl. 1881, S. 3 ff.; Hoffmann, Phön. Inschr., S. 17); dagegen spricht der vorangestellte Ehrentitel „die Herrin" worauf doch wohl der eigentliche Name folgte; auch kommt in karthagischen Inschriften vor: „Priester der Elat" (Corp. I. S., I, 1, S. 198. 326 f.; s. ebend. n. 243, 244 und dazu Baethgen a. a. O., S. 58 f.; Nöldeke, ZdmG XLII, S. 472), was eher auf eine bestimmte Gottheit verweist als auf „die Göttin" katexochen, also etwa auf die Tanit (Hoffmann), die wahrscheinlich im Anfang der nur als Fragment erhaltenen Inschriften genannt war. Über die aramäische Form der Astarte s. A. Atargatis.

Wolf Baudissin.

Asterius. Von den bei Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca 9, 513—522 aufgezählten 25 Asterius verdienen folgende Erwähnung:

I. Asterius Urbanus, ein Montanist, der eine vom Antimontanisten bei Eus. V, 16, 17 benutzte Orakelsammlung herausgegeben hat. Noch Hefele (Kathol. Kirchenl. 1, 2. Aufl., 1522) verwechselt ihn mit dem Antimontanisten.

II. Vgl. Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867, 38 ff.

Asterius aus Kappadocien war von Beruf Lehrer der Rhetorik (*σοφιστής*, vgl. Athan. var. loc. s. u.; Epiph. haer. 76, 3; Socr. 1, 36). Zum Christentum übergetreten, opferte er unter Maximian und konnte später, trotz der Unterstützung der eusebianischen Partei und obwohl er an den Synodalverhandlungen regen Anteil nahm, zu kirchlichen Würden nicht gelangen (Athan. de syn. 18; Epiph. u. Socr. l. c.). Theologisch ein Schüler Lucians (Philost. 2, 14. 15) vertrat er den Arianismus in seiner gemilderten Form (vgl. Epiph. l. c.). Athanasius zitiert wiederholt (Orat. c. Arian. 1, 32; 2, 37; 3. 2 vgl. 1, 30; 3, 60; de syn. 18. 19 vgl. 20) Stellen aus einem *συνταγμάτιον* des A., das den Gegnern Schwierigkeiten bereitet hat und von Marcell von Ancyra (s. d. A.) ausführlich bekämpft wurde. Hieronymus (Vir. ill. 94) weiß von Kommentaren zum Römerbrief, zu den Evangelien und zu den Psalmen („et multa alia"), und noch zu Sokrates' Zeiten (l. c.) waren Schriften des Sophisten im Umlauf. Daß er, seinem alten Berufe treu, seinen Lehren durch mündlichen Vortrag Ein-

gang zu verschaffen suchte, könnte man aus Euseb. adv. Marc. MSG 24, 769 schließen wollen (s. Zahn 41). A. begegnet uns zuletzt im Gefolge des Dianius von Cäsarea auf der Synode von Antiochien 341 (Synod. Vet. 41 bei Fabricius. l. c. 12, 375). Vgl. noch Photius Quaest. Amphiloch. 312 (MSG 101, 1160).

III. **Asterius**, Bischof von Petra in Arabien, war als Mitglied der eusebianischen Partei nach Sardika gekommen, ging hier zu den Nicänern über und wurde daraufhin vom Kaiser in das innere Libyen verbannt (Athan. hist. Arian. 15. 18; Synodalschreiben der sardicensischen Bischöfe bei Theodoret. H. E. 2, 8). 362 nahm er an der Synode von Alexandrien teil (Athan. Tom. ad Ant. 1. 10; vgl. die Inscr.).

IV. Vgl. K. F. W. Paniel, Pragmat. Geschichte der christlichen Beredsamkeit u. s. w., I, 2, Leipzig 1841, 562—582; L. Koch in ZhTh 41, 1871, 77—107 (unzuverlässig); V. van Buck in AS 30/X. Oct. Tom. XIII, 13, Paris 1883, 330—334.

Asterius, Bischof von Amasea in Pontus, als solcher Nachfolger des 378 von Gratian wieder eingesetzten Eulalius und Vorgänger des 431 zu Ephesus zeichnenden Palladius, hatte die Zeiten Julians erlebt (Orat. 3 MSG 40, 208) und starb in hohem Greisenalter (vgl. Photius Quaest. Amphiloch. 312). Seine Predigt adv. calendarum festum hielt er 400 (vgl. MSG p. 223). Von seinen Homilien sind 21 ganz erhalten (abgedruckt in MSG 40, 164—477; über die älteren Ausgaben s. Feßler-Jungmann, Institutiones patrologiae 1, 624; die Echtheit der 7 Psalmenhomilien wird bestritten), von 6 weiteren nur Auszüge bei Photius Cod. 271. Nach dem Zeugnis einer Katene würde auch die unter des Chrysostomus' Werken (ed. Savil. 7, 431—435) stehende Homilie über Ps 5 von Asterius herrühren. A., der nach seinen eigenen Angaben in einer verlorenen Homilie (vgl. Phot. Cod. 271 MSG 104, 213 sqq.) eine gute Erziehung genossen hatte und in älteren Jahren noch griechische Redner las (vgl. Orat. 11 p. 333), gilt als einer der hervorragendsten griechischen Kanzelredner, dessen Predigten zum Teil kulturgeschichtlich von Bedeutung sind. 9 der Homilien wurden von J. G. V. Engelhardt (3 Erlanger Programme 1830. 32. 33), die Homilie über Mt 19, 3 (Orat. 5) von Koch (a. a. O. 93—107) ins Deutsche übertragen. Bei Paniel reichliche Auszüge und Übersichten. **Krüger.**

Astrologie s. Sterne, Sternkunde und Sterndienst.

Astruc, ein in der Pentateuchkritik bedeutender Name. Jean Astruc wurde 1684 in Languedoc geboren. Sein Vater war protestantischer Prediger, trat aber bald nach der Geburt dieses Sohnes, noch vor Aufhebung des Edikts von Nantes zum Katholizismus über und widmete sich fast ganz der Erziehung seiner beiden Söhne. Nur von ihm unterrichtet und erzogen, erwarb Jean den Grad eines Magister artium in Montpellier, wo er darauf Medizin studierte, dann auch docierte, und wohin er, nachdem er inzwischen in Toulouse einen Lehrstuhl innegehabt, in die Fakultät zurückkehrte. 1729 ging er zu König August von Polen als dessen erster Leibarzt; bald nach Frankreich zurückgekehrt, wurde er 1730 konsultierender Arzt des Königs, 1731 Professor am königlichen Collége zu Paris, wo er fortan blieb, seit 1743 auch Mitglied der dortigen Fakultät. Er starb 1766. Fast siebzigjährig, nach fünfzigjähriger Schriftstellerlaufbahn, veröffentlichte er: Conjectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures. Bruxelles, chez Fricx, Imprimeur de Sa Majesté, vis-à-vis l'Eglise de la Madelaine. MDCCLIII. Avec Privilege et Approbation 12°. (So mein Exemplar. A. J. L. Jourdan in der Biographie médicale, t. 1, Paris 1820, p. 402 hat in der Titelangabe est permis de croire statt paroit; vielleicht, daß eine Anzahl Exemplare wirklich jene Variante hat. Bei Bruxelles hat er in Parenthese: Paris. Lorry am gleich anzuführenden Ort p. LIV hat Bruxelles, Paris ohne Klammern, übrigens paroît.) Seinen Namen nannte der Verf. nicht. Über diese Schrift sagt Lorry, Docteur Régent de la Faculté de Médecine de Paris, in dem Eloge historique de M. Astruc, das er der Ausgabe von Astrucs hinterlassenen Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Medecine de Montpellier beigegeben hat, Paris 1767, im Jahr nach Astrucs Tode: Ce ne fut que lorsqu'il se sentit avancé en âge qu'il se crut en droit de donner au public, un travail qu'il avoit médité long-temps, et qui a été reçu des Sçavans avec applaudissement. Ce sont ses Conjectures, sur les Mémoires originaux dont Moïse a pu se servir pour composer la Genese. Le scrupule

le retenoit. Il était bien sûr de ses intentions, mais il avoit peur que quelques esprits forts ne crussent pouvoir, de ses Conjectures, tirer quelque induction contre la divinité des Livres saints. Il eut besoin d'être rassuré long-temps par des personnes pieuses et instruites, avant de donner cet Ouvrage, qui n'est que curieux sans être dangereux, et que M. l'Abbé Fleury avoit déjà regardé comme possible. Mais en même temps, il se hâte de publier deux Dissertations sur l'immortalité et sur l'immatérialité de l'ame, comme un garant de sa foi. Sie erschienen Paris 1755.

Wir geben eine Inhaltsübersicht jener epochemachenden Conjectures; die sehr selten geworden sind. Das Titelblatt trägt noch das Motto (aus Lucrez): Avia Pieridium peragro loca nullius ante trita solo.

In einer Vorrede sagt Astruc, die Besorgnis, daß die vorgeblichen Freigeister sein Werk dazu mißbrauchen könnten, die Autorität des Pentateuch herabzusetzen, habe ihn von der Veröffentlichung zurückgehalten, bis ein sehr religiöser Gelehrter ihm versichert habe, im Grunde sei jene seine Annahme verschiedener Memoiren schon von Schriftstellern hohen Ansehens, Fleury und Le François, vorgetragen worden, und die Verteilung der Genesis in mehrere Spalten berühre den Text des Buches nicht näher als es die Kapitel- und Versabteilung thue, sei dagegen geeignet, manche Schwierigkeiten zu lösen. Der Verf. beteuert, daß wenn diejenigen, die darüber zu entscheiden berechtigt seien, und deren Entscheidungen er achten müsse, seine Vermutungen falsch oder gefährlich fänden, er bereit sei, dieselben preiszugeben oder besser gesagt, er gebe sie von jetzt an preis; niemals werde bei ihm die Voreingenommenheit für seine Ideen die Liebe zur Wahrheit und zur Religion überwiegen.

In den einleitenden Bemerkungen führt er als Vorgänger für die Ansicht, daß Moses sich älterer Schriftstücke bedient habe, Le Clerc, Richard Simon, Fleury und Le François an. (Möglich wäre es, daß er auch Kenntnis gehabt von einer gleichfalls 1753 erschienenen, doch nicht bei ihm erwähnten Schrift eines protestantischen Theologen, der seinerseits jene Conjectures gewiß genannt haben würde, wenn er sie gekannt hätte. In demselben Jahre 1753 verteidigte unter dem Präsidium von Jo. Jak. Schultens in Leyden Peter Brouwer eine von ihm selbst verfaßte diss. qua disquiritur unde Moses res in libro Geneseos descriptas didicerit, wieder abgedruckt in Oelrichs: Belgii litterati opuscula Tom. 1. 1774. Brouwer ist der Ansicht, Moses habe die Genesis zusammengesetzt aus gewissen Monumentis, deren Titel noch erhalten seien in dem öfter wiederkehrenden תולדות mit vorhergehendem זה ספר oder אלה und nachfolgendem Namen, Formeln, die nichts anderes meinten, als: sequentia desumta sunt ex monumento cui titulus historia Noachi, Jacobi ets. Dem Aufmerksamen werde klar werden, Mosen illa monumenta tantum non tota exhibere. Die historica veritas und divina origo des Buches Genesis sei unerschütterlich.) Astruc bemerkt, er selbst gehe insofern weiter als seine Vorgänger, als er annehme, daß Moses jene Vorlagen nicht umgegossen, sondern zerlegt und die Stücke in neuer Ordnung zusammengefügt habe. So erkläre sich erstens die augenfällige Thatsache, daß die Genesis häufig dieselben Dinge wiederholt erzähle. Ferner, daß lange Strecken hindurch Gott nur Elohim genannt werde, nicht Jehovah, und in anderen wenigstens ebenso zahlreichen Partien umgekehrt nur Jehovah, nicht Elohim; während dieser letztere Name in den anderen Büchern des Pentateuch von Exodus 3 an, also in der Erzählung der Dinge, die seit der Berufung des Moses vorgefallen, nur selten und nur als Stilvariation auftrete. Endlich erklären sich unter jener Voraussetzung auch die Antichronismen der Genesis.

Nach diesen Beobachtungen sei es, meint der Verfasser, natürlich gewesen, die Dekomposition der Genesis und die Wiederherstellung der Originalmemoiren, die Moses benutzte, zu versuchen. „Das Unternehmen" — sagt er — „war nicht so schwer, als man hätte glauben können. Ich brauchte nur alle die Stellen zusammenzufügen, wo Gott beständig Elohim genannt wird; ich habe sie in eine Kolumne gebracht, die ich A genannt habe, und habe sie als so viele Teile (morceaux) oder, wenn man will, Bruchstücke (fragmens) eines ersten Originalberichts betrachtet, den ich durch den Buchstaben A bezeichne. Daneben habe ich in einer anderen, B genannten Kolumne alle anderen Stellen gesetzt, in denen Gott nur den Namen Jehovah erhält, und habe so alle Teile oder wenigstens alle Bruchstücke eines zweiten Berichts B gesammelt. Im Fortgang erkannte ich, daß man noch andere Berichte annehmen müsse. Es giebt in der Genesis einige Stellen, z. B. in der Beschreibung der Flut, wo dieselben Dinge bis zu dreien

Malen wiederholt sind. Da der Name Gottes in diesen Stellen nicht vorkommt und folglich kein Grund da ist, sie einem der beiden ersten Berichte zuzuweisen, so habe ich geglaubt, diese dritten Wiederholungen als einem dritten Bericht C angehörig in eine dritte Kolumne C stellen zu müssen. Es giebt noch andere Stellen, wo Gott gleichfalls nicht genannt ist, und die folglich weder der Kolumne A noch der Kolumne B rechtmäßig zugehören. Wenn die darin erzählten Begebenheiten mir der Geschichte des hebräischen Volkes fremd zu sein schienen, so habe ich sie einer vierten Kolumne D eingeordnet." Übrigens bezweifle er, fügt er schon hier hinzu, daß alle unter D zusammengestellten Stücke aus einem einzigen Berichte herrührten.

Über das Gelingen zu urteilen, würden, sagt er, nur wenige im stande gewesen sein, wenn er den hebräischen Text so verteilt vorgelegt hätte. Er habe daher eine Übersetzung zu Grunde gelegt, und zwar die Genfer der Folioausgabe von 1610, wo das Original buchstäblich genau wiedergegeben werde, Elohim stets durch Dieu, Jehovah stets durch l'Eternel.

Der Versuch sei besser geglückt, als er zu hoffen gewagt; wie von selbst habe sich ihm die Genesis in zwei Hauptberichte zerlegt, jeder derselben ohne auffallende Wiederholungen, der eine mit Elohim, der andere mit Jehovah, und die Unordnung in der Chronologie sei verschwunden. Entweder muß man, sagt er, darauf verzichten, in irgend einer kritischen Frage jemals etwas beweisen zu wollen, oder man muß mir beistimmen, daß der Beweis, der aus der Vereinigung dieser Thatsachen hervorgeht, eine vollständige Demonstration dessen ausmacht, was ich über die Komposition der Genesis vorgebracht habe.

Die Lücken in diesen rekomponierten Berichten sind ihm teils ursprüngliche, nämlich nichts anderes als schroffe Übergänge, die, ohne den Faden der Erzählung abzureißen, nur des Anschlusses an das folgende entbehren, teils rühren sie ihm von Moses her, der oft, wenn er eine Sache in verschiedenen Berichten ganz oder nahezu gleich ausgedrückt fand, worüber man sich bei solchen höchst einfachen Berichten nicht wundern dürfe, sie demjenigen Berichte entnahm, der irgend welchen wenn auch noch so kleinen Umstand hinzubrachte. Astruc bemerkt über sein eigenes Verfahren, daß er gewöhnlich die Lücken belassen und nur ein parmal dieselben Worte in mehre Kolumnen aufgenommen habe (es ist dies nur in zwei Stellen geschehen: 7, 24, welcher Vers in A und B steht, und 9, 28. 29, welche Verse als AB bezeichnet sind).

Folgt nun S. 25—280 die Übersetzung. A nimmt die linke Hälfte der Seite ein, B die rechte, C und D stehen in der Mitte. Anmerkungen finden sich nur zwei, zu Kp. 2, wo V. 7—9 und 18—21 die Plusquamperfekta der Genfer Version getadelt werden. An die Übersetzung schließen sich S. 281—495. Konjekturen über die Verteilung des Buches der Genesis in verschiedene Berichte".

Der Verf. hält zunächst für nötig, nachzuweisen, daß die Schreibkunst lange vor Moses üblich gewesen, so daß dieser habe alte schriftliche Berichte vorfinden können.

In Kp. 2 behandelt er die Stelle 2 Mos 6, 2. 3. Man könne ihm von dort aus den Vorwurf machen: wenn der Name Jehovah erst dem Moses von Gott offenbart worden ist, wie soll denn Moses eine Schrift vorgefunden haben, in welcher Gott stets Jehovah heißt? Aber auch abgesehen von diesem Zerlegungsversuche bestehe ja die Schwierigkeit, daß Moses den Jehovahnamen, der vor ihm nicht bekannt gewesen, den Patriarchen und, in Gesprächen mit diesen, Gott selbst in den Mund lege. Die Lösung sei übrigens leicht. Gott rede in jener Exodusstelle nicht von den Silben der Wörter Jehovah und Schaddai, sondern von dem, was dieselben bedeuten; er wolle sagen: ich war Abraham, Isaak und Jakob nur bekannt als der Allmächtige, noch nicht aber als das, was Jehovah bedeutet. Bei jener Wendung „mit meinem Namen Jehovah" sei zu bedenken, daß „Genanntwerden" im Hebräischen dasselbe meine, wie „Sein". Jehovah bedeute erstens und gewöhnlich ein ewiges Wesen, das durch sich selbst sei, durch die Notwendigkeit seiner Natur, zweitens aber das in seinen Beschlüssen unveränderliche und folglich in seinen Versprechungen unendlich treue Wesen, und in diesem letzteren Sinne sei das Wort hier genommen. Gott wolle sagen: ihnen habe ich mich noch nicht als Erfüller meiner Verheißungen gezeigt, ich habe das ihnen gegebene Versprechen, ihre Nachkommenschaft aus Ägypten zu führen und mit dem Lande Kanaan zu beschenken, noch nicht gelöst. Dieser Sinn werde in den unmittelbar folgenden Versen 4—6 deutlich ausgedrückt, derselbe sei offenbar auch V. 7, 8 mit dem Namen Jehovah verbunden, ebenso 7, 5. 17; 8, 22; 10, 2; 12, 12; 14, 18. Jene Exodusstelle beweise also nur so viel, daß Gott den Patriarchen nicht „die ganze Aus-

dehnung der Bedeutung“ des Jehovahnamens habe zu erkennen gegeben, nicht aber, daß ihnen derselbe völlig unbekannt gewesen sei.

Kp. 3 entwickelt jene vorläufigen Bemerkungen über Zahl und Beschaffenheit der verschiedenen Berichte weiter. Es ergiebt sich, daß die Buchstaben ABCD nicht die Zeitfolge der Abfassungen bezeichnen sollen, sondern nur danach vergeben sind, wie die Berichte in unserem Texte zuerst auftreten. Zu C, dem in der Übersetzung nur 7, 20. 23. 24 zugeteilt ist, bemerkt er hier S. 309: „Ich habe in dieselbe Kolumne gewisse Thatsachen, wie die Entführung der Dina, gesetzt, welche die Familie der Patriarchen betreffen, aber in deren Darstellung der Name Gottes nicht vorkommt“. Auch S. 448 und demgemäß auf der Table zu S. 452 setzt er das 34. Kp. zu C, während es nicht bloß in der Übersetzung, wo ein Druckfehler im Kolumnentitel obwalten könnte, sondern auch hier ein paar Seiten weiter, S. 312, vgl. 309 f. ausdrücklich zu D gerechnet wird. Unter diesem Buchstaben befaßt er, wie er hier wiederholt erklärt, diejenigen Erzählungen ohne Gottesnamen, die der direkten Geschichte der Patriarchen, insoweit sich dieselbe auf die Geschichte der Hebräer bezieht, ziemlich fremd seien. Die Kolumne löst sich aber, näher besehen, in Auszüge aus neun verschiedenen Berichten auf, die mit den Buchstaben von D bis M bezeichnet werden, nach ihrer Reihenfolge im Genesistext, wobei jedoch wegen der sachlichen Zusammengehörigkeit mit L diejenigen Auszüge, die den Buchstaben I erhalten haben würden, als K angesetzt sind, so daß I erst auf K folgt. Kp. 35, 28. 29, das Stückchen aus dem im engeren Sinne D genannten Bericht wird später (S. 409) vom Verfasser auf L zurückgeführt, so daß D dann nur Gesamtname für E—M bliebe. Über E, Kp. 14, bemerkt er: Diese Erzählung hängt an dem Orte, wo sie steht, weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden zusammen. Kp. 25, 12—18 ist er sehr geneigt, aus einem besonderen Berichte H abzuleiten, und möchte fast über V. 1—7 dasselbe sagen, will jedoch über diese Verse nichts entscheiden. „Die Geschichte von der Entführung der Dina und von den Folgen, die das hatte, füllt das ganze 34. Kapitel. Sie hat dieselben Kennzeichen, wie die Geschichte des Krieges der Pentapolis, daß sie der Geschichte der Genesis fremd ist, die Erzählung unterbricht und als eine Interpolation darin eingerückt zu sein scheint. Auch trage ich kein Bedenken, sie als Auszug eines neunten Berichtes I zu betrachten“. „Die zehn letzten Berichte“ C bis M, — sagt er am Schluß —, „die, wie man sieht, jeder nur irgend eine Begebenheit insbesondere angehen, sind entweder bloße Auszüge aus längeren Berichten, die vollständig mitzuteilen Moses deshalb nicht für zweckmäßig gehalten haben wird, weil sie der Geschichte des hebräischen Volkes zu fern lagen, oder waren ursprünglich bloße Einzelnachrichten über diese Begebenheiten, die Moses vollständig eingerückt haben wird, und diese letztere Vermutung scheint die plausibelste in einer so ungewissen Sache. Übrigens wird in der eben beendeten besonderen Untersuchung der zwölf verschiedenen Berichte, deren Moses sich bedient zu haben scheint, nichts als sicher hingestellt (on n'affirme rien), wie ich schon gesagt zu haben glaube; es werden nur Vermutungen vorgetragen, die es freisteht anzunehmen oder abzuweisen. Man kann also, wenn man es angemessen findet die zehn letzten Berichte auf eine geringere Anzahl zurückführen; man kann im Gegenteil die beiden ersten, A und B, in mehre teilen, denn am Ende ist nichts dagegen, daß mehr als ein Bericht dagewesen, wo die Verfasser Gott den Namen Elohim gegeben, und mehr als einer ebenso wo die Verfasser ihm den Namen Jehovah gegeben; aber wie man nichts ohne irgend einen, wenigstens einen anscheinenden, Grund vorbringen soll, so soll man auch nichts verwerfen ohne mindestens ebenso plausible Gründe.“

Stellen wir nun Astrucs Verteilung des Genesistextes kurz zusammen. Die mehr als einem Berichte zugewiesenen Stellen lassen wir mit liegenden Zahlen drucken:

A: 1—2, 3. 5. 6, 9 bis Schluß. 7, 6—10. 19. 22. *24*. 8, 1—19. 9, 1—10. 12. 16. 17. *28. 29*. 11, 10—26. 17, 3 bis Schluß. 20, 1—17. 21, 2—32. 22, 1—10. 23. 25, *1—7*. 8—11. 30, 1—23. 31, 4—47. 51—32, 2. 24—33, 16. 35, 1—27. 37. 40—48. 49, 29 bis Exod. 2 Schluß. B: 2, 4—4 Schluß. 6, 1—8. 7, 1—5. 11—18. 21. *24*. 8, 20 bis Schluß. 9, 11. 13—15. 18—27. *28. 29*. 10—11, 9. 27—13 Schluß. 15—17, 2. 18—19, 28. 20, 18. 21, 1. 33. 34. 22, 11—19. 24. 25, 19—26, 33. 27—28, 5. 10—29 Schluß. 30, 24—31, 3. 48—50. 32, 3—23. 33, 17 bis Schluß. 38. 39. 49, 1—28. C: 7, 20. 23. *24*. Kp. *34*. D: E: 14. F: 19, 29 bis Schluß. G: 22, 20—24. H: 25, 12—18 (vielleicht auch *1—7*). K: 26, 34. 35. 28, 6—9. I: Kp. *34*. L: 35, 28. 29. 36, 1—19. 31 bis Schluß. M: 36, 20—30.

Als Zusätze des Kompilators der Genesis schließt er in der Kolumnenversion in Parenthesen 4, 25 b. von כי שת an und 5, 29 b von מן־האדמה an (S. 339—41). Als

in den Text geratene Marginalnotizen führt er an: 7, 16. כאשר צוה אתו אלהים (S. 345 f.), 13, 18 אשר בחברון, sowie 23, 2. 19. 35, 27 הוא חברון (S. 366 f. vgl. 436; in der Kolumnenübersetzung sind alle diese Marginalien uneingeklammert gelassen). Auch ausgefallen seien Worte, „z. B. 4, 8. 35, 22" (S. 436). 46, 21 werde statt Echi, der mit Achiram Nu 26, 38 derselbe sei, Achi zu vokalisieren und das מפים jener Genesisstelle, sowie das in Numeri entsprechende שפופם, beim Samaritaner שופים, auf מפים = שפים 1 Chr 7, 12 als die beste Lesart zurückzuführen sein (S. 428 f.).

Kp. 4 handelt von den Verf. der verschiedenen Berichte. Er wisse, bekennt er, nichts darüber, doch seien ihm beim Nachdenken über diese Frage einige Gedanken gekommen, die er der Beurteilung der Einsichtigen unterbreiten wolle. Was den Bericht A betreffe, der fast den ganzen Körper der Genesis bilde und sich bis in Exodus hinein erstrecke, so spreche vieles dafür, daß die beiden in A letzten Kapitel, die ersten beiden in Exodus, von Amram, dem Vater des Moses, geschrieben worden seien, was zunächst vorhergehe aber von Levi, dem Großvater des Amram, herrühre, der die Begebenheiten seiner eigenen Zeit aufgezeichnet habe als Fortsetzung eines noch älteren Berichts, den er von seinen Vorfahren Jakob, Isaak oder Abraham hatte, ohne daß sich bestimmen ließe, wer die Geschichte der vorflutlichen Zeit verfaßte, die aber sicherlich durch Überlieferung in der Familie des Seth und Henoch erhalten worden sei. Die Geschichte Josephs, Kp. 40—45, dürfte, mit Ausnahme von Kp. 39, von diesem selbst niedergeschrieben sein. Die Erzählung von Dina werde ebenso Levi selbst aufgesetzt haben. „Die etwas kavaliere Art, mit der dort Simeon und Levi auf die gerechten Vorwürfe ihres Vaters Jakob antworten, um eine Handlung, die nicht tadellos war, weniger zu entschuldigen als zu autorisieren, scheint zu zeigen, daß diese Geschichte nur aus der Hand eines der Interessierten kommen kann, und nach dem Ton, in welchem diese Gewaltthat erzählt ist, scheint es, daß man in dem Verf. den Charakter eines Mannes erkennt, der fähig gewesen ist, sie zu begehen". Die Genealogien in HKLM habe sich Moses wohl durch die Midianiter verschafft während der vierzig Jahre, die er bei denselben zubrachte, oder während des Wüstenzuges der Israeliten. Aus derselben Quelle, besonders aus Zoar, habe er auch E erhalten können. Ebenso F von den Moabitern und Ammonitern, denn daß diese ihre Abstammung doch nicht würden aus Blutschande abgeleitet haben, dürfe man nicht einwerfen; seien denn die Nachkommen des Juda und der Thamar wegen jenes ihres Ursprunges weniger geachtet gewesen in ihrem Stamme und jemals deshalb der höchsten Stellung verlustig erklärt worden? Die Sitten seien damals andere gewesen als heute, vgl. 20, 12. Der Bericht B, der den zweiten Rang einnehme unter den Vorlagen für die Genesis, komme ohne Zweifel von einem der alten frommen Patriarchen. Bei der Ungewißheit alles Genaueren hinsichtlich des Ursprunges dieser, durch ihre Erzählungen über Paradies, Fall und anderes, für die Religion hochwichtigen Schrift beruhige uns die Weisheit des Moses und der Beistand Gottes, der ihn in der Wahl der anzuwendenden Berichte erleuchtete und leitete, und überdies seien jene Thatsachen in mehreren anderen Stellen des Alten und des Neuen Testaments bestätigt.

Kp. 5 weist darauf hin, daß, obgleich diese Berichte hebräisch geschrieben sind, Moses sie doch von benachbarten Völkern habe entlehnen können, da das Hebräische die gemeinsame Sprache aller Kananäer, zum wenigsten aller von Abraham stammenden Völker gewesen, und jedenfalls Moses sie ins Hebräische übersetzen konnte.

In einer Reihe von Kapiteln entwickelt der Verf. die schon in den Vorbemerkungen kurz angedeuteten Vorteile, die seine Ansicht für die Erklärung der Genesis biete.

Zunächst Kp. 6 und 7: Diese Ansicht zeige den Grund jener sonderbaren Abwechselung im Gebrauche der Gottesnamen, die schon dem Tertullian und dem Augustin nicht ganz entgangen sei. Die Regel, daß A Elohim brauche, B Jehovah, sei aber nicht ohne Ausnahme. Nach Beseitigung von drei Fällen, die nur auf Zusätzen in der Genfer Version beruhen, wendet er sich zu denen, die im hebräischen Text begründet sind. Was er hier durchnimmt, läßt sich in Kürze sachlich folgendermaßen ordnen. In A begegnet uns eine Stelle mit Jehovah, die Etymologie 5, 29; es scheine aber, daß sie nicht ursprünglich zu dem Bericht gehöre, sondern erst von Moses, als er die verschiedenen Berichte vereinigte und revidierte, hinzugefügt worden sei. Es bleibe also zweifelhaft, ob der Verf. von A den Namen Jehovah gekannt; habe er ihn aber gekannt, so habe er doch nur sehr wenig Gebrauch von ihm gemacht und ihn aus Ehrfurcht vermieden. In B sei 4, 25 ein gleichartiger Fall; auch da sei die Etymologie vermutlich von Moses bei der Kompilation (compilant) der Genesis eingeschaltet wor-

den. Nicht als Ausnahme sei es zu betrachten, wenn auch bei B das Wort Elohim da angewendet werde, wo es nicht möglich war, ein anderes zu brauchen, 24, 12. 27. 42. 48; 26, 24; 27, 20; 28, 13. 21; 32, 9. „Als wirkliche Ausnahmen darf man nur diejenigen Stellen ansetzen, wo Gott der Name Elohim ganz allein gegeben wird. Was alle anderen betrifft, wo dieser Name Elohim in der Nähe des Jehovahnamens steht, wie in allen eben ausgehobenen Stellen, so ist die Regel dabei ebenso genau beobachtet, als wo der Verfasser dieses Berichtes B die beiden Namen Jehovah und Elohim zusammengefügt und sie verbunden Gott beilegt, wie in Kp. 2 u. 3 und anderswo." Ähnlich sei 27, 27. 28 zu beurteilen. Zu unsicher, als daß sich ein Einwurf darauf gründen ließe, sei die Bedeutung von בני אלהים 6, 2. 4; die beste Erklärung übrigens sei die von Söhnen der Großen. Thatsächliche Ausnahmen finden sich folgende. Kp. 7, 16, wo man jedoch würde vermuten können, daß die Worte „wie Gott ihm befohlen" nur eine aus V. 9 herrührende Randbemerkung seien, die später in den Text geraten, „wie mehre andere Marginaladditamente". Nächstdem stellen wir einige Fälle neben einander, bei denen der Verf. einen besonderen Grund der Abweichung angeben zu können glaubt, und zwar gewissermaßen denselben. Erstens: 3, 1. 3. 5. finde sich Elohim möglicherweise „aus Ehrfurcht, um nicht der Schlange und der Eva den großen Namen Jehovah in den Mund zu legen". Zweitens: 5, 26. 27 habe der Verf. vielleicht, nachdem er die Namen Jehovah Elohim gebraucht, wo er von Sem redete, dessen Nachkommen die wahre Religion festhielten, geglaubt, nur den Namen Elohim, den die Unbeschnittenen gebrauchten, anwenden zu sollen, wo er von Japhet redete, dessen ganze Nachkommenschaft sich dem Götzendienste ergeben hatte. Ferner: 39, 9 möge der Verf. es nicht für angemessen (convenoit) erachtet haben, den Joseph von Jehovah reden zu lassen im Gespräch mit einer Ägypterin, die Gott nicht unter jenem Namen kannte. Ohne ersichtlichen Grund steht Elohim noch in zwei Kapiteln bei B. Im 18. Kp. sind zwar nicht V. 17 und 22, wo der Ortsname angedeutet wird, aber V. 12 und 20 hier zu nennen, denn es hätte auch gesagt werden können: die Engel des Ewigen, und: wenn der Ewige mit mir ist. Ebenso 31, 50. Diese wenigen Ausnahmen, sagt der Verfasser, bestätigen nur die Regel. Nicht könne als Unterscheidungszeichen der Name El dienen, der ebenso wie אדני, שדי, עליון u. s. w. sowohl bei B als bei A vorkomme; alle diese Nomina seien weniger Eigennamen Gottes, als vielmehr Epitheta, die irgend eine seiner Vollkommenheiten hervorheben. Die außer den beiden Hauptberichten in die Genesis aufgenommenen Berichte „scheinen sich nicht an irgend einen Gottesnamen besonders gebunden zu haben", überhaupt aber werde Gott in ihnen selten genannt.

Kp. 8 zeigt der Verf. einen zweiten Vorteil seiner Ansicht auf, nämlich den Wegfall der meisten Wiederholungen durch Verteilung an verschiedene Berichte, z. B. in der Schöpfungsgeschichte, in der Flutgeschichte, bei der Genealogie von Sem bis Peleg, beim Bundesschluß zwischen Jakob und Laban. Die Wiederkehr einzelner Worte und Wendungen führt er Kp. 9 zum größten Teil auf den hebräischen Sprachgebrauch zurück. Einiges jedoch komme weder auf des Moses noch auf der ursprünglichen Verfasser Rechnung, sondern daher, daß Abschreiber Randbemerkungen in den Text zogen. So die Hinzufügung des Namens Hebron 13, 18; 23, 2. 19; 35, 27. „Sichtlich kommt diese Wiederholung nur daher, daß die Kopisten in den Text eine Marginalnote eingerückt haben, die man nur deshalb beigesetzt hatte, um den modernen Namen eines Ortes anzugeben, der einen anderen gehabt hatte zur Zeit des Abraham und selbst zur Zeit des Moses, der aber nicht mehr in Gebrauch war, als man nötig hatte, die Marginalnote beizusetzen".

Als Hauptvorteil seiner Ansicht führt der Verf. Kp. 10 u. 11 das Verschwinden der in der Chronologie vorfindlichen Unordnung aus. Er behandelt als Beispiele die Zeitbestimmungen des Todes Abrahams, der Heirat Judas, der Entführung Dinas, des Todes Isaaks. In den folgenden beiden Kapiteln unterstützt er die Behauptung, daß die auch bei Annahme seiner Verteilung der Genesis noch begegnenden Antichronismen nur scheinbare seien, gleichfalls durch vier Beispiele, betreffend das Alter Tharas bei der Geburt Abrahams, den Besuch Esaus bei Ismael, das Alter des Ruben, als er die Mandragoren brachte, das des Benjamin zur Zeit des Auszugs nach Ägypten.

Einen vierten Vorteil seiner Konjekturen findet der Verf. Kp. 14. 15 darin, daß sie den Moses entbürden von der Beschuldigung der Nachlässigkeiten, die man in der Genesis fand. Man brauche nämlich nur anzunehmen, daß Moses jene Berichte in zwölf Kolumnen oder, um der Verwirrung so vieler Kolumnen vorzubeugen, nur in

vier, nach Art einer Tetrapla, ähnlich der Arbeit des Origenes oder einer Evangelienharmonie, so zusammengestellt habe, daß zur Seite des Textes einer jeden Kolumne leere Räume in den anderen Kolumnen offen blieben, und die Folge des Textes von oben nach unten durch die chronologische Reihe der Begebenheiten bestimmt war. Verwirrung in diese brachten, meint der Verfasser, teils die schlechten Kopisten, welche die Stellung der Texte verschoben, teils die ungeschickten Kritiker, die nach oberflächlichen Kombinationen Ordnung herstellen wollten. Daß endlich die Spaltensonderung ganz verlassen und der gegenwärtige fortlaufende Text gebildet wurde, hat seine Gründe in der Faulheit oder Unwissenheit oder Besserwisserei der Abschreiber, denen die Sorgfalt lästig war, welche der häufige Wechsel der verschiedenen Textspalten erforderte, deren Nützlichkeit sie nicht begriffen, so daß sie dem Leser durch Zusammenziehung des Textes sogar einen Dienst zu leisten glauben konnten. Diese Umgestaltung der mosaischen Textform müsse schon vor der Anfertigung des samaritanischen Pentateuchs stattgefunden haben. Astruc giebt zwei Beispiele der ursprünglichen, jetzt gestörten Anordnung, eins wo drei, eins wo vier Kolumnen Text zusammentrafen; bei nur zwei Kolumnen, sagt er, sei die Sache immer so einfach gewesen, daß sich die Schreiber nie geirrt haben. Durch die Unordnung, in welche sich die Stücke jener beiden Abschnitte Kp. 23—25 und Kp. 33—40 gegenwärtig verrückt finden, sind die vier Antichronismen verschuldet, die Kp. 10 beispielsweise angeführt waren; die mosaische Ordnung jener Kapitel wird tabellarisch mitgeteilt.

Astruc wendet sich Kp. 16 gegen Spinoza, der, nachdem, wie Astruc erinnert, Hobbes und La Peyrere den Pentateuch dem Moses abgesprochen, im Tractatus theologico-politicus cp. IX sagt: omnia promiscue collecta et coacervata ut postea facilius examinarentur et in ordinem redigerentur und Hezras (eum pro scriptore praedictorum librorum habebo donec aliquis alium certiorem ostendat) narrationibus in hisce libris contentis ultimam manum non imposuit nec aliud fecit quam historias ex diversis scriptoribus colligere et quandoque non nisi simpliciter describere, atque eas nondum examinatas neque ordinatas posteris reliquit. Diese Esra-Hypothese sei unmöglich, da die Samaritaner den Pentateuch nicht nach der babylonischen Gefangenschaft von den Juden, denen sie seit jener Zeit ganz entfremdet gewesen, angenommen haben könnten. Ebensowenig sei denkbar, daß die Juden ihn von den Samaritanern angenommen haben sollten, wie es der Fall sein müßte, wenn der Verf. jener israelitische Priester 2 Kg 17, 27 ff. wäre nach Le Clercs Vermutung, die übrigens schon von ihrem eigenen Urheber mit Recht wieder aufgegeben worden sei. Für Moses als Verf. spreche die Überlieferung der Juden, und, was unendlich wichtiger sei, das Zeugnis des Apostels Philippus, und vor allem dasjenige Jesu Christi, Jo 1, 45; 5, 46. Was die angeblichen Spuren einer nachmosaischen Zeit im Pentateuch, insbesondere in der Genesis betreffe, so sei darüber ausreichende Erklärung gegeben in vielen Schriften, die jenen letzten Angriffen Spinozas und anderer geantwortet. Nur über eine dieser Stellen finde er noch etwas nachzutragen, nämlich über Kp. 36, das er nun im 16., dem Schlußkapitel seiner Konjekturen eingehend bespricht, wobei sich ihm herausstellt, daß der letzte der dort aufgezählten idumäischen Könige damals regiert haben werde, als sich Moses am Ende seines vierzigjährigen Aufenthaltes in Midian diese Liste derselben verschaffte, und daß die nach jenem letztgenannten König erwähnten elf Stammhäupter (eines sei vielleicht von Abschreibern ausgelassen, wie sie weiter oben unrichtig den Korach eingeschaltet hatten) spätestens gleich nach demselben regierten.

Eine alphabetische Table des matières macht S. 497—525 den Schluß.

Im Jahre 1754 erschienen in Göttingen zwei Beurteilungen dieses Buches, die vorläufige erste in den GgA vom 19. Sept., eine zweite und ausführlichere in den Relat. de libris novis, fasc. XI, p. 162—194, beide wohl von J. Dav. Michaelis. Der Rez. erkennt an, daß der Verf., wer er auch sein möge, jedenfalls ein Katholik, es ehrlich gut meine mit den heiligen Dingen und daß ein gesundes Urteil ihn meist den besten Führern folgen lasse; doch scheine ihm unbekannt geblieben zu sein, was seit Clericus in der alttestamentlichen Wissenschaft vorgegangen. Was der Verf. Eigentümliches bringe, sei meist unbrauchbar. Wenn in der Genesis nicht Moses rede, getrieben von Gott, sondern nur ältere Berichte reden, so werde es nicht fehlen, daß manche menschliche Irrtümer in ihnen enthalten seien; Moses hätte dann diese mit aufgenommen, sogar den Bericht eines Raubmörders (Kp. 34, s. o. S. 166, 21). Im Interesse des Christentums sei es wichtig, diesen Konjekturen den Schein von Wahrheit zu nehmen. Überdies zeige sich Moses viel gelehrter als Verf. annehme, der insbeson-

dere zwei Quellen, Lieder und ägyptische Gelehrsamkeit, unbeachtet lasse. Die Genealogien Kp. 5 und Kp. 11 seien, wie man längst bemerkt, von verschiedenen Verfassern. Kp. 2 sei nicht Wiederholung, sondern Ausführung eines Teils des Vorhergehenden. In der Flutgeschichte lägen keine auffälligeren Wiederholungen vor als anderswo auch bei diesem Kritiker blieben. Allerdings wiesen einige Wiederholungen in der Genesis auf verschiedene Quellen, doch müsse die Untersuchung ganz anders angestellt werden, als der Verf. gethan. Jene Verschiedenheit in den Gottesnamen beweise nicht, daß Moses die Quellen wörtlich aufgenommen, es könnte ihm beim Lesen und Wiederlesen gleichsam von der Färbung derselben etwas hängen geblieben sein; wo er aber Jehovah nenne, scheine vielmehr er selbst als die Quellen zu reden. Wenn in kurz aufeinanderfolgenden Versen die Gottesnamen wechseln, wie 7, 20—24; 9, 11—17, dürfe man nicht danach trennen; Moses scheine da pro lubitu abgewechselt zu haben. Kp. 14 glaubt auch Rez. als ein besonderes Stück ansehen zu müssen, welches Moses mit geringen Veränderungen aufgenommen, aber des Verf. Gründe dafür seien ungenügend, der Zusammenhang mit Kp. 15 längst richtig angegeben. Mit mehr Recht, als Verf. zu manchen Sonderungen habe, ließe sich Kp. 23 als eine Verkaufsurkunde betrachten, die Moses, sowie er sie vorgefunden, eingeschaltet habe. Die Annahme von Verschiebungen der ursprünglichen Ordnung beruhe auf der verkehrten Ansicht, daß ein guter Erzähler in seiner Darstellung unverbrüchlich an die Zeitfolge gebunden sei. Das Ergebnis der Untersuchung des Verf. über das 36. Kp., für das er keinen Vorgänger andeute, sei der Hauptsache nach ganz das von Chr. Ben. Michaelis antiquissima Idumaeorum historia, die der Verf. vielleicht nicht kenne. Die Übersichtstafel des Rez. über die Astrucsche Verteilung der Genesis ist erheblich fehlerhaft.

Auf Astruc kam dann auch J. F. W. Jerusalem zu sprechen in seinen gleichfalls anonym herausgegebenen Briefen über die mosaischen Schriften und Philosophie. Im Jahre 1783 erschien eine dritte Auflage, ohne neue Vorrede, nur mit der der 2. Auflage von 1772, wonach diese der ersteren bis auf einige wenige Veränderungen gleich gelassen ist. Im vierten Brief äußert er sich höchst wegwerfend über Astrucs Schrift, die er läppisch und ärgerlich nennt. Seiner eigenen Ansicht nach sind die ersten elf Kapitel der Genesis nicht eigentlich mosaische Aufsätze, sondern, abgesehen von den Genealogien, Gedichte eines oder mehrerer Erzväter, die Moses zusammengesetzt; erst mit der Geschichte Abrahams fange dieser selbst an zu schreiben, aber aus einem reichen Vorrat von Nachrichten.

Fortgeführt wurde das Unternehmen Astrucs durch J. G. Eichhorn. Da sich dieser in seinem Versuch über die Urgeschichte, im Repertorium T. 4, 1779, wo er Gen 2, 4 bis 3, 24 nicht dem Verfasser des vorhergehenden Stückes zuweist, mit Astrucs und Jerusalems Vermutung, daß sich Mose bei Abfassung seines ersten Buches uralter Denkmäler bedient habe, ausdrücklich bekannt zeigt (S. 173), so ist es auffallend, daß er einige Monate später in der Untersuchung über die mosaische Flutgeschichte, Repertorium T. 5, 1779, die er aus zwei ineinander geschobenen Referaten bestehen läßt, sich, wie er sagt, an keinen Schriftsteller der älteren und neueren Zeiten erinnert, der in Mose Erzählungen, aus zwei Urkunden zusammengesetzt, bemerkt hätte, und behauptet, wenn jemand diesen Einfall gehabt haben sollte, so habe doch noch niemand solche ineinander oder nebeneinander geordnete Denkmäler abgesondert und jedes für sich als ein eigenes ganzes hingestellt (S. 188). Man muß glauben, daß Eichhorn, als er dies schrieb, das Buch von Astruc noch nicht gesehen, und nur was Jerusalem über diesen sagt und höchstens die von Jerusalem gelobte Relatio Gotting. gelesen, in welcher unrichtigerweise angegeben ist, daß in den Conjectures Gen 7, 1—19 ganz und ebenso Vers 23 aus dem Bericht B abgeleitet werde. In seiner Einleitung ins A. Testament, T. 2 (erste Aufl.), 1781, § 416, sagt Eichhorn: „Endlich hat Astrük, ein berühmter Arzt, das gethan, woran sich kein Kritiker von Profession wagen wollte, und die ganze Genesis in einzelne Fragmente zerlegt. Auch ich habe dieselbe Untersuchung angestellt, aber, um meine Gesichtspunkte durch nichts verrücken zu lassen, ohne Astruc zu meinem Führer oder Geleitsmann zu wählen. Und hier ist das nackte Resultat derselben, das nicht durch die Anzeige dessen glänzen soll, worin Clericus und Simon sich übereilt, und Fleury und Le François gefehlt, und Astruc und Jerusalem geirret haben.“ In der Anmerkung fügt er doch noch die Anerkennung hinzu: „Keiner von allen ist mit seinem Blick so tief in diese Materie eingedrungen, als Astrük“.

Eine Übersetzung der Conjectures mit einigen Weglassungen und ohne alle Zuthaten erschien unter folgendem Titel: Mutmaßungen in betreff der Originalberichte,

deren sich Moses wahrscheinlicherweise bei Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat, nebst Anmerkungen, wodurch diese Mutmaßungen teils unterstützt, teils erläutert werden. Aus dem Französischen übersetzt, Frankf. a. M. 1783, 556 und VII Seiten Oktav. **Ed. Böhmer.**

Asyl, Asylrecht. — Zech, de benignitate moderata eccles. Rom. in criminosos ad se confugientes, Ingolst. 1761; Helfrecht, Von den Asylen, Hof 1801; Dann, Über den Ursprung des Asylrechts und dessen Schicksale und Überreste in Europa in Ztschr. f. deutsches Recht, Bd 3 S. 327 ff.; Bulmerincq, Das Asylrecht und die Auslieferung flüchtiger Verbrecher, Dorpat 1853; de Beaurepaire, Essai sur l'asile religieux dans l'empire romain et la monarchie franc. in Bibliothèque de l'école des chartes, 3. Série Bd 4 S. 313, 573; Bd 5 S. 151, 341; Hinschius, Kirchenrecht Bd 4 S. 380 (wo noch weitere Litteratur).

Asyl ist von Beschlagnahme (συλη) freier, unverletzlicher Ort. Bei allen Völkern finden wir die Erscheinung, daß die den Gottheiten gewidmeten Stätten den Gegenstand scheuer Verehrung bildeten und wie auch die zu ihnen flüchtigen Personen vor Gewaltthätigkeiten geschützt waren. Bei den Juden sind in der mosaischen Gesetzgebung ausführliche darauf bezügliche Vorschriften gegeben worden (vgl. Saalschütz, Mosaisches Recht Bd 2 Kap. 71; Bissel, the law of asylum in Israel, Leipzig 1884; Ohlenburg, Die bibl. Asyle im talmudischen Gewande, München 1895).

Auch bei den Griechen waren gewisse Tempel durch besondere Verleihung mit Asylqualität begabt (Schönemann, Griech. Altertümer Bd 2 S. 185) und in Rom, wo ursprünglich nur einige Tempel als Zufluchtsstätten für Sklaven gedient hatten, bildete sich in der Kaiserzeit die Meinung heraus, daß die Bilder und Statuen der Kaiser einen Schutz gegen Verfolgung gewähren, was für Sklaven gesetzlich anerkannt wurde (Pernice, Labeo 1, 116; Beaurepaire S. 359).

Das gesetzliche Asylrecht knüpft dagegen an die Sitte an, daß die Bischöfe Fürbitte für Angeklagte und Verurteilte einlegen konnten (Krauß, Im Kerker vor und nach Christus S. 109 ff.). Um diese zu erlangen, flüchteten sich Schutzbedürftige in die Kirchen. Dadurch wurde aber weder Straflosigkeit erlangt, noch erwuchs den Bischöfen die Schutzpflicht, wie denn ein Asylrecht weder durch die kirchliche Gesetzgebung gestattet noch durch die römische Kaisergesetzgebung gewährt worden ist. Vielmehr suchte die letztere Mißständen, die sich durch die Praxis ergeben hatten, entgegenzutreten (l. 1, 2 Cod. Theod. 9, 45), hob 398 alle bisherigen Vergünstigungen auf (l. 8 ib.), um dann freilich 399 zum ersten Male das Asylrecht für das Westreich anzuerkennen. Dies ist dann 419 genauer präzisiert (c. 13 const. Sirmond. ed. Hänel S. 467), durch Valentinian III. (const. 21 Sirmond. ed. cit. p. 261) ausgedehnt und durch Leo I. 466 neu geregelt worden (l. 6 Cod. Just. 1, 12). Aber schon Justinian schränkte das Asylrecht wieder ein (Nov. 17 v. J. 535, c. 7 pr. Nov. 37) und so ist denn die endgültige Ausgestaltung des römischen Rechtes dahin gegangen, daß bestimmte Personen, welche in die Kirchengebäude geflüchtet waren, nicht gegen ihren Willen aus diesen entfernt werden durften, während der Bischof wohl das Recht, nicht indessen die Pflicht hatte, sie in den kirchlichen Räumen zu dulden (Graßhoff, Die Gesetze der römischen Kaiser über das Asylrecht der Kirche im Archiv f. kathol. Kirchenrecht Bd 37 S. 3; Löning, Gesch. d. Kirchenrechts Bd. 1 S. 317; Bd 2 S. 355).

In den germanischen Reichen (Burgunder: Lex Romana Burgundion. tit. 2 § 5; Westgoten: Lex. Visigoth. VI tit. 5 c. 16) war freilich eine gewaltsame Verletzung des Asyls bei Strafe verboten, aber der Flüchtige mußte ausgeliefert werden, war aber dann mit Todes- oder verstümmelnder Strafe verschont. Im Frankenreiche stellte sich zwar die Decretio Chlotharii (511—558) c. 14, 15 auf den vom C. Aurelianae I (511 c. 36. C. XVII qu. 4; c. 3. C. XXXVI qu. 1) eingenommenen Standpunkt, daß die Auslieferung der Flüchtigen nur nach eidlichem Versprechen sie nicht mit den oben gedachten Strafen zu belegen, zu erfolgen hätte, aber sie belegte die Verletzung des Asylrechts nicht mit weltlicher Strafe, und die karolingische Gesetzgebung sah wieder von jedem eidlichen Versprechen ab (Cap. leg. add. 803 c. 3; Ansegisus c. I, 144, c. 2 Capt. de partib. Saxon. 775—790) und versagte schon zum Tode Verurteilten das Asylrecht überhaupt (Cap. Haristall. 779 c. 8; Lex Saxon. c. 24. Vgl. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte Bd 2 S. 610 ff.).

Nach Maßgabe des Decretum Gratians und der Dekretalensammlungen hat dann das Asylrecht durch die Doktrin weitere Ausbildung erfahren, welche durch die päpstliche Gesetzgebung seit dem 16. Jahrh. teils Anerkennung, teils Abänderung gefunden

hat (vgl. Gregor XIV. Cum alias vom 24. Juni 1591; bei Reiffenstuel, Jus canonicum, Venet. 1709 Bd 3 S. 693; Benedikt XIII. Ex quo divina 8. Juni 1721 bei Ferraris, Prompta bibliotheca s. v. immunitas art. II nr. 90; Clemens XII. In supremo iustitiae vom 1. Februar 1734 § 10 ff. Bullar. Taurin. Bd. 24 S. 33; Benedikt XIV. Officii nostri vom 15. März 1790 in seinem Bullar. Bd. 3 S. 126).

Danach steht das Asylrecht zu den Kirchen und den damit zusammenhängenden Räumen, einem bestimmten Umkreise um diese, den Kirchhöfen, den wenn auch in Privathäusern befindlichen für den öffentlichen Gottesdienst bestimmten Oratorien, den Klöstern mit den Räumlichkeiten innerhalb ihrer Mauern, den kirchlich errichteten Hospitälern und frommen Anstalten sowie den Häusern der Bischöfe. Der dorthin Flüchtige, gleichviel ob er schon verurteilt ist oder nicht, auch wenn er aus der Haft entflohen ist, darf nicht zurückgewiesen und nicht durch Staatsorgane, auch nicht mit seinem Willen verhaftet und auch nur ausgeliefert werden, falls es sich um einen casus exceptus handelt. Ein solcher liegt aber vor für publici latrones, Verwüster von Äckern und Weinbergen, Mörder, Kirchenräuber, Majestätsverbrecher u. s. w. Die Verletzung des Asylrechts ist sacrilegium und zieht die excommunicatio maior latae sententiae nach sich.

Wenn aber schon von jeher das Asylrecht unter der Gewaltthätigkeit der Laien zu leiden gehabt hatte (vgl. Frauenstädt, Blutrache und Todschlagsühne im deutschen Mittelalter, Leipzig 1881; Osiander, Das Asylrecht der Stadt Villingen, Waldshut 1892), so begann seit dem 16. Jahrh. eine staatliche Reaktion gegen (vgl. die franz. Ordonnanz v. Villiers-Cotterest v. 1539 Art. 66; für England [privilege of sanctuary] St. 21 Jac. c. 28 s. 7. Burns ecclesiastical law Bd. 1 S. 394; für Spanien Covarrubias, máximas sobre recursos de fuerza, Madrid 1829 Bd. 1 S. 57 ff.) dieses, die im 18. Jahrh. schon in einzelnen Staaten zur völligen Beseitigung führte (vgl. Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, Register s. v. Asylrecht), die heute überall erfolgt ist (vgl. Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts S. 500), wenngleich die Kirche im Prinzip noch an dem Institute festhält (vgl. Entscheidung der Congregat. inquisitionis von 1880 in Arch. f. kath. Kirchenrecht Bd. 46 S. 25 f.; Österr. Konkordat Art. 15 bei Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts § 19 Anmkg. 31). Das der Kirche — und auch der evangelischen — zustehende Recht, zu verlangen, daß die etwa in die Kirche geflüchteten Verbrecher nur unter Berücksichtigung des Gottesdienstes und der Heiligkeit der Kirchengebäude ergriffen werden sollen, hat mit dem Asylrechte ebenso wenig etwas zu thun, wie die Bestimmungen des italienischen Garantiegesetzes, wonach ohne Autorisation des Papstes kein Staatsbeamter in den von diesem bewohnten Räumen oder in denen des Conclave oder eines ökumenischen Konzils Amtshandlungen vornehmen darf. (Scaduto, Guarentigie pontificie, Turin 1889, S. 339 ff.)

E. Friedberg.

Atargatis. — Selden, De dis Syris II, 3 (1. A. 1617); Jo. G. Voß, De origine et progressu idololatriae I, 23 (1642); Kopp, Palaeographia critica, Bd IV, 1829, § 867 ff.; Richter, A. Derketo in der Encykl. von Ersch und Gruber, I. Sect. Bd XXIV, 1833; C. A. Böttiger, „Die phönizisch-carthagische Juno" in s. Ideen zur Kunst-Mythologie, Bd II, 1836, S. 213—221; Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 584—600; Creuzer, Symbolik und Mythologie 3. A., Bd II, 1841, S. 389—410; Winer, RW. A. Atargation 1847; R. Roth, A. Syria dea in Paulys RE., Bd VI. 2 (1852); Stark, Gaza u. d. philistäische Küste 1852, S. 250—255; ders., A. Atargation in Schenkels BL. I, 1869; Preller, Röm. Mythologie 2. A. 1865, S. 743—746 (Dea Syria), 3. A., Bd II, 1883; Derceto the Goddess of Askalon in Journ. of Sacred Literat. and Bibl. Record ed. by B. H. Cowper, New Ser. Bd VII, 1865, S. 1—20; Tiele, Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten 1872, S. 478—488; Schlottmann, A. Atargation in Riehms HW., 1. A., 2. Liefer. 1875; E. Meyer, ZdmG XXXI, 1877, S. 731 f.; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 301—333; Six, Monnaies d'Hierapolis en Syrie in Numismatic Chronicle 1878, S. 102 ff.; Rayet, Dédicace à la déesse Atergatis in Bulletin de Correspondance Hellénique, III, 1879, S. 406—408; Hauvette-Besnault, Fouilles de Délos ebend. VI, 1882, S. 470—503; Mordtmann, Atargatis, ZdmG XXXIX, 1885, S. 42 f.; Schürer, Gesch. des Jüd. Volkes, Bd II, 1886, S. 12; Bd I, 1890, S. 742; W. Robertson Smith, Ctesias and the Semiramis legend in The English Historical Review, Bd II, 1887, S. 303—317; Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte 1888, S. 68—75; Pietschmann, Gesch. der Phönizier 1889, S. 148 f.

1. Der Name. Die syrische Göttin Atargatis selbst wird in der Bibel nicht erwähnt; nur ein Heiligtum derselben Ἀταργατεῖον (Ἀτεργάτιον) wird 2 Mak 12, 26

genannt. Von den Griechen und Römern wird der Name sehr verschieden geschrieben; eine verstümmelte Form desselben ist *Δερκετώ* (Strabo XVI C. 785: *Ἀταργατὴν δὲ τὴν Ἀθάραν [ἐκάλεσαν]· Δερκετὼ δ' αὐτὴν Κτησίας καλεῖ.* Plinius, N. h. V, 23 [19], 81: prodigiosa Atargatis, Graecis autem Derceto dicta), im Talmud (Ab. zara fol. 11, b, übers. von Ewald, 2. A. 1868, S. 85) תרעתא und so auch syrisch bei Bardesanes, De legib. (in Curetons Spicileg. Syriac. 1855, S. 20, Übers. S. 31) und bei Jakob von Sarug (Martin, ZdmG XXIX, 1875, S. 132), ebenso im Armenischen (de Lagarde, Armenische Studien, AGG XXII, 1877, S. 58 n. 846). Der Name wurde früher verschieden erklärt, von Selden aus אַדִּיר דָּג „großer Fisch", von Gesenius (Comment. üb. d. Jes. 1821, Bd II, S. 342, nach Sicklers Vorgang) und Winer aus אֶדֶר גָּד „Größe des Glücks", von Movers nach syr. תרעתא (*χάσμα*, scissio) als pudendum muliebre; vgl. Hitzig, Bibl. Theologie 1880, S. 20. Diese Deutungen sind, von anderem abzusehen, jetzt dadurch hinfällig geworden, daß עתרעתה (griech. Text: [*Αταρ*]*γατει*) inschriftlich als die zu Grunde liegende Form nachgewiesen ist (Palm. III, 4 [Bilinguis] aus dem J. 140 n. Chr., bei de Vogüé, Syrie centrale, Inscript. sémit. 1868, woselbst auch die unten angeführten palmyr. Inschriften); ebenso עתרעתה auf Münzen des Abd-Hadad (wohl nicht aus der persischen sondern erst aus der griechischen Periode), die wahrscheinlich aus Hierapolis stammen (Waddington, Revue numismatique, Nouv. Sér. Bd VI, 1861, S. 9 ff.; Six a. a. O., S. 105). Eine andere Schreibweise ist עתרעתר auf einer syrischen Münze (bei de Luynes, Essai sur la numismatique des Satrapies 1846, S. 39, Taf. V: Satr. de Syrie; Blau, ZdmG. VI, 1852, S. 473 f.). Darnach ist der Name der Göttin zusammengesetzt aus zwei Wörtern: עתר und עתה (so zuerst Ewald, Inschr. von Sidon 1856, S. 52, mit näherer Begründung Levy, Phöniz. Studien II, 1857, S. 39 und Nöldeke, ZdmG XXIV, 1870, S. 92, 109; Zweifel an der Richtigkeit dieser Erklärung bei de Lagarde, Mt, Bd I, 1884, S. 77 f.).

Der erste Teil dieses zusammengesetzten Namens ist sicher entstanden aus עַתְּתַר, die aramäische Form für den himjarischen Gottesnamen ʿAthtar, entsprechend dem alttestamentl. ʿAschtoret, phönizisch ʿAschtart mit fehlender Femininendung (vgl. assyr. Istar, ebenfalls ohne Femininendung von einer weiblichen Gottheit gebraucht, vielleicht ebenso moabitisch ʿAschtar, s. A. Astarte I, 2. 4). Daß Atargatis nur eine andere Form der ʿAtar oder ʿAschtart war, wird bestätigt durch die Angaben Strabo's (a. a. O.), welcher die *Ἀταργατή* geradezu *Ἀθάρα* nennt, und des Hesychius, welcher s. v. *Ἀτταγάθη* (st. *Ἀτταργάθη* od. *Ἀτταράθη*) bemerkt: *Ἀθάρη, παρὰ τῷ Ξάνθῳ.* Vgl. Justin, Hist. Phil., ep. XXXVI, 2: in cuius (des Königs Damascus) honorem Syrii sepulchrum Arates (Arathis, l. Athares oder [At]arathes oder mit Mordtmann [T]arathes), uxoris eius, pro templo coluere deamque exinde sanctissimae religionis habent; vgl. ferner die Form *Ἀταράτη* des Simplicius bei de Lagarde, Ges. Abhandl. 1866, S. 238; auch inschriftlich die Legende einer Gemme עתרעז „Atar ist mächtig", s. Levy a. a. O., S. 38; E. Meyer a. a. O., S. 732, Anm. 1. Daß der Eigenname *Ἀτάρβας* = עתרבעל hierher gehöre (Pietschmann a. a. O., S. 149, Anm. 2), ist mindestens zweifelhaft. Der angebliche Gottesname עתר Melit. V (Gaul.), Z. 4 beruht auf einem Irrtum (s. Corp. Inscr. Sem. I, 1, 1881, S. 163), und יתנעתר auf einer karthagischen Inschrift ist vielleicht Schreibfehler für יתנעשתר (s. E. Meyer a. a. O.).

Der zweite Teil des Namens עתר־עתה kommt in vielen zusammengesetzten palmyrenischen Personennamen und in ein oder zwei phönizischen (גדעתה Idal., Corp. I. S., n. 93, Z. 3, s. jedoch Bedenken bei Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 471; vgl. aber עתרעשה Cit. X, Corp. I. S., n. 79 und dazu Halévy, Mélanges de critique et d'histoire 1883, S. 146) in den Formen עתה, עתא und עת als Name einer Gottheit vor, etwa in der Bedeutung von עֵת „Zeit", vielleicht tempus opportunum, vgl. Ps 81, 16: עִתָּם „ihre gute Zeit, ihr Glück" (s. jene nomm. pr. bei Euting, Inschrr. aus Idalion 1875, S. 14, wozu hinzuzufügen גדעתא Palm. CXLIII, עבדעתה bei Mordtmann, Neue Beiträge zur Kunde Palmyra's, SMA, phil. Cl. 1875, Bd II, Supplement n. 4 und noch andere Namen mit עתה bei Sachau, Palmyrenische Inschriften, ZdmG XXXV, 1881, S. 740 f., vgl. die Personennamen עתי Palm. LIV, 1, und עתה bei Mordtmann a. a. O. n. 47). Hierher gehört wohl auch der Gottesname *Ἔθαος* in einer hauranischen Inschrift bei Waddington, Inscript. grecq. et lat. de la Syr., 1870, n. 2209, vielleicht (!) ferner *ἄθας δὲ ὁ θεός* des Philo Byblius bei Stephanus von Byzanz in der Erklärung des Wortes *Ῥαμάνθας* (s. Baudissin, Stud.

z. semit. Religionsgesch. I, 1876, S. 307), was auf עתה verweisen kann, auch wenn (worauf mich einmal Nöldeke aufmerksam machte) Philo in *αθας* das griechische *ὁ θεός* zu erkennen glaubte. Ferner möchte der Gottesname עתה zu erkennen sein (so, wie ich nachträglich sehe, auch Baethgen a. a. O., S. 88), in *Βωλαθήν* (*Βωλαθιν*, *Βολαθην*, Accus.) bei Damascius (bei Photius, Bibl., ed. Bekker S. 342), nach ihm neben *Ἠλ* und *Βήλ* eine Bezeichnung des Kronos bei Phöniziern und Syrern; der erste Teil des Namens, Bol, weist nach Palmyra, wo *βωλ* für Baal oder für Bel vorkommt (s. A. Baal I). Freilich sollte man nach Analogie der palmyrenischen Gottesnamen Aglibol, Jaribol das *βωλ* an zweiter Stelle erwarten. Aber wenn es gestattet ist, Rhamanthas (Rhaman-Athas) neben Atar-Ate zu stellen, so gewinnt es den Anschein, als ob ʿAteh, ʿAtâ verschiedenen Gottesnamen (auch Bol kommt für sich allein vor) zur näheren Bestimmung angehängt wurde. Auch der alttestamentliche Eigenname עַתַּי 1 Chr 2, 35 f.; 12, 11; 2 Chr 11, 20 mag zu vergleichen sein und zur Bedeutung עדא טבא „gute Zeit" [?] als Gottesname Palm. LXXIV, 2. ʿAtâ oder ʿAteh ist wohl dieselbe Gottheit, welche Pseudo-Melito unter dem Namen ʿAtî (von Adiabene) anführt (Corp. apolog. christ. sec. saec. ed. Otto, Bd IX, S. 505. 426); er bezeichnet die Ati deutlich als weiblich. Nach der Konstruktion der palmyrenischen Eigennamen עתנתן „A. hat gegeben", עתעקב „A. hat belohnt" scheint man aber diese Gottheit männlich gedacht zu haben, vgl. *Ἔθαος*. Hierher gehört doch wohl auch der Name יכנעתה auf einer Münze, wahrscheinlich aus Hierapolis (bei Six a. a. O., S. 104), vgl. Jechonjah (anders Six, S. 111 ff.); vielleicht ist aber hier עתה nicht Gottesname sondern Appellativum, vgl. יכנשלם „er gründet Frieden" (Corp. I. S., Cit. n. 10; Carth. n. 484). Dagegen scheint für eine weibliche Gottheit עתה zu sprechen die Darstellung des Kopfes einer Göttin und einer Gottheit in Frauengewand auf zweien der mutmaßlich aus Hierapolis stammenden Münzen, beide mit der Legende ט עתה bei Six, S. 103 f. (= עתה טובה? Six, S. 107, oder besser entweder ע' טבא oder טבת ע'). Die Erklärung ist indessen zweifelhaft, da auf einem anderen Exemplar der zweiten Münze statt עתה ט steht עת (Six, S. 104). Daß עתה entstanden sei aus עתת (die Göttin Anat), wie Levy, Phöniz. Stud. IV, 1870, S. 7 und Six, S. 108 vermutet haben, ist nach den Formen עת und *Ατη*, *Αθη* des Gottesnamens nicht anzunehmen. Übrigens ergiebt sich aus der maskulinischen Verbalform noch nicht (ausgenommen die imperfektische Bildung יכנעתה, wenn darin wirklich der Gottesname steckt) unbedingt das männliche Geschlecht der Gottheit; vgl. עשתרתיתן mit dem Verbum in der maskulinischen Grundform.

Die Verbindung der Göttin Atar mit עתה ist gewiß nicht zu verstehen: „Atar, Gemahlin des Ate" (E. Meyer) oder wurde wenigstens später nicht so verstanden; denn als Paredros der Atargatis erscheint der Gott Hadad (s. unten). Vielleicht könnte aber zu erklären sein: „Atar, Tochter des Ate" (Halévy a. a. O., S. 224; vgl. Istar als Tochter des Sin) oder wohl noch eher, da Atar die allgebärende Gotteskraft und da bei Athenäus von einem Sohne der Atergatis die Rede ist (s. unten § 2): „Atar, Mutter des Ate" (vgl. A. Astarte I, 2). Nach Baethgen ist עתה der seines männlichen Geschlechts beraubte Gott Attes, der als geschlechtlos ganz in die Göttin aufgegangen zu denken sei, eine Anschauung, zu der ich eine passende Parallele nicht wüßte. Vielleicht ist aber עתה in dieser Zusammensetzung gar nicht Gottesname sondern eine Bezeichnung der Sphäre oder der Art der Gottheit wie der zweite Teil des Namens Atar-samain, etwa die „Glücks[?]-Atar", wobei freilich, wie übrigens auch bei der Auffassung von עתה, *ατη* als Gottesname, die Endung ה, die aussieht wie ein maskulinisches Pronominalsuffix (de Lagarde), Schwierigkeiten macht. Sonst vgl. für die nähere Bestimmung den Gottesnamen רשפחץ „Pfeil (?)-Reschef" (Cit., Corp. I. S., n. 10), wenn nicht etwa חץ Ortsname ist (Halévy a. a. O., S. 143). Der zweite Teil des Namens Atar-Ate könnte erst später zu einem selbstständigen Gottesnamen geworden sein. Was wir von der Gottheit Ate wissen, spricht nicht dafür, daß ihre Verehrung alt war.

In jedem Fall ist Atargatis nicht anderes als die syrische Form der Astarte. Die Späteren scheinen beide zuweilen geradezu identifiziert zu haben. Das 2 Mak 12, 26 neben *Καρνίον* genannte *Ἀτεργατεῖον* ist wahrscheinlich das alte Aschterot neben Karnajim (Gen 14, 5; s. A. Astarte I, 3, S. 154); wenn beide nahe zusammen lagen, so kann *τὸ τέμενος ἐν Καρναΐν* 1 Mak 5, 43 der Hain eben jenes Atargateion sein. Derketo war eine zu Askalon verehrte Gottheit (s. unten § 3), und Herodot (I, 105) bezeichnet das Heiligtum von Askalon als das älteste der himmlichen Aphrodite, d. i.

der Astarte; vielleicht sah man beide Göttinnen dort als identisch an; wahrscheinlicher kam der Kultus der Derketo später als ein verwandter zu dem der anderen hinzu (s. unten § 3).

In griechischen Inschriften kommt Atargatis öfters vor. Da in der schon erwähnten Bilinguis Atargatis als palmyrenische Gottheit genannt wird, ist sehr wahrscheinlich in der verstümmelten Inschrift von Palmyra, Corp. Inscript. Graec., n. 4480 (vom Jahre 451 der Seleuciden-Ära) das Ende eines Gottesnamens —*ατει*, der auf Malachbel und einen anderen ausgefallenen Namen folgt, mit den Herausgebern des Corpus zu ergänzen: *Ἀταργάτει*. Dann findet sich in einem bei Kefr-Hawar zwischen Damascus und Banias gefundenen Inschriftfragment [*Ἀ*]*ταργάτη*[*ς*] und in einer Inschrift von der Insel Astypaläa bei Kreta etwa aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert: ... *Ἀταργατειτὶ* (sic) *ἀνέθηκαν* (s. über diese beiden Inschriften Rayet a. a. O.).

Ferner sind neuerdings bekannt geworden eine größere Anzahl von Inschriften aus Delos, welche Atargatis und Adados neben einander nennen (eine Bestätigung für die Richtigkeit der Zusammenstellung beider bei Macrobius, s. A. Adrammelech, 1. Bd, S. 187). Es muß auf Delos um den Beginn unserer Zeitrechnung eine syrische Kolonie bestanden haben, welche diesen Kult dorthin verpflanzte, wie schon in früheren Zeiten eine phönizische Kolonie dort erwähnt wird Corp. Inscr. Graec., n. 2271 und Corp. I. S., n. 114; die letztgenannte griechische Inschrift, wahrscheinlich aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, handelt von einem auf Delos bestehenden Kultus des Herakles der Tyrier. In jenen anderen Inschriften von Delos werden mehrere Priester der Atargatis und des Adados als Hierapolitaner bezeichnet; eine der Inschriften bezieht sich auf die Weihung eines Tempels für die beiden Gottheiten um das Jahr 7 vor Christo. Der Name Atargatis ist in den Inschriften von Delos zehnmal, teils ganz ausgeschrieben, teils deutlich erkennbar gefunden worden, viermal in Verbindung mit *Ἄδαδος* oder *Ἄδατος*; einmal wird Atargatis als *ἁγνὴ Ἀφροδίτη* bezeichnet (s. Hauvette-Besnault a. a. O.).

Sehr später Zeit gehört offenbar eine schon lange publizierte Gemme unbekannter Herkunft an, deren Inschrift inhaltlich an gnostische Gemmen erinnert; darin wird genannt [*Θ*]*εὰ* (?) *Συρί*[*α Ἀ*]*τρ*[*α*]*γάγετις* (Corp. Inscr. Graec., n. 7046, auch bei Kopp a. a. O.); besser liest Mordtmann die korrupte Form *Δειασυρία* (vgl. die lateinischen Formen Deasura, Diasura, Gen. Deasurae, s. Preller, Röm. Mythol., 3. A., Bd II, S. 396, Anm. 1). Abgebildet ist auf dieser Gemme auf der Seite mit dem Gottesnamen eine Gottheit in Männerkleidung, vielleicht ein Zeichen dafür, daß bei den Späteren der Geschlechtscharakter der Atargatis wechselnd war; auf der Rückseite ist eine Art Tempel mit der Taube der Atargatis oder Aphrodite dargestellt (s. die Abbildung bei Kopp; vgl. die Geschlechtsvertauschung in den Legenden der Pelagia, s. Litteratur zu A. Astarte S. 148).

2. Der Mythos. Bei griechischen und römischen Schriftstellern erscheint Atargatis als Fischgottheit. Es wurde in ihr die befruchtende Kraft des Wassers verehrt. Aus dieser Verbindung der gebärenden Gotteskraft mit dem Wasser in der semitischen Vorstellung stammen die Erzählungen der Griechen von der aus dem Meeresschaum auftauchenden Aphrodite. Nach Macrobius (Saturn. I, 23) bedeutet die bei den Assyrern (d. i. Syrern) mit Hadad (nach M. die Sonne) verbundene Adargatis die Erde (als Allgebärerin). Sie wurde nach ihm dargestellt auf Löwen (sitzend oder stehend?) mit strahlenumkränztem Haupte. Die Abendländer haben ihre Nachrichten über Atargatis-Derketo hauptsächlich aus Ktesias entnommen (vgl. Ctes reliq. ed. Bähr, S. 393—395). Diodorus Siculus bringt sie in Verbindung mit Semiramis, deren Geschichte er von Ktesias entlehnte (II, 20). Nach ihm (II, 4) wurde Derketo durch Aphrodite, welche ihr übel wollte (die Unterscheidung von der Aphrodite darf nicht mit Stark betont werden; sie gehört dem Griechen an), erfüllt von Liebe zu einem schönen Jüngling unter den Opfernden und gebar aus dieser Verbindung die Semiramis. Aus Scham über ihren Fehltritt ließ Derketo den Jüngling verschwinden und setzte die Tochter in einer Einöde aus, wo diese von Tauben ernährt wurde; sich selbst aber stürzte sie in einen See bei Askalon und wurde bis auf das Antlitz in einen Fisch verwandelt. In dieser Gestalt, sagt D., werde sie von der Kunst abgebildet. Vgl. über Semiramis als Tochter der Derketo: Lucian, De Syria dea 14; Athenagoras, Legat. pro Christ. 30, ed. Otto S. 156 und einen Anonymus in Ctes. reliq. ed. Bähr, S. 393 f., an den beiden letzten Stellen mit Berufung auf Ktesias. Eben diesen führt Hyginus (Astron. II, 41) dafür an, daß die Syrer die Fische heilig halten, sie nicht

essen (vgl. II, 30) und goldene Bilder derselben verehren, weil ein Fisch die Isis (= Astarte-Atargatis) gerettet habe. Auch die Katasterismoi des Eratosthenes (38) berufen sich auf Ktesias dafür, daß ein Fisch die Derketo aus einem See gerettet habe (vgl. ferner für Ktesias als Quelle: Strabo a. a. O.). Tauben und Fische waren der von den Syrern verehrten Artaga (sic) heilig und wurden deshalb von ihnen nicht gegessen nach Cornutus (Phurnutus), De nat. deor. 6. Fische waren der Ἀτεργάτις weiter heilig nach der euemeristischen und albern-etymologisierenden Erzählung des Antipater von Tarsus (bei Athenäus VIII, 37) von der auf Fischspeise versessenen Königin Gatis, welche allen anderen „außer Gatis" (ἄτερ Γάτιδος) verbot, Fische zu essen. Nach dem Bericht des Mnaseas (ebend.) weihte man der Göttin silberne und goldene Fische; ihre Priester aber legten täglich Fische auf den Altar und verzehrten sie. Eben derselbe soll dem Lyder Xanthus nacherzählt haben, Atargatis sei wegen ihres Übermuts von dem Lyder Mopsus gefangen genommen, mit ihrem Sohne Ἰχθύς in einen See bei Askalon versenkt und von Fischen verzehrt worden — worin unter der grob euemeristischen Hülle die Bedeutung der Atargatis als Wassergottheit deutlich zu erkennen ist. Von der in Palästina in einen Fisch verwandelten Derketo erzählen auch Ovid (Met. IV, 44—46: Dercetis) und mit der Angabe Bambyces als der Lokalität des Vorgangs Germanicus (Scholien zu Aratus, ed. Breysig S. 98 f.: Derceto; vgl. S. 176). Für Heilighaltung der Fische bei den Syrern s. weitere Belegstellen bei Selden, De dîs Syris II, 3. Darauf daß Artemidorus (Onirocrit. I, 8) von den Syrern, „welche die Astarte verehren", aussagt, daß sie sich der Fischspeise enthalten, darf kaum Gewicht gelegt werden für Identifizierung der Astarte und der Atargatis.

Auf eben dieselbe Vorstellung der syrischen Göttin gehen die Erzählungen der Abendländer von Venus oder Dione zurück, welche auf der Flucht vor Typho sich mit dem Cupido ins Wasser (den Euphrat) gestürzt habe und in einen Fisch verwandelt worden sei, weshalb man den Fisch unter die Sternbilder aufgenommen habe (Ovid, Fast. II, 459—474; vgl. Met. V, 331; Manilius, Astron. IV, 579—582; Hyginus, Astron. II, 30 nach Diognetus Erythräus; Ampelius, Lib. memor. 2). In all diesen Darstellungen erscheint die Göttin als die von Liebe zu den Sterblichen ergriffene fruchtbare Naturkraft. Die Verfolgung durch Typho ist eine spätere, auf ägyptischen Einfluß zurückgehende Zuthat (s. v. Gutschmid, Die Assyriologie 1876, S. 146).

3. **Kultusstätten.** Aus mehreren der angeführten Berichte der Schriftsteller geht hervor, daß ein Hauptsitz des Kultus der Atargatis die Stadt Askalon war. Außerdem hatte sie noch andere Kultusstätten. Darunter wird besonders häufig Hierapolis oder Bambyce in Syrien genannt, so von Strabo (XVI C. 748). Der dritte Name desselben Ortes bei Strabo, Edessa, beruht auf Irrtum (s. Ritter, Erdkunde 2. A., Bd X, 1844, S. 1046; Baudissin, Studien II, 1878, S. 159, Anm. 2). Allerdings nennt das dem Bardesanes zugeschriebene Buch De legibus (a. a. O.) Syrien und Urhoi, d. i. Edessa in Mesopotamien, als die Tarʿata verehrend. Aber vielleicht ist hier nur aus der zu Edessa bestehenden Sitte der Entmannung auf die Atargatis geschlossen worden; der griechische Text redet von Syrien und Osroene und von der Göttin Rhea. Kultus der Atargatis zu Hierapolis oder Bambyce oder Mabog (Bambyce entstanden aus Mabbog, Manbog mit b für m) nennt ferner Plinius (N. h. V, 23 [19], 81). Vielleicht gehört hierher noch, was Plinius (V, 13 [14], 69) von Joppe berichtet: colitur illic fabulosa Ceto (= Derceto?). Zu Bambyce wurde Atargatis auch nach Eratosthenes (Catast. 38) verehrt (vgl. noch oben die Angabe des Germanicus), nach dem Talmud (a. a. O.) zu Mabog, מבג, nach Isidorus Characensis (Mans. Parth. 1) zu Besechana in der Nähe des oberen Euphrat, nach Jakob von Sarug (a. a. O.) zu Harran, zu Palmyra nach Palm. III, wo von ἀναθέματα für die Atargatis die Rede ist. Nach dem zweiten Makkabäerbuch hat man im Westjordanland die dort seit alters verehrte Astarte später mit Atargatis identifiziert oder den Kultus dieser neben dem jener geübt. Aus den griechischen Inschriften sehen wir, daß, wahrscheinlich durch Handelskolonien, der Atargatis-Kultus von Hierapolis nach Delos und wohl auf demselben Weg auch nach der benachbarten Insel Astypaläa kam.

Ohne irgend welche Angabe wird der Name Atargatis noch genannt von dem Grammatiker Arkadius (De accent., ed. Barker S. 36, 18: Ἀτεργατῖς), von Germanicus (a. a. O., S. 65; vgl. S. 125: Atargatis), mit der Bezeichnung als Gottheit der Syrer von Tertullian (Ad nat. II, 8: Atargatis); als Συρία θεός benennen sie auch Strabo und Eratosthenes a. a. O. (vgl. Scholien zu Aratus, S. 176) und der oben § 2 angeführte Anonymus aus Ktesias.

Unverkennbar ist der Ausgangspunkt des Atargatis-Kultus in Syrien, vielleicht speziell in Hierapolis zu suchen. Nach Askalon, wo alter Kultus der der Aphrodite-Urania war, wird jener erst später übertragen worden sein. Auch die Namensform der Atarate weist in ihren Bestandteilen nach Syrien als dem Land ihrer Entstehung, nicht nach Palästina. Der philistäische Gott Marna, dessen Namensform aramäisch zu sein scheint, mag ebenfalls erst spät zu den Philistern gekommen sein. Wenn wir nach dem Derketo-Kultus zu Askalon, der Stätte alten Astarte-Dienstes, nach dem westjordanischen Atargation in der Gegend des alten Aschtarot, nach dem Atargatis-Dienst auf Delos neben dem älteren des tyrischen Gottes und der wohl in seiner Nähe nicht fehlenden Astarte (die ἁγνὴ Ἀφροδίτη kommt in den Inschriften von Delos öfters vor) urteilen dürfen, so scheint die verhältnismäßig späte Verbreitung des Atargatis-Dienstes den Spuren des alten Astarte-Kultus gefolgt zu sein. In der hellenistischen Zeit war der Dienst der „syrischen Göttin" oder der „syrischen Aphrodite" weithin verbreitet in griechischen Hafenorten (s. Preller-Robert, Griech. Mythol., 4. A., Bd I, S. 380), auch in Italien und anderwärts im römischen Reiche (s. Preller, Röm. Mythol., 3. A., Bd II, S. 396 ff.). Es ist aber immerhin fraglich, ob wir ohne weiteres überall „die syrische Aphrodite" für Atargatis halten dürfen.

4. Dea Syria. Schon nach der Bezeichnung der Atargatis als Συρία θεός und den oben angeführten Stellen, die Hierapolis oder Bambyce als Sitz des Atargatis-Kultus bezeichnen, ist es als sicher anzusehen, daß die Göttin von Hierapolis, von welcher das dem Lucian doch wohl mit Recht zugeschriebene Buch De Syria dea handelt, keine andere ist als Atargatis. Die Inschriften von Delos, welche Hierapolitaner als Priester der Atargatis nennen, machen dies jetzt zweifellos. Die „syrische Göttin" wird in jenem Buche Hera genannt; vgl. jedoch § 32, wo gesagt wird, sie habe auch manches von der Athene, der Aprodite, der Selene, der Rhea, der Artemis, der Nemesis und den Moiren. Der Verfasser selbst giebt an (§ 14), daß einige den Tempel zu Hierapolis für ein Heiligtum der Derketo erklärten; er spricht sich aber gegen diese Meinung aus, da die Göttin von Hierapolis ganz in menschlicher Gestalt dargestellt werde, während er in Phönizien ein Bild der Derketo gesehen habe, von den Hüften an auslaufend in einen Fisch (vgl. zu der Fischgestalt: Baudissin, Studien II, S. 166 Anm. 1). Allein Atargatis konnte ja sehr wohl in verschiedener Weise dargestellt werden. Näher beschreibt der Verf. das Bild der syrischen Göttin dahin: sie sei dargestellt sitzend auf Löwen, neben ihr der „Zeus" auf Stieren (§ 31, vgl. § 15); in der einen Hand halte sie ein Scepter, in der anderen eine Spindel; ihr Haupt sei von Strahlen umgeben und trage einen Thurm; sie sei geschmückt mit Gold und vielen Edelsteinen, mit einem Gürtel gleich dem der Aphrodite; ein Stein ihres Kopfschmucks erhelle mit seinem Glanze (durch innerliche Erleuchtung?) zur Nachtzeit den Tempel (§ 32).

Auf einer Münze von Hierapolis aus der Zeit des Alexander Severus ist ein Gott oder eine Göttin dargestellt, sitzend auf einem Stierpaar, und eine Göttin, sitzend auf einem Löwenpaar, zwischen beiden ein Sacellum, darüber eine Taube, unter dem Tempelchen ein Löwe; die Inschrift lautet Θεοι Συριας [Ιεροπ]ολιτων (s. die Abbildung bei Lajard, Recherches sur le culte de Vénus 1837, Taf. III B, 1; eine ähnliche Darstellung auf einer Münze Caracalla's aus Antiochia in Syrien, bei Eckhel, Doctr. num., Bd III, 1794, S. 296). Ganz in menschlicher Gestalt ist auch auf Münzen von Askalon aus der Kaiserzeit die Schutzgöttin der Stadt (also doch wohl Derketo) abgebildet, zuweilen mit dem Halbmond auf dem Haupte, einer Taube auf der rechten Hand, öfters auf einer Schiffsprora oder über einem Triton stehend (s. de Saulcy, Numismat. de la Terre Sainte 1874, S. 178 ff.; irrig erklärte Eckhel a. a. O., S. 445 die Tritonsgestalt für Derketo, die weibliche Figur für Semiramis). Eine Taube ohne die Göttin findet sich auf sehr vielen Münzen der Stadt; vgl. die Erzählung Diodors. Über Heilighaltung der Tauben in Askalon s. ferner Philo Alex. bei Schürer a. a. O., Bd II, S. 12; über die Taube als Vogel der Astarte: Ritter Erdkunde, 2. A., Bd XVI, 1852, S. 87; Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, 3. A. 1877, S. 297 ff.; als der Aphrodite Erykine, d. i. Astarte, heilig: Welcker, Griech. Götterlehre, Bd II, 1860, S. 716; vgl. ferner Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer 1893, S. 281—288: „Tauben und Taubengöttinnen in Kypros und Mykenae". Fische und Vögel (Tauben?) kommen als heilige Embleme auf karthagischen Denkmälern vor. Auch die Darstellung auf einem Löwen muß gerade der Atargatis eigen gewesen sein (s. Macrobius a. a. O.); eine Münze von Askalon zeigt die Schutz-

göttin (Derketo) stehend über drei Löwen (bei de Saulcy a. a. O., S. 206: Elagab. n. 3). Es ist in dieser Darstellung ein altsemitischer Typus der weiblichen Gottheit zu erkennen; vgl. das Bild einer assyrischen Göttin, auf einem Löwen stehend, eine turmartige Krone auf dem Haupte mit einem Stern darüber (ganz wie das Bild von Hierapolis) und die Nachahmung dieser Darstellung in dem Bilde der Göttin von Pterium in Kleinasien (s. Layard, Niniveh und seine Überreste, deutsch. Ausg. 1850, Fig. 23 und 82; Lajard, Culte de Vénus, Taf. II; über den assyrischen Charakter der Skulpturen von Pterium s. Layard a. a. O., S. 338, 416; vgl. auch die mit dem Löwen unter den Füßen thronende assyrische Göttin, Münter, Relig. der Babylonier 1827, Taf. I, 5). Nach Diodorus Siculus (II, 9) standen zu beiden Seiten der auf einem Throne sitzenden Rheastatue im Beltempel zu Babylon zwei Löwen. Auf einem Löwen sitzend wird die phönizische Göttin Anat abgebildet (s. A. Anammelech 1. Bd, S. 487) und so auch die Göttin von Karthago nach der Beschreibung des Puniers Apulejus und nach Münzen (s. Gesenius, Scripturae linguaeque Phoen. monum. 1837, S. 169). Ob der Löwe zu deuten ist auf die Bewältigung der verderblichen Naturkräfte durch die segenspendende Göttin, lassen wir dahingestellt (vgl. über die „Tierbändigerinnen" [d. i. Göttinnen] Ohnefalsch-Richter a. a. O., S. 288 ff.). Eine turmartige Krone mit einem Stern darüber tragen auch andere assyrische Bilder von Göttinnen (s. Layard a. a. O. Fig. 81).

Noch anderes was im B. De Syria dea von dem Kultus der „syrischen Göttin" erzählt wird, bestätigt, daß sie Atargatis ist, so die Heilighaltung der Fische zu Hierapolis (§ 14), welche in einem Teiche mit scheinbar schwimmendem Altar unweit vom Tempel ernährt wurden (§ 45—47; vgl. Plinius, N. h. XXXII, 2 [8], 17; Aelian, Hist. anim. XII, 2), der daselbst geübte Ritus des Ausgießens von Meerwasser (§ 13. 48) und die Heilighaltung der Tauben (§ 14. 33. 54). Der Name Mabog für Hierapolis ist wahrscheinlich = מבוע „Quelle" und bezieht sich wohl auf eine heilige Quelle (Studien II, S. 159). Zum Charakter der Atargatis paßt ferner, was Plutarch (Crass. 17) von der Göttin zu Hierapolis in Syrien aussagt: die einen hielten sie für Aphrodite, die anderen für Hera und man bezeichne sie als die Gottheit, welche aus dem Feuchten aller Dinge Samen entstehen lasse und den Menschen den Anfang zu allem Guten gezeigt habe. Vgl. Apulejus, Metamorph. VIII, 25, S. 150 ed. Eyssenh.: omnipotens et omniparens dea Syria. Im Tempelvorhof zu Hierapolis sollen frei umhergegangen sein Ochsen, Pferde, Adler, Bären und Löwen (Syria d. 41), welche der alles gebärenden Naturgöttin heilig galten. Als lebenspendende wurde die Göttin bezeichnet durch die riesigen Phallen, welche in den Propyläen des Tempels standen (§ 16. 28). Gallen trieben daselbst ihr Unwesen (§ 50—52). Das Bild der syrischen Göttin wurde nach Lucian (Asin. 35—44) und Apulejus (Metamorph. VIII, 24 ff., S. 149 ff.) von Cinäden auf einem Esel im Land umhergeführt; vor den Häusern ritzte der begleitende Chor unter wilden Tänzen sich blutig mit Schwertern und empfing dafür von den Umstehenden Gaben an Geld und Speisen. Von Entmannung im Dienste der Tarata berichtet auch Bardesanes (De legibus a. a. O.). Übrigens mochte die Göttin von Hierapolis zu der Zeit, aus der diese Beschreibungen stammen, Züge der kleinasiatischen Kybele angenommen haben. Die Schilderung in De Syria dea macht durchaus den Eindruck der Theokrasie und erinnert vielfach an den Kybelekultus (beachte die Vergleichung mit Rhea § 15); doch mag dieser von Syrien aus beeinflußt oder gar semitischen Ursprungs sei.

Ist Atargatis, wie wir annehmen, ursprünglich identisch mit Astarte und ist diese die Repräsentantin des befruchtenden Nachthimmels, speziell des Mondes, so wird die Darstellung jener als einer Wasser- und Fischgottheit mit der im Altertum weit verbreiteten Anschauung des Mondes als des Prinzips der befruchtenden Feuchtigkeit, als des tauspendenden in Verbindung gebracht worden sein. Diese Darstellung verweist aber darauf, daß Atar-Astarte nicht ausschließlich oder nicht zu allen Zeiten in dem Mond erkannt wurde (s. A. Astarte I, 2). **Wolf Baudissin.**

Athanasianum. — J. G. Vossius, Dissertationes tres de tribus symbolis, apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano, Amsterdam (1642), ed. sec. 1662; (Josephi Antelmi) Nova de symbolo Athanasiano disquisitio, Paris 1693; B. de Montfaucon, Diatribe in symbolum Quicunque in opp. Athanasii ed. Bened., Paris 1698 III (IIb) 728 sqq. ed. Veneta 1777 IV (III), 652 = MSG 28, 1567 sqq.; Dan. Waterland, A critical history of the Athanasian creed, Cambridge (1724) sec. edit. 1728 (new edition, Oxford 1870); M. Spe-

roni, De symbolo vulgo S. Athanasii dissert. I et II. Padua 1750 u. 51 (war dem Verf. dieses Artikels nicht zugänglich); E. Köllner, Symbolik I, Hamburg 1837; F. Maaßen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts im Abendlande I, Graz 1870; E. S. Ffoulkes, The Athanasian creed etc., London s. a. (1871); J. R. Lumby, The history of the creeds, Cambridge 1873, 3. edit. 1887; C. A. Swainson, The Nicene and apostles' creeds . . . together with an account of the growth and reception of the sermon on the faith, commonly called the creed of Athanasius, London 1875; G. D. W. Ommanney, The Athanasian creed, an examination of recent theories respecting its date and origin. With a postscript referring to Professor Swainsons Account etc., London 1875 (war dem Verf. dieses Artikels nicht zugänglich; als Ommaney ist daher im Folgenden stets das gleich zu nennende zweite Buch O.'s citiert); A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, 2. Aufl. von G. L. Hahn, Breslau 1877; G. D. W. Ommanney, Early history of the Athanasian creed, London 1880; G. Morin, Les origines du symbole Quicunque, dit „symbole d'Athanase" (Science catholique, Revue des questions religieuses, 5. année Nr. 8, Paris 15 jouillet 1891) und: Un essay d'autocritique (Revue bénédictine 12. année Nr. 9 Maredsous 1895 p. 385 ff.); A. E. Burn, The Athanasian creed and its early commentaries (Texts and studies ed. J. A. Robinson IV, 1, Cambridge 1896).

1. Seit der Karolingerzeit bürgerte sich im Abendlande, verschieden früh in den verschiedenen Ländern (vgl. Ratherius Veronens., itinerar. 1, 7 MSL 136, 588 f.; Petrus Damiani opusc. X, 3 MSL 145, 224) die heute nur noch von den Karthäusern und im Mailänder Brevier (vgl. Kirchenlexikon 2. Aufl. II, 1267 u. 1274) festgehaltene Sitte ein, täglich im Horendienst bei der Prim die „fides catholica" zu singen, die jetzt als „symbolum Athanasianum" oder — nach dem Anfangsworte — als „symbolum Quicunque" bekannt ist (Hahn § 84; Burn S. 4 ff). Als „Symbol" bezeichnete man sie damals noch nicht — bei Theodulf v. Orleans de spiritu sancto (MSL 105, 247) ist das ein Citat aus dem Athanasianum einführende Lemma „item idem in symbolo etc." in dieser Form unecht (vgl. die nota Sirmonds, MSL a. a. O.) oder korrekturbedürftig (in symbolum?"), und in Hinkmars zweiter, bezw. dritter (ZKG X, 258), Schrift de praedestinatione (c. 35) bezieht sich das Citat: Athanasius in symbolo dicens se credere in Christum, praemissis aliis, assumptum in coelis etc. (MSL 125, 374), wie Swainson (S. 417) nachgewiesen hat, nicht auf das Quicunque, sondern auf die sog. „fides Romanorum" (Hahn § 128; vgl. unten Nr. 7) —; keine der Handschriften des 9. und 10. Jahrhunderts, kein sicheres Citat dieser Zeit, keiner der alten Kommentare nennt das Quicunque ein „Symbol". Noch Thomas v. Aquino wußte das gegen die Lehrautorität des Papstes sprechende Argument: Athanasius non fuit summus pontifex . . ., tamen symbolum constituit (summa IIb, 1, 10, 3 ed. Migne III, 27) durch die Erwägung zu entkräften: Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cujusdam doctrinae (ib. ad 3 p. 27). Und diese Beurteilung des Quicunque ist richtig. Als Symbol galt ursprünglich nur das Taufsymbol; nur ein Text, in dem dessen Konstruktion durchklang, konnte (vgl. oben Hinkmar) als ein Symbol oder richtiger als eine Form des Symbols gelten. Das Quicunque aber kann nicht als eine Form des Symbols, sondern nur als eine theologische Explikation der fides trinitatis et incarnationis, die man in ihm fand, begriffen werden: zwischen dem korrespondierenden Einleitungs- und Schlußsatze (§ 1. 2 und § 40) stehen, getrennt durch einen auf die Einleitung zurückgreifenden Abteilungs-Schlußsatz (§ 26) und einen gleichartigen Abteilungs-Eingangssatz (§ 27), ein trinitarischer (§ 3—25) und ein christologischer Abschnitt (§ 28—39), von denen der erstere gar keine Anklänge an das Taufsymbol aufweist, der letztere nur die, daß er (§ 36—39) ausklingt in ein mit qui passus est beginnendes und mit dem Hinweis auf das jüngste Gericht endendes Satzgefüge, welches an den Schluß des zweiten Artikels im Symbol erinnert. Dennoch ist begreiflich, daß der gottesdienstliche Gebrauch des Quicunque dasselbe allmählich den beiden Symbolformen oder Symbolen näher rückte, die sonst im Gottesdienst gebraucht wurden, dem sog. Apostolikum, das bei der Taufe, und dem sog. Nicaenum, das bei der Messe Verwendung fand: ipsam fidem, i. e. credulitatem dei, so sagte schon Ratherius v. Verona, trifarie parare memoriter festinetis, hoc est secundum symbolum, i. e. collationem, apostolorum, sicut in psalteriis correctis invenitur, et [scil. secundum] illam [scil. fidem], quae ad missam canitur, et illam S. Athanasii, quae ita incipit „Quicunque vult salvus esse" (itiner. I, 6 MSL 136, 588). Zwar verwies noch im Jahre 1287 eine Diöcesansynode zu Exeter auf die articuli fidei, prout in psalmo „Quicunque vult" et in utroque symbolo continentur (can. 20,

Mansi XXIV, 809); doch ist im 13. Jahrhundert der Titel „symbolum“ für das Quicunque bereits nichts Seltenes mehr (Swainson S. 455. 457. 458): triplex est symbolum, sagt Durandus Mimatensis († 1296; vgl. Kirchenlexikon 2. Aufl. IV, 45 f.), primum est symbolum apostolorum, quod vocatur symbolum minus .... secundum symbolum est „Quicunque vult etc.“ ab Athanasio, patriarcha Alexandriae, in civitate Treveri compositum; .... tertium est Nicaenum, ... vocatur symbolum majus (Rationale divinorum officiorum 4 c. (25) de symbolo Nürnberg 1480 fol. 53 v.), und schon in der Zeit, da Durandus v. Mende geboren ward (um 1230), schrieb in England Alexander v. Hales in der letzten quaestio des dritten Teils seiner Summa: tria sunt symbola, primum apostolorum, secundum patrum, quod cantatur in missa, tertium Athanasii, quod cantatur in prima (summa III, Nürnberg 1482, qu. 82 membr. 5 introd.; Waterland[2] p. 47 u. a. irrig: qu. 69). Als „die drei Symbole“ der katholischen Christenheit hat die Reformation diese alten Bekenntnisse übernommen: die Augustana verwies auf das decretum synodi Nicaenae (A. I ed. Rechenberg p. 9, 1) und auf das symbolum apostolorum (A. III Rechenb. 10, 5), Luther in den sog. articuli Smalcald. (I, IV; Rechenb. p. 303) auf das Athanasianum; ja schon ca. 1533 begründeten Luther, Jonas und Bugenhagen in Wittenberg den Brauch, daß diejenigen, die ein publicum testimonium begehrten, geloben mußten se amplecti incorruptam evangelii doctrinam et eam sic intelligere, ut in symbolis Apostolico, Niceno et Athanasiano commemoratur et ut in confessione ... ann. 1530 recitatur (Melanchthon de calumn. Osiand. Corp. Ref. XII, 6 cf. 7). Je weniger man ahnte, daß die Griechen, deren Christentum man gelten ließ (art. Smalc. 313, 4; Apol. Aug. 157, 55), das Apostolikum und Athanasianum nicht hatten, desto mehr hielt man auf die Zustimmung zu diesen Symbolen der „katholischen“ Vergangenheit: um „abermal zu bezeugen, daß ers mit der rechten christlichen Kirchen halte, die solche Symbola oder Bekenntnisse bis daher hat behalten“, publizierte Luther 1538 selbst „die drei Symbola oder Bekenntniß des Glaubens Christi, in den Kirchen einträchtiglich gebraucht“, d. h. das Apostolikum, Athanasianum und das Tedeum (vgl. Caspari, Ungedruckte ... Quellen z Gesch. des Taufsymbols III 1875 S. 257 Anm. 444) mit angehängtem Nicänum (EA 23, 251—281). Es kann daher nicht überraschen, daß mit dem Apostolikum und Nicänum auch das sog. Athanasianum, wie im Corpus doctrinae Philippicum und anderen territorialen Corpora doctrinae des evangelischen Deutschland (vgl. den A.), so auch in dem gesamtlutherischen Corpus doctrinae, dem Konkordienbuche, Aufnahme fand (Rechenb., p. 1—4). Und da in der Konkordienformel unter Anwendung einer zwar nicht ursprünglichen, aber alten und auch von Luther (Mtpredigten, EA 45, 83) geteilten Deutung des Wortes „Symbol“ (vgl. Rechenb. 631, 1 f.) die Augustana als symbolum nostri temporis (571, 4), die Apologie, die Articuli Smalc. und die Katechismen als symbola der Kirchen Augsburgischer Konfession bezeichnet waren, so war es nichts als eine Anwendung des von Luther 1538 ausgesprochenen Gedankens, wenn in Anlehnung an Selnecker und seine Übersetzung des Konkordienbuches (vgl. K. Thieme ThLB 1892 Sp. 543) der offizielle lateinische Text des Konkordienbuches (ed. princ. 1584 p. 1) jene drei alten Symbole im Unterschied von diesen neuen als die tria symbola catholica seu oecumenica bezeichnete (vgl. Symb. Bücher ed. Müller S. 27). Als eines der „ökumenischen Symbole“ genießt das Quicunque noch heute ein eigenartiges Ansehen. Aber es hat auf diesen Titel noch weniger Recht als das sog. Apostolikum und sog. Nicänum. Zwar haben auch Zwingli (fidei ratio; Niemeyer, collectio confess. S. 17), und die Confessiones gall. (5; Niemeyer S. 330), belgica (9; ib. 365), anglicana (artic. XXXIX: 8; ib. 603) die drei ökumenischen Symbole ausdrücklich rezipiert. Allein allen orientalischen Kirchen ist das Athanasianum als Autorität unbekannt — der russische Dogmatiker Makarios (Macaire, théologie dogmatique orthodoxe, traduite par un Russe 2 Bde, Paris 1859. 60) irrt, wenn er I, 20 (vgl. I, 196 f.) annimmt, das Athanasianum sei, wie überall, so auch in seiner Kirche rezipiert —; von den sog. reformierten Kirchen haben viele, so die schottische Kirche und, wenn ich nicht irre, alle Kirchen, in denen die Westminster-confession gilt, trotz sachlicher Zustimmung zur Lehre des Quicunque das Symbol doch nicht förmlich übernommen; selbst die protestant episcopal church Nordamerikas hat in ihrer Form der 39 Artikel und in ihrem Common-prayer-book das Athanasianum gestrichen; alle aus dem Puritanertum hervorgegangenen Kirchen haben das Symbol nicht, auch wenn sie mit der Lehre desselben übereinstimmen; dasselbe gilt von Mennoniten und Methodisten; manche alte

Kirchen, so die Schweizer Kirchen und die französisch-reformierte, haben das Athanasianum jetzt nicht mehr; davon zu schweigen, daß Unitarier, Universalisten und andere Antitrinitarier das Symbol verwerfen. „Ökumenisch“ ist das Athanasianum nicht.

2. Es ist auch kein symbolum Athanasii. Seit Gerh. Voß (1642) dies zuerst nachgewiesen hat, ist der athanasianische Ursprung des Symbols in der Wissenschaft fast nur noch im 17. Jahrh. gelegentlich ernstlich verfochten worden (vgl. Waterland p. 24 ff.). Gegenwärtig ist auch in der römischen Theologie die Unmöglichkeit der athanasianischen Abfassung des Quicunque anerkannt (vgl. den A. Glaubensbekenntnisse im Kirchenlexikon 2. Aufl. V, 680 f.). Gegen den athanasianischen Ursprung des Symbols entscheiden schon folgende Gründe: a) daß es lateinisch abgefaßt ist, — die griechischen Texte, die etwa seit dem 13. Jahrhundert nachweisbar sind (Swainson 465 ff.) sind Übersetzungen; b) daß es dem Athanasius selbst, seinen griechischen Lobrednern und überhaupt den Griechen bis ca. 1200 unbekannt ist und in der griechischen Kirche und ihren „orthodoxen“ Schwesterkirchen nie Anerkennung gefunden hat; c) der Umstand, daß es voraussetzt α) nicht nur die Erledigung der trinitarischen, sondern auch der apollinaristischen (§ 35) und christologischen Kontroverse, β) Augustins Arbeit am Trinitätsdogma (vgl. die Parallelen aus Augustin bei Waterland 228 ff., Burn 48 ff.), γ) die Anerkennung der processio spiritus a patre f i l i o q u e im Kreise seines Verfassers. Auch die handschriftliche Bezeugung des athanasianischen Ursprungs des Quicunque ist ungenügend: manche Handschriften überliefern diese „fides catholica“ anonym (vgl. Burn S. 2 f., unten Nr. 4) und von den sieben ältesten Kommentaren (vgl. Burn a. a. O., unten Nr. 5) bieten im Titel nur zwei, ein dritter in der Vorrede den Namen des Athanasius. Endlich ist es nicht schwer, die Entstehung des falschen Titels zu erklären (vgl. unten Nr. 9).

3. So sicher und allgemein anerkannt der nicht-athanasianische Ursprung des Quicunque ist, so wenig ist man bis jetzt zu einem übereinstimmenden positiven Resultat über die Entstehung dieses sog. Athanasianum gekommen. Schon die durch G. Voß eingeleitete und bis etwa 1870 laufende ältere Periode der Forschung hat eine bunte Musterkarte von Hypothesen geliefert. Gerhard Voß selbst (diss. II. p. 58) vermutete, das Quicunque sei anläßlich der Streitigkeiten über das filioque zu Pippins oder Karls d. Gr. Zeit im Frankenreiche entstanden; sein berühmter Zeitgenosse James Usher glaubte in einem seiner Diatribe de romanae ecclesiae symbolo (London 1647) vorgedruckten Briefe an Voß den unbekannten Verfasser bis vor die Mitte des 5. Jahrhunderts hinaufrücken zu können. Paschasius Quesnell (opp. Leonis Paris 1675 diss. XIV, 12 = MSL 56, 1062 ff.) meinte in Vigilius v. Thapsus (um 500) den wahren Verfasser gefunden zu haben, und diese Hypothese hat bei W. Cave (hist. litter. [London 1688] ed. Basil. 1741 I, 196), bei L. E. Dupin (Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques III, 2 Mons 1693 p. 257) und vielen andern Zustimmung gefunden. Antelmius (S. 43 ff.) verfocht nicht ohne Beifall die Autorschaft des Vincenz v. Lerinum (um 430); L. A. Muratori (Anecdota . . . ex Ambrosianae codicibus II, Mailand 1698 p. 217 sqq.) sah in Venantius Fortunatus († um 600) den Verfasser; Lequien (opp. Joannis Damasc. I, Paris 1712 diss. I p. 9) riet schüchtern auf Papst Anastasius I († 401); Waterland, dessen Buch die bedeutendste und lehrreichste unter den älteren Arbeiten ist, trat (p. 213 ff.) ein für die Autorschaft des Hilarius von Arles († 449), Speroni (nach Köllner I, 78 u. 83) für die des Hilarius von Poitiers († 368). Seit Waterland und Speroni hatte die Forschung bis in die siebziger Jahre dieses Jahrhunderts wirkliche Fortschritte nicht aufzuweisen. Verständige Gelehrte verzichteten darauf, den Verf. zu erraten, führten aber sonst über Waterland kaum hinaus. Das gilt auch von der deutsch-protestantischen Arbeit. Ihre sorgfältigste Leistung, die Köllners, ruht durchaus auf Waterland, und obgleich K. (S. 78) auf Nennung eines Verfassers verzichtete, so blieb er doch, indem er das Quicunque aus dem Gallien des 5. Jahrhunderts ableitete, auch in seinen positiven Aufstellungen in Waterlands Bahnen. Gieseler (Kirchengesch. II, 1 § 12; 3. Aufl. 1831 S. 90), ging eigene Wege: er dachte (wie nach ihm auf katholischer Seite F. X. Kraus, Kirchengesch. 3. Aufl. 1886 I, 141) an spanischen Ursprung des Symbols; doch nur das Resultat, nicht das Material war hier neu, und jede nähere Ausführung fehlte. — Eine neue Periode in der Arbeit am Athanasianum wurde seit 1870 zunächst für England herbeigeführt. Dort hat man an dem Athanasianum das aktuellste Interesse: in der Staatskirche wird es an nicht wenigen Festtagen im Morgengottesdienst an Stelle des sog. Apostolikums gebetet (vgl. die Vorbemerkung im Common prayer book). An An-

stößen an diesem Brauch hatte es seit dem 17. Jahrhundert nicht gefehlt: schon 1689 hatte eine zur Revision der Liturgie eingesetzte Kommission eine die verdammenden Sätze des Symbols (§ 2 u. 40) abschwächende Notiz in des Common prayer book aufzunehmen empfohlen (Waterland p. 280 f.; Swainson 516 f.). Schon Waterlands Arbeit hing mit der praktischen Frage der Benutzung des Quicunque zusammen: er suchte es zu rechtfertigen, daß die Dinge beim Alten geblieben waren (S. 272 ff.; 283). Die Zeit nach ihm hatte es beim Alten gelassen. Doch nahm im J. 1870 die 1867 eingesetzte Ritual commission den Vorschlag der Kommission von 1689 in neuer Form wieder auf (Swainson p. 519). Praktisch ist diese schon in der Kommission stark angefochtene Anregung ebenso wirkungslos gewesen wie die von 1689; aber sie hat nicht nur langjährige Streitigkeiten über den Gebrauch des Quicunque in der englischen Kirche hervorgerufen, sondern auch zu neuen gewinnreichen Untersuchungen über die Geschichte des Symbols Veranlassung gegeben. Schon 1871 hat Ffoulkes, der in dem „Athanasianum" eine von Paulinus von Aquileja († 802) herrührende Fälschung nachzuweisen versuchte (S. 226 f.), eine Reihe neuer Gesichtspunkte in die Debatte hineingeworfen. In noch viel höherem Maße fördernd waren dann mehrere Publikationen des vielfach den Anregungen von Ffoulkes folgenden Cambridger Professors C. A. Swainson († 1887). Zusammengefaßt liegen Swainsons Forschungsresultate vor in dem oben genannten, überaus gelehrten Buche vom J. 1875, dem trotz seiner Irrtümer, seiner Unklarheiten und seiner Unübersichtlichkeit ein Ehrenplatz in der Geschichte der Symbolforschung gebührt. Unter Heranziehung vielfach neuen Materials suchte Swainson darzuthun (vgl. Nicene and apostles' creeds S. 445 ff.), daß alle sog. Citate aus dem Quicunque bis hinein in die Zeit Hinkmars, soweit sie nicht verdächtig seien, nichts weiter zu beweisen vermöchten als, daß das Quicunque aus Sätzen zusammengewachsen sei, die als einzelne, bezw. in kleinern Zusammenfügungen, bei Explikationen der fides trinitatis und der fides incarnationis schon in sehr alter Zeit Verwendung fanden. Eine separate Existenz des zweiten Teiles bezeugte ihm der cod. Paris. 3836, und nicht nur für die Zeit seiner Abfassung (730): die Trierer Vorlage dieses Quicunque-Fragments war er geneigt (vgl. Lumby 1. Aufl. S. 216) — doch hat er dies nicht aufrechterhalten (vgl. Nicene etc. creeds S. 267 § 15) — in die Zeit vor 451 zu setzen. Allein den ersten Teil fand er benutzt in der confessio Deneberti (vgl. unten Nr. 6) v. J. 798 und bei den meisten der Theologen der Zeit Karls d. Gr., und zwar bei ersterem in einer noch sehr unvollständigen Form. Doch habe seit eben diesen letzten Jahren des 8. Jahrhunderts der Kristallisationsprozeß begonnen, dem unser Quicunque entstamme. Das Trierer Fragment habe dann nicht nur die Basis für die Entstehung des zweiten Teiles gegeben, sondern auch den Anlaß dafür geboten (vgl. S. 265), daß man den nach Trier verbannten Athanasius als den Verfasser ausgegeben habe. Dies Letztere sei, nachdem in den Jahren zwischen ca. 860 uud 870 das Symbol seine jetzige Gestalt erhalten habe (S. 448), mit einem Male geschehen durch einen kräftigen Betrug, ein splendidum mendacium (S. 447). — In wesentlichem Anschluß an Swainson, aber klarer als er (der S. 195 seiner Hauptschrift das Symbol im endenden 8. Jahrhundert vorhanden sein läßt, S. 443 ff. das Gleiche erst für die Zeit um 870 behauptet!) und unter Aufgabe einiger allzu kühner Thesen desselben, hat schon 1873 Lumby (1 Aufl. S. 186 ff.; wesentlich ebenso, nur mit einem Nachtrag über die Kommentare S. 260—68, 3. Aufl. S. 190 ff.) eine übersichtliche Darstellung der Zwei-Quellen-Theorie gegeben (vgl. 1. Aufl. S. 254 f.; 3. Aufl. S. 259): vor 809 ist die Existenz eines Symbols wie das Athanasianum nicht nachweisbar; aber es existierten zwei getrennte Kompositionen, eine trinitarische und eine christologische expositio fidei, aus denen unser Quicunque zusammengewachsen ist; schon im endenden 8. Jahrh. (1. Aufl. 230; 3. Aufl. S. 235) haben hie und da diese beiden Teile sich zusammengefunden; aber noch Karl d. G. und seine Theologen kannten unser Quicunque nicht; der Text war nach der Vereinigung der beiden Hälften noch längere Zeit in der Entwicklung; erst in der Zeit zwischen 813 und 850 hat er die festen, abgerundeten Formen erhalten, die das Symbol sicher seit ca. 870 aufweist. Dieser Zwei-Quellen-Theorie hat mit beachtenswerten Modifikationen auch A. Harnack in seiner Dogmengeschichte (II, 1. u. 2. Aufl. S. 299 f.; 3. Aufl. 296 f.) sich angeschlossen. In dem trinitarischen Abschnitt sieht er eine seit dem 5. Jahrh. in Gallien allmählich entstandene expositio symboli Nicaeni, die vielleicht schon um 500 mit „Quicunque vult salvus esse" begonnen und im Laufe des 6. Jahrh. ihre jetzige Gestalt erhalten habe. Zu dieser trinitarischen regula fidei, die im 8. und 9. Jahrh. zum Bekenntnis der fränkischen Kirche wurde, sei vielleicht damals erst die christo-

logische Hälfte hinzugekommen, über deren Ursprung ein vollkommenes Dunkel herrsche, so gewiß es auch sei, daß sie nicht erst im 9. Jahrh. angefertigt sei. Noch enger hat sich an Swainson Th. Hermann in der zweiten Auflage der Öhlerschen Symbolik (1891; S. 62 f.) angeschlossen. Dagegen haben Ommanney und Burn, beide unter gleichzeitiger Erweiterung des Quellenmaterials, alte Positionen verteidigt. Ommanney (e. h. S. 286 ff.) hat die These des Antelmius, die Abfassung des Quicunque durch Vincenz v. Lerinum, zu beweisen gesucht; Burn ist fast zu dem gleichen Resultat gekommen wie Waterland: meinte dieser, daß Hilarius von Arles, bald nachdem er das Kloster Lerinum mit dem Bischofssitze von Arles vertauscht hatte (429), das Symbol verfaßt habe, so läßt Burn, ohne einen bestimmten Verfasser zu nennen, das Quicunque in der Zeit zwischen ca. 425 und 430 in Lerinum entstanden sein, wo eben damals neben Vincenz auch Hilarius als Mönch weilte. — Unabhängig von der englischen Forschung versuchte Morin in einem von ihm selbst (Revue bénédictine a. a. O.) jetzt aufgegebenen Aufsatz der Science catholique (vgl. oben) die Abfassung des Quicunque durch Papst Anastasius II. (496—498) wahrscheinlich zu machen.

4. Von diesen Hypothesen verdienen diejenigen, welche an Anastasius I. oder Anastasius II. von Rom als den Verfasser des Quicunque denken, ernstliche Berücksichtigung nicht. Sie haben einen scheinbaren Vorzug: es giebt Handschriften, wenn auch jüngere, welche den Namen Anastasius bieten (vgl. Morin, science catholique S. 680 ff.; auch eine Kompilation des 13. Jahrh. im cod. 202 [194] von Valenciennes handelt nach einer brieflichen Mitteilung Morins [vgl. Burn S. 45] von dem Quicunque unter der Überschrift: de tercio simbolo Anastasii papae). Allein dieser Vorzug richtet sie zugleich: ohne diese handschriftliche Entstellung des Namens Athanasius, wäre, das ist jetzt auch Morins Meinung, niemand darauf gekommen, an die Autorschaft eines Anastasius zu denken. Für die Hypothesen spricht also nur die Dummheit mittelalterlicher Abschreiber. — Für die Beurteilung der übrigen Hypothesen kann ein sicherer Boden erst gewonnen werden nach einem Hinblick auf die handschriftliche Überlieferung des Quicunque. Erzbischof Usher machte gegen Voß die Autorität zweier Psalterien der Cottonschen Bibliothek geltend, deren erstes (1) er in die Zeit Gregors d. Gr. setzte, deren zweites (2), das sog. psalterium Aethelstani, er dem Jahre 703 zuwies. Monfaucon fügte (MSG 28, 1571) diesen codd. vier andere der Zeit vor 900 hinzu: den Colbertin. 784 (3a), den er in die Zeit Pippins setzte (ca. 750), indem er gleichzeitig darauf hinwies, daß das Quicunque-Fragment dieser Handschrift einem verlorenen älteren cod. Trevirensis (3b) entnommen sei; einen gleichalterigen Sangermanensis (4); den cod. reg. 4908 anni circ. 800 (5) und den cod. Colb. 1339, das sog. psalterium Caroli Calvi (6). Muratori (I, 16; vgl. II, 225) machte aufmerksam auf einen cod. Ambros. (7), dessen Alter er 1697 auf mehr als 1000 Jahre schätzte. Waterland (S. 101) bereicherte dies Verzeichnis der ältesten Handschriften durch den Hinweis auf das von einem fränkischen Könige Karl einem Papst Hadrian geschenkte Psalterium in Wien (8), das er aus dem ersten Jahre Hadrians I (772) herleitete. — Bis auf Ffoulkes und Swainson haben diese 8 (bezw. mit 3b: 9) codices als die ältesten handschriftlichen Zeugen für das Quicunque gegolten (vgl. noch Köllner S. 60 f.). Gegenwärtig ist das Urteil über sie, z. T. dank den Arbeiten von Ffoulkes und Swainson, vielfach ein anderes geworden. Die angeblich älteste Handschrift, der cod. olim Cotton. Claudius C VII (oben 1; Titel: fides catholica), der seit Ushers Zeit verloren, erst 1871 in dem sog. Utrechtpsalter, cod. Utraj. 32 (cf. catalog. codd. bibl. univ. Rheno-Traj. 1887 p. 8), wiederentdeckt ist (Swainson 197), gehört, wie schon Swainson (S. 198) von Sachverständigen erfahren hatte, in das 9. Jahrh. Die Kunstgeschichte (vgl. schon A. Springer, Die Psalterillustrationen im frühen Mittelalter mit besonderer Rücksicht auf den Utrechtpsalter ASG XIX 1880 S. 189 f.) hat auf Grund einer Untersuchung der Illustrationen der Handschrift ihre Entstehung mit Sicherheit örtlich in der Diöcese Reims, zeitlich in den Jahren 816—845 zu fixieren vermocht (vgl. A. Goldschmidt, Der Utrechtpsalter, im Repertorium für Kunstwissenschaft ed. H. Janitschek XV, Berlin 1892 S. 156—169 und unabhängig von ihm: P. Durrieu, L'origine du manuscrit célèbre dit le psautier d'Utrecht in Mélanges Julien Havet, Paris 1895 S. 639—657; Burn XXII sq. u. 47). Der Utrechtpsalter ist also nicht viel älter als das in den eben genannten kunstgeschichtlichen Untersuchungen gleichfalls gelegentlich behandelte Psalterium Karls des Kahlen (oben 6; Titel: fides S. Athanasii), der sicher zwischen 842 und 869 geschriebene cod. olim Colb. 1339, jetzt Paris. 1152 (catal. III p. 91; Swainson 363 ff.). Das psalterium Aethelstani, der cod.

Cotton. Galba A XVIII (oben 2; Titel: fides S. Athanasii Alexandrini), besteht, wie jetzt anerkannt ist, aus drei Stücken, deren ältestes dem 9. Jahrhundert angehört, während der Teil, in dem das Athanasianum sich findet, noch jüngeren Ursprungs ist (C. A. Heurtley, Harmonia symbolica, Oxford 1858 p. 74 ff.; C. P. Caspari, Ungedruckte . . . Quellen z. Gesch. des Taufsymbols III, 1875 S. 5). Der cod. Colb. 784 (oben 3a; ohne Titel), jetzt Paris. 3836 (catal. III, 517), stammt zwar aus dem 8. Jahrh., aber er enthält nur den christologischen Abschnitt des Quicunque; er und seine Vorlage (oben 3b) müssen deshalb hier außer acht bleiben (vgl. unten Nr. 6). Auch der Sangermanensis (oben 4; Titel: fides S. Athanasii ep.) kann nicht mehr gezählt werden, da er verloren ist, Montfaucons Datierung also nicht kontrolliert werden kann. Der cod. reg. 4908 (oben 5; kein Titel), jetzt Paris. 4858, den Waterland (S. 102) mit Montfaucon auf ca. 800 datiert, ist nach dem Catalogus codd. manuscr. bibl. reg. (IV, 9) im 9. Jahrh. geschrieben, also vielleicht nicht älter als das oben unter Nr. 6 genannte Psalterium Karls des Kahlen. Noch jünger ist der sog. goldene Psalter in Wien (oben Nr. 8; Titel: fides S. Athanasii ep. Alex.), cod. Vindob. 1861: er gehört nach dem Urteil der jetzigen Wiener Bibliotheksverwaltung (Swainson 373) der Zeit Karls des Kahlen und Hadrians II (867—872) an, und auch Burn (S. 2) hat gewiß mit Recht dieser Datierung sich angeschlossen. Von allen bis 1870 genannten ältesten Handschriften ist daher nur der von Waterland (S. 98) mit Muratori auf ca. 700 datierte cod. Ambros. (O 212 sup.; ein Faksimile bei Swainson 534; ohne Titel) älter als 800. Ffoulkes, Swainson und Lumby haben freilich auch diese Handschrift in die Zeit nach 800 zu rücken versucht, allein ohne stichhaltige Gründe (Ommanney e. h. S. 190 ff.). Zwar setzte schon Montfaucon (diar. Ital. p. 18) den cod. ins 8. Jahrh., allein bei dieser Datierung ist nach dem Urteil von Ceriani (Swainson 321 f.), Reifferscheid (SWA 67 Wien 1871 S. 501) und Krusch (Monum. German., autor. antiqu. IV, 2 p. XXXII) auch zu bleiben. — Und diese Handschrift ist nicht die einzige, welche das Quicunque als älter ausweist denn 800. Zwei andere codd., die Swainson bereits kannte, werden auch nicht aus dem 8. Jahrh. hinausdatiert werden können, wenn sie auch erst dem Ende desselben angehören: (Nr. 9) Paris. 13159, ein Psalterium aus der Bibliothek von Saint Germain des Près, aber mit Montfaucons Sangermanensis (oben 4) nicht identisch (beschrieben bei Swainson 350 ff.: Ommanney e. h. 181 ff.; ohne Titel), von dem Katalog Delisle's (Bibliothèque de l'école des Chartres VI ser., tom. IV 1868 p. 220) aus zwingenden Gründen (vgl. Ommanney 186 f.; Burn p. XIX) der Zeit um 795 zugewiesen, und (Nr. 10) Paris. 1451 (Catalog III, 114 f.: saec X; Maaßen S. 613: saec IX; Titel: fides catholica S. Athan. ep. Alex.), eine kanonistische Sammlung enthaltend, die Maaßen (S. 613 ff.) genau beschrieben hat (vgl. auch Swainson 268 f.; Ommanney 174 ff.; Burn XIX), geschrieben nach anscheinend sicheren Indizien (vgl. Ommanney 176 f.) im J. 796. Zwei Handschriften ähnlicher kanonistischer Sammlungen, Nr 11: cod. Vat. Pal. 574 (codd. Pal. lat. I, 1886 p. 184; Maaßen 585 ff.; Swainson 267; Ommanney e. h. 170 f.; Titel: fides catholica) und Nr. 12: Paris. 3848 B (catalog. III, 520: saec. IX; Maaßen 828; Swainson 268; Ommanney e. h. 92 ff.; Titel: fides S. Athan. ep.) gehören zwar erst dem 9. Jahrh. an, wenn auch die letztere (Nr. 12) nach Maaßen dem Anfang desselben; allein so gewiß der Umstand, daß andere codd. ähnlicher kanonistischer Sammlungen aus dem 6.—8. Jahrh. das Quicunque nicht enthalten (Swainson 268), beweist, daß das Symbol seit der Karolingerzeit eine neue Bedeutung erhielt, so unberechtigt sind doch Swainsons (S. 448 f.) Zweifel an den Datierungen von Maaßen und Reifferscheid. — Schon die Handschriften beweisen ein Vorhandensein des ganzen Quicunque zum mindesten im endenden 8. Jahrhundert.

5. Dasselbe beweisen die alten Kommentare. Waterland und die Forschung bis Swainson einschließlich kannten vor der dem Bischof Bruno v. Würzburg († 1045), dem Bruder Konrads II, zugeschriebenen Erklärung des Quicunque (MSL 142, 561—568) nur einen älteren Kommentar, die sog. expositio Fortunati; denn Hinkmars Citate (Waterland 65) können nicht wohl als ein Kommentar zum Quicunque gerechnet werden. Diese von Muratori (Anecdota II, 212—217) aus dem cod. Ambros. 79 sup. saec. XI—XII (vgl. Swainson 423; Krusch, Monum. Germ. aut. antiquiss. IV, 2 p. XXXII) zuerst publizierte „expositio fidei catholicae Fortunati" (bester Text jetzt bei Burn S. 28—39) war in der älteren Forschung bis Köllner einschließlich eine der wichtigsten und umstrittensten Positionen: die Mehrzahl der Forscher schrieb

ihn dem Venantius Fortunatus († ca. 600) zu und fand in ihm die älteste Bezeugung des Quicunque. Gegenwärtig sind (vgl. Burn LVIII sqq.) 16 Handschriften dieser expositio und 3 Quicunque-codices, die seine Hauptmasse in Glossenform geben, bekannt. Da nur der cod. Ambros. den Namen Fortunatus bietet, und da in diesem mit der expositio symboli apostolici des Fortunatus beginnenden Codex der Name des Fortunatus auch bei dem Kommentar zum Athanasianum sich leicht erklären läßt, so ist die nur auf diese relativ junge Handschrift gestützte Autorschaft des Fortunatus aufzugeben (so auch Burn LXIV sq., Krusch, Monum. Germ. aut. antiqu. IV, 2 p. XXXII und zurückhaltender Ommanney S. 61). Einen anderen Verfassernamen bietet nur eine jetzt verlorene Handschrift von St. Gallen, die aus einem Abdruck Melchior Goldasts (1610) und aus einer auf Goldasts Abschrift in Leiden gestützten Publikation Pitras (Analecta sacra [et classica] V Paris 1888 p. 27—31) bekannt ist: Euphronii presbyteri expositio fidei catholicae beati Athanasii. Morin (science a. a. O. p. 676) identifizierte diesen Euphronius mit dem dem Venantius Fortunatus wohlbekannten Bischof von Tours (555—572), ohne sich darüber zu entscheiden, ob dieser oder Fortunatus der Verf. sei. Burn (LXV) denkt an Euphronius v. Autun (DchrB II, 297 Nr. 5), der als Presbyter um 450 die Kirche St. Symphoriani in Autun baute (Greg. Tur. h. e. II, 15 ed. Arndt p. 82), und ist geneigt, in ihm den Verfasser zu sehen. Allein angesichts der vielen anonymen Handschriften ist solche positive Kritik um so bedenklicher, je zweifelloser der Name Euphronius im Frankenreiche häufiger vorgekommen ist. Nur die Zeitfrage ist wichtig. Man hat sie danach bestimmen wollen, daß der Verf. das „in saeculo" des Quicunque (§ 29) erklärt: i. e. in isto sexto miliario, in quo nunc sumus. Das weise auf 799 als terminus ante quem (so Heurtley bei Swainson 432; Krusch, Mon. Germ. aut. antiq. IV, 2 p. XXXII), bezw. auf die Zeit vor 499 (so Burn LXIII). Letzteres ist m. E. haltlos; ersteres ist nicht strikte beweisend: von dem sextum miliarium hat man mit Augustin (de civ. 20, 7, 2 MSL 41, 668) auch nach 799 noch gesprochen. Ebensowenig läßt sich andererseits aus angeblicher Abhängigkeit der expos. Fortunati von Alcuin ein terminus post quem gewinnen. Was Lumby (3. Aufl. S. 264—66) dafür geltend macht, ist durch Ommanney (S. 51—55) bereits widerlegt. Die einzig sichere Zeitgrenze würde demnach dadurch gegeben sein, daß die älteste Handschrift (Bodleian. Junius 25) dem [beginnenden] 9. Jahrh. angehört, — gäbe es nicht eine Reihe anderer alter Kommentare zum Quicunque, die den terminus ante quem für die Abfassung der sog. expositio Fortunati weiter hinaufzurücken gestatten. Ommanney vornehmlich hat durch die Entdeckung dieser Kommentare der Forschung einen bleibenden Dienst erwiesen, und Burn hat ihm selbstständig nachgearbeitet. Ich führe diese alten Kommentare in der Reihenfolge der Datierungen auf, die Burn zu begründen versucht hat: Nr. 2 (nach der expositio Fortunati) die expositio Parisiensis (cod. Paris. 1012 saec. X in.; bei Ommanney 376—386, Titel: fides catholica cum expositione), sicher nach Gregor d. Gr. und vor 900 entstanden (Omm. S. 26 f.), von Burn (LI) ohne zureichende Gründe ins 8. Jahrh. gesetzt; Nr. 3 die expositio Trecensis (cod. Troyes 804 saec. X; bei Omm. 311—327 und nach ihm bei Burn S. 21—27; Titel: expositio fidei catholicae), nach Ommanney (S. 33) aus dem 7., nach Burn (LV) aus dem endenden 8. Jahrh.; Nr. 4 die expositio Oratorii (cod. Troyes 804 olim collegii Oratorii Trecensis saec. X; cod. Vat. Regin. 231 saec. X—XI und cod. Turin. 66 saec. XIII?; nach ersterem cod. bei Omm. 327—355, Titel: item alia expositio, vgl. Nr. 3; nach dem zweiten bei Mai, Scriptorum veterum nova coll. IX, Rom 1837, p. 396—409; die dem Vat. eigentümliche Vorrede auch bei Omm. 375 f. und Burn p. LIV sq.), verfaßt nach Ommanney (S. 33) um 700, nach Burn (LII) rund 100 Jahre später; Nr. 5 die expositio Stabulensis (cod. Mus. Brit. add. MSS 18043 olim monast. Stabulensis saec. X, folgt hier ohne Titel der fides catholica S. Athanasii; andere codd. bei Burn S. 11; von Omm. S. 67 zuerst namhaft gemacht, von Burn S. 11—20 publiziert), fast identisch mit dem Kommentar Bruno's von Würzburg, der nur weniges, zumeist aus „Fortunatus" hinzugefügt hat, nach Burn (XLIX) im 9. Jahrh. verfaßt; Nr. 6 die expositio Buheriana (cod. Troyes 1979 aus dem Besitz der Familie Bouhier, saec. X: fides cath. S. Athan. ep., und zwei andere codd. saec. X—XII, vgl. Omm. S. 11 ff.; gedruckt bei Omm. 355—376), auf der exp. Oratorii ruhend, nach Ommanney (S. 33) in der ersten Hälfte des 8. Jahrh., nach Burn (XLVI) im 9. Jahrh. entstanden; endlich Nr. 7 die expositio Aurelianensis (nach dem cod. Orléans. 94 saec. IX zuerst publiziert von

Ch. Cuissard, Théodulphe, évêque d'Orléans. Orleans 1892 und nachgedruckt von Burn S. 7—10; Titel: explanatio fidei catholicae), nach Cuissard von Theodulf von Orleans, nach Burn, der die Abhängigkeit dieser expositio von der expos. Fortunati, Parisiensis, Trecensis und Stabulensis nachgewiesen zu haben glaubt, von einem Manne des mittleren oder endenden 9. Jahrh. verfaßt. — Von diesen sieben Kommentaren lassen nur die expositio Fortunati und die in ihrem ersten Teile von ihr stark abhängige expos. Trecensis nicht alle Paragraphen des Quicunque als dem Erklärer bekannt erkennen; die andern fünf bezeugen für ihre Zeit den ganzen Text.

Nun sind freilich die Datierungen Burns — von denen Ommanneys ganz zu schweigen — nichts weniger als sicher. Selbst auf sein Argumentieren mit einer älteren und einer jüngeren (saec. IX) Textform des in den Expositionen erklärten Quicunque darf man m. E. nicht bauen. Die Varianten beider sind gering, und da die bedeutsamsten „alten Lesarten" (vgl. Burn XXIII) — 1. trinitas in unitate et unitas in trinitate (§ 25) anstatt: unitas in trinitate et trinitas in unitate; 2. deus pariter et homo (§ 28) anstatt: deus et homo; 3. in carne . . . in deo (§ 33) anstatt: in carnem . . . in deum — sicher noch an der Grenze des 9. und 10. Jahrh. vorkommen (cod. H in Burns Apparat), so kann auf Grund des Textes des Quicunque nicht entschieden werden, welcher Zeit vor 900 ein Kommentar angehört. Auch damit ist für die Datierung der expositiones kein sicherer Ausgangspunkt gewonnen, daß man einen derselben — Cuissard die expos. Aurelian., Burn die expositio Oratorii — mit der „explanatio symboli S. Athanasii" identifiziert, die nach einem mit Theodulf endigenden Verzeichnis der Äbte von Fleury (Baluze, Miscellanea I, 491 f. ed. Mansi Lucca 1761 I, 79) von Theodulf von Orleans geschrieben sein soll. Es ist zwar wahrscheinlich, daß der, wie die Bezeichnung des Quicunque als symbolum zeigt, späte Verf. jener Notiz bei Baluze und ebenso die im Anschluß an diese Notiz und unter Hinweis auf eine Hs. von Fleury von einem Kommentar Theodulfs zum Athanasianum sprechenden Verfasser der Histoire littéraire de la France (IV, Paris 1738 p. 473) den aus Fleury stammenden cod. Aurelian. 94, der außer der expos. Aurelian. Werke Teodulfs enthält, im Auge hatten; allein, da gegen die Abfassung der expos. Aurel. durch Theodulf gewichtige Gründe sprechen (Burn XLVII), so ergiebt sich aus dem allen nur, daß die Nachricht über einen Kommentar Theodulfs, auf die man baut, vielleicht nichts ist als ein irriger Schluß auf Grund des cod. Aurel. 94. — Dennoch sind diese Expositionen von großer Wichtigkeit. Da eine der jüngsten von ihnen, die von den exposs. Fortunati, Trecensis [Stabulensis] und Parisiensis abhängige expos. Aurel., in einer Hs. erhalten ist, die auch Delisle dem 9. Jahrh. zuschreibt (Burn XLVI), und da die von dieser expositio benutzte expos. Trecensis ihrerseits wieder die expos. Fortunati voraussetzt, so wird bei der Menge der Kommentare des 9. Jahrh. der Schluß nicht zu kühn sein, daß der seiner ganzen Art nach älteste von ihnen, die expositio Fortunati, in der That (vgl. oben) der Zeit vor 799 angehört. Dann aber wird man, da das baldige Ende des sextum miliarium von dem Kommentator nicht angedeutet ist, den Verf. kaum in nächster Nähe dieses term. ante quem lebend denken können.

6. Die expositio Fortunati und die expositio Trecensis lassen einige Sätze des Quicunque unerwähnt. War ihnen noch nicht das ganze Quicunque bekannt? Die Thesen von Ffoulkes, Swainson und Lumby sind freilich schon durch das Zeugnis der Handschriften gerichtet: im endenden 8. Jahrh. ist unser Quicunque sicher vorhanden gewesen. Doch die Zwei-Quellen-Theorie an sich ist dadurch noch nicht widerlegt: A. Harnack hält die Möglichkeit offen, daß die beiden Hälften unsers jetzigen Athanasianum schon im 8. Jahrh. oder früher sich zusammengefunden hätten. Vor allem Weiteren muß daher diese Hypothese geprüft werden. Der Hauptstützpunkt der Zwei-Quellen-Theorie ist der cod. Paris. 3836 (olim Colbert. 784, oben in Nr. 4:3a), eine Hs., die von allen Autoritäten ins 8. Jahrh. gesetzt wird, von Montfaucon (diatribe MSG 28, 1571) der Zeit vor Karl d. Gr., von Swainson (S. 262) etwa dem Jahre 730 zugewiesen wird. In dieser Hs. findet sich — vgl. die Faksimile-Tafeln der beiden in Betracht kommenden Seiten in The palaeographical society ed. E. A. Bond and E. M. Thompson tom. III pl. 8 u. 9 — zwischen kanonistischem Material unter der [rubrizierten] Überschrift: Haec invini treveris in uno libro scriptum sic incipiente Domini nostri Jesu Christi fideliter credat et reliqua. Domini nostri Jesu Christi fideliter credat" folgende christologische Glaubensregel (Swainson S. 262 f., Lumby 215, 3. Aufl. S. 219, Burn p. XXXVI): Est ergo fides recta, ut cre-

damus et confitemur, quia Dominus [Quicunque add.: noster] Jesus Christus Dei filius deus pariter et homo est (Quicunque 28). Deus est de — die Abweichungen vom Quicunque-Text sind gesperrt — substantia Patris ante saecula genitus, et homo [Q. add.: est] de substantia matris in saeculo natus (29). Perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationabili et humana carne subsistens (30). Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patri secundum humanitatem (31). Qui licet Deus sit (Q. add.: et) homo, non duo tamen, sed unus est Christus (32). Unus autem non ex eo quod sit in carne conversa divinitas, sed quia est in deo assumpta dignanter humanitas (33). Unus Christus est non confusione substantiae, sed unitate[m] personae (34). Qui secundum fidem nostram [Q. om.] passus est [Q. add.: pro salute nostra] et mortuus ad inferna discendens et die tertia resurrexit [Q. add.: a mortuis] (36). Adque ad celos ascendit, ad dexteram Dei Patris sedet, sicuti vobis in simbulo tradutum est; Inde ad judicandos vivos et mortuos credimus et speramus eum esse venturum (37). Ad cujus adventum erunt omnes homines sine dubio in suis corporibus resurrecturi et reddituri [Q. add.: sunt] de factis propriis rationem (38). Ut qui bona egerunt eant in vitam aeternam, qui [Q. add.: vero] mala in ignem aeternum (39). Haec est fides vera et catholica, quam omnes homo, qui ad vitam aeternam pervenire desiderat scire integrae debet et fideliter custodire (40). Es ist offenbar, daß dieser Text trotz wichtiger Varianten als identisch mit § 28—40 des Quicunque, dem christologischen Teile desselben, bezeichnet werden kann. In der [zweifellos richtigen] Voraussetzung, daß der Schreiber des cod. Paris. 3836 genau abschrieb, was er in der Trierer Hs. fand, sehen nun Swainson und Lumby — und mit ihnen offenbar auch Harnack — in diesem vielleicht weit über die Mitte des 8. Jahrh. (bezw. 730) zurückgehenden Texte den urkundlichen Beweis für die separate Existenz des christologischen Teils des Quicunque. Aber diese Verwertung des cod. Paris. 3836 ist, obwohl dies nicht bemerkt zu sein scheint, sehr leicht zu widerlegen. Es gilt zu beachten, daß die Worte, welche der Schreiber des cod. Paris. 3836 als Überschrift aufgefaßt hat — denn er hat sie in Rot geschrieben wie seine Einleitungsworte haec bis reliqua — ein Teil des Satzes sind, der im Quicunque (§ 27) vom trinitarischen zum christologischen Teile überleitet: [sed necessarium est, ut incarnationem quoque] Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. Mithin ist das „Fragment von Trier" wirklich ein Fragment gewesen: es war ein Teil eines Ganzen, dessen erste Hälfte zu dem Quicunque in demselben Verhältnis gestanden haben wird, wie die erhaltene zweite. Diese Beobachtung hat freilich nichts Überraschendes. Denn daß ein Prediger — und ein Fragment eines Sermons kann, wie Swainson (S. 263) schon gesehen hat, in dem Fragment nicht verkannt werden (vgl. in 37: sicut vobis in simbulo tradutum est) —, wenn er „die fides" darlegen wollte, nur von der fides incarnationis, nicht von der fides trinitatis geredet habe, ist m. E. an sich eine unmögliche Annahme. Aber, wenn auch nicht überraschend, so ist die Beobachtung doch wichtig. Denn sie führt sowohl den trinitarischen als den christologischen Abschnitt des Quicunque um ein Beträchtliches weiter zurück, als alle in Nr. 4 besprochenen Handschriften. Wir wissen freilich nicht, wie alt der cod. Trevir. war, als der Schreiber des cod. Paris. 3836 um 750 (730) ihn benutzte. Doch fehlt es nicht an Anhalt zu einer berechtigten Vermutung, und diese Vermutung hat überdies ein Interesse deshalb, weil sie bestätigt, daß dem „Fragment" von Trier ein trinitarischer Abschnitt vorausging. Die Sache ist folgende. Daß irgend ein Schreiber, der das Ganze vor sich hatte, nur jenes mitten in einem Satze beginnende Stück abgeschrieben habe, ist unwahrscheinlich. Mithin muß der cod. Trevir. oder (was unwahrscheinlicher ist) seine Vorlage lückenhaft gewesen sein. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man beobachtet, daß das Fragmentum Trevirense genau ein Drittel des Quicunque bietet. Nimmt man an, daß von drei Seiten des ursprünglichen cod. Trevir. (oder seiner Vorlage) die beiden ersten das Quicunque bis „incarnationem quoque" umfaßten, während die dritte Seite auf einem neuen Blatt mit „Domini nostri Jesu Christi fideliter credat" begann, so erklärt die unter gleichen Umständen jedem Textkritiker sich aufdrängende Vermutung, daß das dieser Seite vorausgehende Blatt verloren war, völlig ausreichend den Thatbestand, der in cod. Paris. 3836 vorliegt. Dann aber ergiebt sich: 1. daß die Annahme, der schon um 750 lückenhafte cod. Trevir. sei damals schon relativ alt gewesen,

wahrscheinlicher ist, als das Gegenteil, und 2. daß die oben schon gewonnene Erkenntnis, dem Trierer Fragment müsse ein den ersten zwei Dritteln des Quicunque entsprechender Abschnitt vorangegangen sein, auch an dem handschriftlichen Befunde eine Stütze hat.

Die Zwei-Quellen-Theorie scheitert also an ihrem besten Beweisstücke Denn alle sonst für sie angeführten Argumente sind sehr schwach. Das gilt von den Gründen äußerer Kritik ebenso wie von denen innerer Kritik. Unter ersteren spielt nächst dem cod. Trev. die wichtigste Rolle das Bekenntnis, das Bischof Denebert von Worcester 798 bei seiner Konsekration ablegte (Haddan and Stubbs, Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland vol. III Oxford 1871 p. 525 f.; Swainson 285; Lumby 1. Aufl. 228 f., 3. Aufl. 233; Burn XXXIV). Dies Bekenntnis bietet nach den Worten: ... fidem, sicut didici, paucis exponam verbis, quia scriptum est mit nicht nennenswerten Varianten die Paragraphen 1, 3, 4—6, 20—22, 24 und 25 des Quicunque, dann eine Zustimmung zu den dereta pontificum und den Beschlüssen der 6 ökumenischen Synoden, darauf eine Schlußklausel. Da im J. 798 das ganze Quicunque längst existierte, Denebert mit „wenigen Worten" hinweisen will auf das, was er nach geschriebener Vorlage gelernt hat, so ist die Annahme, daß er das ihm bekannte Quicunque unvollständig citiert, jedenfalls die nächstliegende. Oder beweisen etwa die gekürzten interrogationes de fide gegen die Existenz des vollständigeren Taufsymbols? Noch angreifbarer ist es, daß man (Swainson 324 f.; Lumby 1. Aufl. 227, 3. Aufl. S. 231 f.) mit einer Wiener Hs. des 12. Jahrh. (!) operiert hat, die u. a. offenbar in Unordnung geratene Teile eines Sermons enthält, zwischen denen unter der Überschrift de fide catholica § 1—6 des Quicunque genau, dann § 24 mit einer thörichten Variante (qui statt et) und § 26 stark modifiziert sich finden. Mit solch hölzernem Schwert ist nichts zu machen. — Als Gründe innerer Kritik führt man an, daß Alkuin, Agobard, Paulinus und andere karolingische Theologen nur mit einzelnen Sätzen des trinitarischen Teiles des Quicunque sich bekannt zeigten, und daß der christologische Teil, wenn er ihnen bekannt gewesen wäre, im adoptianischen Streit gewiß Verwendung gefunden hätte. Das letztere Argument verliert seine Zugkraft, sobald man einsieht, daß das Quicunque gegen den Adoptianismus gar nicht brauchbar ist (vgl. § 28: Christus, dei filius, deus pariter et homo mit Alkuins Wort adv. Fel. 2, 12 MSL 101, 156: in adsumptione carnis a deo persona perit hominis non natura); und wie irreführend das erste Argument ist, zeigt sich am deutlichsten darin, daß mit seiner Hilfe auch dem Hinkmar (vgl. Lumby 210, 3. Aufl. 214; Burn S. 42 u. XXV), in dessen Diöcese vor 845 der Utrechtpsalter geschrieben ist, dessen Bekanntschaft mit dem Quicunque aber auch ohne dies feststehen würde (Burn XXIV sqq.), — die Kenntnis der christologischen Formeln des Quicunque abgestritten werden könnte.

Doch ist mit dem entscheidenden Zeugnis gegen die Zwei-Quellen-Theorie, das dem cod. Trevir. zu entnehmen ist, die Bedeutung des cod. Paris. 3836 für die Geschichte des Quicunque noch längst nicht erschöpft. Er lehrt ferner, daß sein Schreiber — die Schrift ist lombardische Minuskel (vgl. die Beschreibung der Faksimile-Tafeln in The palaeographical society a. a. O.) um 750 (730) das Quicunque noch nicht kannte; er bietet einen überaus bemerkenswerten Text; er legt endlich uns die lehrreiche Frage vor, ob der sermo des cod. Trevir. aus dem Quicunque geschöpft hat, oder ob das Quicunque aus diesem sermo und ähnlichen seinesgleichen hervorgewachsen ist. Da die letztere Frage präjudizierend ist für die Beurteilung des Textes, muß sie zunächst ihre Antwort finden. Ein etwas weiteres Ausholen wird dabei unvermeidlich sein; es gilt zunächst auf das Material hinzuweisen (Nr. 7), um dessen Beurteilung (Nr. 8) es sich hier handelt.

7. Das schlichte Apostolikum war (vgl. Nr. 1) „der Glaube" der [abendländischen] Kirche auch dann noch, als die trinitarischen und später die christologischen Kämpfe längst die dogmengeschichtliche Entwicklung über seinen Wortlaut hinausgeführt hatten. Das Mißverhältnis zwischen dem Wortlaut des Symbols und seinem korrekten Verständnis hat in den meisten der uns erhaltenen sermones de symbolo dogmatisch-formelhafte Näherbestimmungen veranlaßt, die an die Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes die Lehre von der Trinität, an das natus . . . passus . . . mortuus des zweiten Artikels die Lehre von der Person Christi anschlossen. So hat es auch Augustin in seinen sermones de traditione symboli (serm. 212, 213, 214 MSL 38, 1058 ff). gemacht. In dem ersten dieser Sermone heißt es u. a.: Haec trinitas unus deus est, omnipotens, invisibilis . . . Neque enim tres dominos aut tres

omnipotentes aut tres creatores ... dicimus, quia nec tres dii, sed unus deus (sermo 212 p. 1059), in dem dritten: susceptus quippe a verbo totus homo, i. e. anima rationalis et corpus, ut unus Christus, unus dei filius non tantum verbum esset, sed verbum ut homo . . . per id, quod verbum est, aequalis est patri, per id, quod homo est, major est pater (sermo 214, 6 p. 1069). Aus späterer Zeit muß hier vor andern der in der Geschichte des Athanasianum berühmte pseudoaugustinische sermo 244 genannt und seinem Eingange nach citiert werden: Rogo et admoneo vos, fratres carissimi, ut quicunque vult salvus esse, fidem rectam ac catholicam discat, firmiter teneat, inviolatamque conservet. Ita ergo oportet unicuique observare, ut credat patrem, credat filium, credat spiritum sanctum. Deus pater, deus filius, deus et spiritus sanctus; sed tamen non tres dii, sed unus deus. Qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus. Attamen credat unusquisque fidelis, quod filius aequalis est patri secundum divinitatem et minor est patre secundum humanitatem carnis, quam de nostro assumpsit, spiritus vero sanctus ab utroque procedens (MSL 39, 2191 f.) Dieser sermo ist schon von den Benediktinern (MSL a. a. O.) dem Cäsarius von Arles zugeschrieben und noch neuerdings ist von Kattenbusch (Das apostol. Symbol. I, Leipzig 1894 S. 165 ff.) diese auch von C. P. Caspari, Th. Zahn u. a. geteilte Hypothese eingehender begründet worden. Ein definitives Urteil über den Sermon ist trotzdem z. Z. noch unmöglich: Caspari (Kirchenhistor. Anekdota I, Christiania 1883 S. 283 ff.) hat aus zwei Pariser Handschriften der sog. Herovalliana, die auch Ommanney (S. 95 und 393 ff.) verwertet hat, eine expositio fidei herausgegeben, die sermo pseudoaug. 244, 2 u. 3 ganz enthält, von 1 den Eingang und, wenn auch in andrer Form, die Hinweise auf das Apostolikum, aber nicht die genauen Parallelen zum Quicunque, die sermo 244, 1 auszeichnen Daß diese expositio älter ist als die in sermo 244 vorliegende Gestalt des Sermons, scheint mir (vgl. auch Ommanney) im Gegensatz zu Caspari (p. XVI) und Kattenbusch (Apost. Symbol I, 191 Anm. 4) unverkennbar. Das kompliziert die Frage nach dem Autor. Doch ist es hier irrelevant, ob Cäsarius v. Arles der Verfasser von sermo 244 ist. Denn daß in dem Lerinenser Kreise, dem Cäsarius seine Bildung dankte, Formeln üblich waren, die Sätzen des Quicunque ähneln oder gleichen, ist zweifellos. Vincenz von Lerinum schreibt in seinem commonitorium vom Jahre 434 u. a.: ecclesia vero catholica et de deo et de salvatore nostro recta sentiens nec in trinitatis mysterio nec in Christi incarnatione blasphemat. Nam et unam divinitatem in trinitatis plenitudine et trinitatis aequalitatem in una atque eadem majestate veneratur, et unum Christum Jesum, non duos, eundemque deum pariter atque hominem confitetur. Unam quidem in eo personam, sed duas substantias . . . duas substantias, quia mutabile non est verbum, ut ipsum verteretur in carnem u. s. w. (I, 13 MSL 50, 655); — die §§ 3, 4, 5, 6, 28 b, 29, 30, 31, 32, 33, 34 des Quicunque haben in seinen Schriften Parallelen (vgl. Burn S. 49 ff.). Bei Faustus v. Reji, der von 433—462 Abt von Lerinum war, bei Eucherius von Lyon, der von 416—34 als Mönch in Lerinum lebte, und in mehreren der eusebianischen Sermone (vgl. Kattenbusch, Apost. Symb. I, 159), die, wenn sie nicht von Faustus herrühren, so doch aus den gleichen südgallischen Kreisen stammen wie er, hat Burn (S. 49 ff.) bisher nicht beachtete Gedanken-Parallelen zu den meisten Sätzen, Wort-Parallelen zu nicht wenigen Aussagen des Quicunque nachgewiesen.

Schon die letzterwähnten Theologen von Vincenz ab haben gezeigt, daß an das Quicunque erinnernde Expositionen der fides symboli nicht allein in Sermonen de traditione symboli zu finden sind. Gedanken-Parallelen zum Quicunque finden sich natürlich überall da, wo Theologen über die fides trinitatis und incarnationis zu reden Gelegenheit hatten. Einer Erwähnung bedürfen hier nur diejenigen Theologen bei denen neben Gedanken-Parallen sich Wort-Parallelen finden, die über den eisernen Bestand der orthodoxen Termini hinausgehen. Neben Augustin, auf den, wie längst anerkannt ist (vgl. o. Nr. 2 c β), nicht wenige Phrasen des Quicunque zurückgehen und Vincenz, von dem oben schon geredet ist, sind in Rücksicht auf die bisherige Forschung über das Quicunque „Vigilius von Thapsus", Isidor von Sevilla und Paulinus von Aquileja hier hervorzuheben. Vigilius von Thapsus, welcher einem unten noch zu erwähnenden Religionsgespräch von 484 in Karthago beiwohnte, bietet auch in seinen mehr oder minder zweifellos echten Schriften gelegentlich einzelne Sätze, die an Aussagen des Quicunque erinnern (vgl. Burn LXXXVI sqq.), vornehmlich aber hat man da, wo man den

Vigilius in Zusammenhang mit der Geschichte des Quicunque brachte, an die nicht sicher von ihm herzuleitenden libri III contra Varimadum und an die unter dem Namen des Athanasius überlieferten libri XII de trinitate gedacht. In ersterer Schrift (III, 1—3, MSL 62, 411) sind drei übrigens schon bei Augustin (Burn 50 f.) vorhandene Sätze fast verbotenus den §§ 15, 17 und 13 des Quicunque gleich, letztere Schrift bietet (als liber XI MSL 62, 287) neben einzelnen Parallelen zum Athanasianum ein Bekenntnis, die sog. fides Romanorum (vgl. unten), die mit dem Quicunque mehr im ganzen als im einzelnen manche Berührungen hat. Isidor von Sevilla († 636) schreibt de eccles. offic. II, 24 (de regula fidei): Haec est autem post apostolorum symbolum — die Anlehnung dieser Expositionen an das Apostolikum ist hier direkt ausgesprochen — certissima fides . . ., ut profiteamur patrem et filium et spiritum sanctum unius essentiae, ejusdemque potestatis et sempiternitatis... patrem quoque confiteri ingenitum, filium genitum, spiritum sanctum vero nec genitum nec ingenitum, sed de patre et filio procedentem... Ipsum quoque filium perfectum ex virgine sine peccato hominem suscepisse... Et quod divinam humanamque substantiam, in utroque perfectus, una Christus persona gestaverit . . . Haec est catholicae traditionis fidei vera integritas, de qua, si unum quodlibet respuatur, tota fidei credulitas amittitur (ed. Arevalus VI, 461 = MSL 83, 817). Paulinus von Aquileja endlich muß hier erwähnt werden, weil die Rede, die er auf dem Provinzialkonzil von Friaul, dem damaligen Sitz der Bischöfe von Aquileja, 796 (Hefele III[2], S. 718 Anm. 3) gehalten hat (Mansi XIII, 833—844; MSL 99, 283—95), ihn bei Ffoulkes und vordem schon, wenn auch vorübergehend, bei Swainson (vgl. S. 389) in den Verdacht gebracht hat, er sei der Verfasser des Quicunque. Paulinus gab hier in Anknüpfung an das eine legitime Symbol, neben dem ein andres aufzustellen, die Synode von Ephesus (431) ausdrücklich verboten habe, eine expositio fidei, deren spezieller Zweck die Rechtfertigung des filioque und die Zurückweisung des Adoptianismus ist. Diese Rede des Paulinus bietet, ohne irgendwie auf eine Vorlage hinzuweisen, neben vielem dem Quicunque Fremdem Sätze, die mit den §§ 4—6, 15, 16, 21, 22, 30, 31, 36—38 des Quicunque Ähnlichkeit haben.

Wie Paulinus auf einer Synode eine expositio fidei gab, haben manche Synoden in einer Weise, die an das Quicunque erinnert, Erläuterungen der fides trinitatis und incarnationis gegeben. Es ist in dieser Hinsicht (vgl. die Übersicht bei Swainson 444 f.) hinzuweisen auf das Bekenntnis der 484 auf einem Religionsgespräch zu Karthago vereinigten afrikanischen Bischöfe (Mansi VII, 1143—53; Hahn § 102), auf die Bekenntnisse der Synoden von Mailand 680 (Mansi IX, 206—08; Hahn § 112) und Rom 680 (Mansi XI, 290 sq.; Hahn § 113) und namentlich auf die Erklärungen mehrerer Toletanischer Synoden, der Synoden von 400 al. 447 (vgl. F. Kattenbusch, das apostol. Symbol I, Leipzig 1894, S. 158; Mansi III, 1003 sq.; Hahn § 97), von 589 (Mansi IX, 978 sq. u. 984 sq.; Hahn § 106 und 107), von 633 (Mansi X, 615 sq.; Hahn § 108), von 638 (Mansi X, 661—63; Hahn § 109) und von 675 (Mansi XI, 132—137; Hahn § 111). Nur von der Toletaner Synode von 633 sei hier ein Abschnitt angeführt: secundum divinas scripturas et doctrinam, quam a sanctis patribus accepimus, patrem et filium et spiritum sanctum unius deitatis atque substantiae confitemur, in personarum diversitate trinitatem credentes, in divinitate unitatem praedicantes, nec personas confundimus nec substantiam separamus. Patrem a nullo factum sed genitum dicimus, filium a patre non factum sed genitum asserimus, spiritum vero sanctum nec creatum nec genitum, sed procedentem ex patre et filio profitemur, ipsum autem dominum nostrum Jesum Christum . . . descendisse . . .; incarnatus est . . . manens quod erat, assumens, quod non erat, aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem, habens in una persona duarum naturarum proprietatem . . . descendit ad inferos . . . resurrexit . . . venturus est . . . ad judicium vivorum et mortuorum . . . resuscitandi ab eo . . . percepturi ab ipso, alii pro justitiae meritis vitam aeternam, alii pro peccatis supplicii aeterni sententiam. Haec est catholicae ecclesiae fides . . ., quam quisquis firmissime custodierit, perpetuam salutem habebit (can. 1 a. a. O.; vgl. Burn LXXXI).

Mehrere dieser Synodalbekenntnisse und ähnliche Bekenntnisse bekannter oder unbekannter privater Herkunft haben im frühen Mittelalter weit über ihr Entstehungs-

gebiet hinaus gewirkt, sind als glückliche Formulierungen der fides wiederholt oder wenigstens in weitern Kreisen handschriftlich überliefert worden. So hat die Synode von Arles 813 (Mansi XIV, 58 sq.) das Toletanische Bekenntnis von 633 sich angeeignet; so haben die libri Carolini (3, 1 ed. Heumann p. 259 ff.) das als hieronymianisch oder augustinisch im Mittelalter mehrfach benutzte Bekenntnis des Pelagius (Hahn § 133; Swainson 275 V) in sich aufgenommen; so ist das vom Toletanum von 447 verfaßte oder übernommene (vgl. Kattenbusch, Apost. Symbol I, 158. 189 f.) Bekenntnis, das, vermehrt um die Anathematismen 10—16 und 17—24a der bei Hahn § 127 gedruckten damasischen confessio, noch heute unter den pseudoaugustinischen Sermonen (sermo 233 MSL 39, 2175) zu finden ist, unter dem Titel libellus Augustini de fide contra omnes haereses in den zahlreichen Hss. (Maaßen 486 ff.) der sog. Quesnellschen kanonistischen Sammlung erhalten. Ähnliche für die Geschichte des Quicunque interessante Bekenntnisse derart sind drei von C. P. Caspari (Kirchenhist. Anecdota S. 301 ff.) zuerst herausgegebene expositiones fidei: ein irrig dem Gennadius v. Massilia zugeschriebenes, anti-adoptianisches Glaubensbekenntnis des endenden 8. Jahrh. (a. a. O. 301—304, vgl. XIX sqq.; Burn XXXII sq. und 64 f.), eine nach Caspari aus der afrikanischen Kirche des 5. oder 6. Jahrh. stammende [unvollständige] expositio fidei (304—308, vgl. XXIII sqq.) und ein aus einem trinitarischen und einem christologischen Abschnitt bestehender libellus de trinitate aus einem Bobienser cod. Ambros. saec. VIII vel IX in. (308—311, vgl. XXV sqq.; Burn p. XXXII). Die wichtigsten Bekenntnisse dieser Art sind die bei Hahn § 128 und 129 gedruckten, die in der neuern englischen Forschung (bei Ommanney und Burn) mit den zweckmäßigen Namen „Fides Romanorum" (Hahn § 128) und „Damasi symbolum" (Hahn § 129) unterschieden werden. Beide Bekenntnisse sind (vgl. Ommanney 202—212) in vielfacher Überlieferung auf uns gekommen; ihr Text weist daher in den verschiedenen Hss. mannigfache Verschiedenheiten auf. Das symbolum Damasi ist unter diesem zweifellos falschen Titel unter den Werken des Hieronymus (Vallarsi ed. altera, Venedig 1771 XI, 2 p. 200 sq.; vgl. MSL 30, 176) überliefert, als hieronymianisch bieten es pariser Hss. des 10. u. 11. Jahrh., nach deren einer Ommanney (401 f.) und nach ihm Burn (63 f.) es drucken. Sein Ursprung ist noch dunkel (Kattenbusch, Apost. Symbol. I, 173), handschriftlich ist sein Anfang bis ins 8. Jahrh. zu verfolgen (Omm. 211 und 402). Wichtig ist an diesem symbolum Damasi nicht nur dies, daß es in Einzelheiten an das Quicunque (§ 16. 18. 22) erinnert und daß es zum Toletanum von 633 in verwandtschaftlichen Beziehungen steht (vgl. Burn LXXIX sqq.); nicht minder interessant ist, daß ein ähnliches Verhältnis auch an einigen Stellen der sog. expositio Fortunati zu beobachten ist (Omm. S. 59 f.). Noch wichtiger als dies symbolum Damasi ist die ihm nah verwandte (in sermo pseudoaug. 235 MSL 39, 2180 mit ihm in Eins verarbeitete) fides Romanorum (bei Ommanney 398 ff. und Burn 61 f. in zwei etwas abweichenden Texten). Sie ist unter dem Titel fides catholicae ecclesiae Romanae handschriftlich bis ins 6. Jahrh. zu verfolgen (Omm. 202), ist in den codd. von 8 verschiedenen kanonistischen Sammlungen (Maaßen 395) und mannigfach sonst (vgl. Ommanney 202 ff.; Kattenbusch I, 171 ff.; Hahn, Anm. 1064) überliefert und den verschiedensten großen Theologen zugeschrieben, u. a. — wie Kattenbusch hinsichtlich der Grundform meint, mit Recht — dem Phoebadius von Aginnum († nach 392). Als athanasianisch haben sie Hinkmar (de praed. c. 35; vgl. oben Nr. 1) und Ratramnus (contra Graec. opp. 3, 6 MSL 121, 300) an Stellen citiert, die früher als Hinweise auf das Athanasianum angesehen wurden. Schon dies macht die Formel für die Geschichte des Quicunque bedeutsam. Aber auch inhaltlich ist sie hier beachtenswert: dem trinitarischen Abschnitt, in dem das non tres deos patrem et filium et spiritum sanctum, sed unum deum esse confitemur u. a. an das Quicunque erinnern kann, schließt ein christologischer sich an, der ganz wie im Quicunque und im Toletanum von 633 in eine Schlußhinweisung auf das jüngste Gericht ausläuft.

8. Die Frage, ob die in Nr. 7 erwähnten expositiones fidei — bezw. die Mehrzahl derselben, denn für einzelne, wie für die fides Romanorum und das symbolum Damasi besteht das Dilemma nicht — das Quicunque voraussetzen, oder nicht: das ist gegenwärtig die eigentliche Frage der Arbeit am Quicunque. Im ersten Falle (Ommanney, Burn) ist der „Verfasser" des Quicunque in sehr alter Zeit zu suchen, in letzterem gehört das Quicunque selbst — als Ganzes, nicht nur (so Swainson, Lumby, Harnack) nach seinem ersten Teile — hinein in die mannigfach verschlungene Entwicklungsgeschichte der die fides „exponierenden" Formeln. Die Entschei-

dung für die erstere Alternative wäre leicht, wenn bei einem der in Nr. 7 genannten Theologen vor Paulinus eine Bekanntschaft mit dem Quicunque sonst nachweisbar wäre. Noch neuerdings ist dies nicht nur für Isidor von Sevilla, sondern auch für Cäsarius von Arles angenommen worden. Allein die Briefe Isidors, auf die Burn (p. LXXX) im Anschluß an Morin (science a. a. O. p. 675) hinweist, ep. 6. 4: prohibitum legitur, in symbolo et in illo (scil. symbolo ?!) S. Athanasii de fide catholica deminuere vel addere aliquid (ed. Areval. VI, 568, = MSL 83, 903) und ep. 8, 3: illud S. Athanasii de fide sanctae trinitatis sancta ecclesia approbat (ib. 574 = MSL 83, 908), sind nicht ohne Grund früh verdächtigt; ihre Echtheit ist ganz undenkbar. Und nicht besser steht es mit dem Beweis für Cäsarius. Morin (science p. 677) machte nach einer Nachlaßnotiz Joseph Feßlers darauf aufmerksam, daß die u. a. Papst Leo IV. und dem Ratherius von Verona zugeschriebene admonitio synodalis („PL" — d. i. MSL — „136, 158", richtiger 553 ff.), die u. a. nach den besten Texten gebiete: sermonem Athanasii episcopi de fide trinitatis, cujus initium est „quicunque vult" memoriter teneat (c. 1; MSL 136, 555 ist der Text etwas anders), dem Cäsarius von Arles gehöre, dem sie im cod. Monac 5515 (Arnold, Cäsarius v. Arles, Leipzig 1894 S. 312 Anm. 1040 irrig: 5513) zugeschrieben werde. Arnold hat sich dies angeeignet. Morin aber hat inzwischen (Revue bénédict. 1895 p. 390; vgl. auch Burn p. LXXXV) unter ausdrücklicher Verwerfung seiner Ausführungen über den Verfasser dieser admonitio (Revue bénédict. 1892 p. 99) sich die Worte A. Malnory's (St. Césaire évêque d'Arles, Paris 1894 p. 285) angeeignet, daß „cet ecrit pastoral . . . contient aussi „des traits de l'époque carolingienne, qui écartent absolument la paternité de S. Césaire". In der That ist es nach Ratherius itinerarium c. 6 (MSL 136, 588; vgl. oben Nr. 1) zweifellos, daß die admonitio von Ratherius von Verona, aus der Zeit um 966 stammt. — Mithin ist, soweit man weiß, bei keinem der in Nr. 7 genannten Theologen (bezw. bei keiner der dort genannten Synoden) vor Paulinus eine Bekanntschaft mit dem Quicunque unabhängig von den Parallelen zu dem Symbol zu erweisen. Diese Parallelen aber können nicht entscheiden. Denn so gewiß Augustin trotz der zahlreichen Parallelen zum Quicunque, die bei ihm sich finden (Waterland 228 ff.), das Quicunque nicht gekannt hat, so gewiß können alle in Nr. 7 aufgeführten Parallelen ohne die Annahme erklärt werden, daß das Qnicunque hinter ihnen steht. Und andererseits: so gewiß nach Ausweis der Hss. (vgl. Nr. 4 und Nr. 6) das Quicunque zur Zeit des Paulinus vorhanden war, und so wahrscheinlich es ist, daß er es kannte, obwohl er es nicht erwähnt, und so gewiß den Beisitzern der Synode von Arles im J. 813, wenigstens einigen von ihnen, das Quicunque bekannt gewesen sein muß, obwohl sie das Toletanum von 633 repetierten — ebenso gewiß ist es möglich, daß die in Nr. 7 erwähnten expositiones fidei das Quicunque kannten, obwohl sich in ihnen nur einzelne Anklänge an dasselbe finden. Unter diesen Umständen wird man auf negativem Wege zu einem Resultat zu kommen versuchen dürfen. Es läßt sich nämlich m. E. darthun, daß Vincenz von Lerinum das Quicunque noch nicht gekannt hat. Vincenz giebt (I, 13 al. 19—16 al. 22) seine Erläuterungen zu den von ihm (I, 13 al. 18 MSL 50, 655) angeführten kirchlichen Formeln über Trinität und Inkarnation (vgl. ecclesia . . . recte sentiens . . . non blasphemat. Nam etc.) durchaus als einen Exkurs seines eigenen Scharfsinns (vgl. 13 al. 19: operae pretium est, ut id ipsum . . . expressius enucleemus), ja er denkt daran (16 al. 22), was er in excursu ausgeführt hat, eventuell an anderm Orte noch weitläufiger darzulegen. Wäre ihm das Quicunque bekannt gewesen, so wäre dies Gebahren, so wäre vollends die stille Freude, die Vincenz an seinen runden Formeln empfindet, — lächerlich. Kannte aber Vincenz im J. 434 das Quicunque noch nicht, so beweisen Burns Bemühungen, in dem Lerinenser Kreise um 430 eine Bekanntschaft mit dem Symbole darzuthun, nichts weiter als dies, daß die Menge von Anklängen an das Quicunque, die bei einem dogmatisch gut geschulten, mit den üblichen expositiones fidei vertrauten Theologen ohne Benutzung des Quicunque denkbar ist, nicht leicht überschätzt werden kann. — Daß Vigilius v. Thapsus das Quicunque nicht gekannt haben kann, ist schon von Lequien (diss. Damasc. p. 10) wahrscheinlich gemacht; auch Burn (p. LXXXVII) nimmt es an. — Auch für die Toletaner Synoden wird die Nichtbenutzung des Quicunque schon hierdurch vielleicht wahrscheinlicher als das Gegenteil. Doch kommt auch hier ein unterstützendes Argument hinzu. Isidor v. Sevilla, der Vorsitzende der Synode von 633, hätte, wenn ihm das Quicunque bekannt gewesen wäre, schwerlich so schreiben können,

wie er de eccles. offic. 2, 24 (vgl. oben in 7) geschrieben hat: was er hier de regula sagt, giebt sich als freie Formulierung dessen, was post apostolorum symbolum der Tradition nach certissima fides ist, — ein Hinweis auf das „Quicunque vult salvus esse“ hätte energischer gewirkt als diese eigenen Bemühungen Isidors.

Das Gleiche läßt sich m. E. darthun auch für den sermo, von dem das „Fragment von Trier“ (oben Nr. 6) ein Teil ist: der Prediger kannte das Quicunque nicht. Bei dem Beweise dieser These kann von den vielen Einzelheiten abgesehen werden, durch deren Erörterung Ommanney (S. 249—265) das Gegenteil zu beweisen sucht. Zweierlei scheint ausreichend. Ist es wahrscheinlich, daß ein Prediger bei einem sermo de traditione symboli — ein solcher scheint hier vorzuliegen — sich mit geringen Abänderungen auf Reproduktion eines Textes beschränkt, der, wenn er vorhanden war, nicht ihm allein bekannt sein konnte, weil er jeden, der selig werden will, dazu verpflichtet, seinen Inhalt sich anzueignen? Ja — und dies ist noch entscheidender —, eben diese Sätze kann der Prediger nicht gekannt haben: sein Schluß (haec est fides sancta et catholica, quam omnes (lies: omnis) homo, qui ad vitam aeternam pervenire desiderat scire integr[a]e debet et fideliter custodire) bezeichnet nicht seine Exposition, sondern das Symbol als die fides, die jeder nicht nur kennen, sondern wissen soll. Das Quicunque aber fordert, daß jeder die in ihm gegebene expositio fidei, die selbst zur fides geworden ist, billige, und ganz konsequent hat man später auch das scire integre dieser fides wenigstens von den Klerikern gefordert.

Es ist also, wie ich meine, die eingangs dieser Nummer aufgeworfene Frage im Sinne der zweiten Alternative zu entscheiden. Die in Nr. 7 besprochenen expositiones fidei verhalten sich zu dem Quicunque nicht wie roh gesungene Reminiscenzen zu der sorgfältig modulierten Melodie, an die sie anklingen, sondern wie im Steinbruch gebliebene Bruchsteine sich zu einem Steine gleichen Ursprungs verhalten, den die glättende Macht eines Stromes um viele Meilen weiter thalabwärts gewälzt hat. Das heißt nicht, ein litterarisches Rätsel hineinschieben in das Dunkel des Wirkens unpersönlicher Faktoren. Personen, die wir freilich nicht kennen, sind es gewesen, die das allmähliche Glätten besorgt haben. Und man kann wenigstens vermuten, wie ihr Zusammenarbeiten zu denken ist. Es ist bekannt, daß in den Zeiten des 5. und 6. Jahrhunderts Sermone älterer Zeit für den Gebrauch der Gegenwart übernommen sind, bald mit geringen, bald mit tiefergreifenden Veränderungen. So ist es auch dem sermo de symbolo ergangen, aus dem auf dem Wege solcher Bearbeitungen das Quicunque entstanden ist: an die wenigen scharf geschliffenen Formeln, die längst zur traditio gehörten, fügten neue Bearbeiter weitere Formeln derart an, glätteten und feilten — bis unser Text entstand. Es ist möglich, daß in dieser Entwicklungsgeschichte der sermo pseudoaug. 244 und die weniger glatte Form desselben, von der in Nr. 7 geredet ist, ihre Stelle gehabt haben. Sicher scheint mir, daß in dem Fragment von Trier eine Phase dieser Entstehungsgeschichte des Quicunque uns erhalten ist, und für wahrscheinlich halte ich, daß auch im Eingange dieses sermo Trevir. das quicunque vult salvus esse in der gleichen Verbindung vorgekommen ist, wie in sermo pseudoaug. 244. Denn das quicunque vult. etc. des sermo pseudoaug. hat mit dem Schluß des sermo Trev. das gemein, daß unter der fides, die es zu behalten gilt, noch das Symbol verstanden ist. Über Ort und Zeit des sermo Trev. kann eine Vermutung erst gewagt werden, wenn anderes vorausgeschickt ist.

9. Haben wir in dem sermo Trevir. einen Text aus der Werdezeit des Quicunque, so liegt die Frage nahe, ob etwa die Hss. und Kommentare uns spätere Phasen der Entwicklungsgeschichte desselben unterscheiden lassen. Von den Kommentaren ist dies a priori unwahrscheinlich. Kommentatoren kann das Quicunque erst gefunden haben, seit es selbst aus einem sermo de symbolo, einer expositio fidei, eine „fides catholica“ geworden war und in dieser neuen Eigenschaft etwas zu bedeuten begann. Daß der Text noch damals seine definitive Gestalt nicht gehabt habe, ist unwahrscheinlich. In der That bieten auch alle Kommentare außer der expositio Fortunati und der expositio Trecensis den vulgären Text. Die expositio Fortunati und die expositio Trecensis, die bei der Abhängigkeit der zweiten von der ersten hier als ein Zeuge in Betracht kommen können, lassen einige Paragraphen des Quicunque unerklärt (vgl. Burn S. 42). Das kann Zufall sein. Und ich glaube, es muß so aufgefaßt werden. Denn von den in jenen Kommentaren fehlenden Paragraphen finden sich 27 und 35 schon im sermo Trevir., § 2 schon in der handschriftlichen Parallele zu sermo pseudoaug. 244. (Omm. S. 393). Die Kommentare bezeugen also, wie zu

erwarten ist, nur den Abschluß des Werdeprozesses. — Mit den Hss. steht es nicht viel anders. Ihre Varianten sind minimal, und selbst die sog. „ältern" und „jüngern" Lesarten (vgl. oben Nr. 5) haben mit den Abweichungen des sermo Trevir. vom Vulgärtexte so geringe Ähnlichkeit, daß sie nicht mehr als gleichartig mit ihnen angesehen werden können. Nur eine Lesart des cod. Ambros. (oben Nr. 4, 7) scheint mir eine andere Beurteilung zu verdienen. In § 22 des cod. Ambros. folgt hinter nec genitus sed procedens: patri et filio coaeternus est (Burn. p. XX). Als Zusatz (so Burn) ist das nach § 10: aeternus pater, aeternus filius, aeternus spiritus sanctus schwer begreiflich. Naheliegend aber ist die Vermutung, daß dies auch in der fides Romanorum, im symbolum Damasi, in dem Bekenntnis des Bachiarius (Hahn § 132) u. ö. vorkommende patri et filio coaeternus einer frühern, § 10 noch nicht enthaltenden Gestalt des Quicunque entstammt und erst nach der Zeit des cod. Ambros. (bezw. seiner Vorlage) als unnötig und den Rhythmus störend weggelassen ist. Daß alle Kommentare, auch die wahrscheinlich längere Zeit vor 799 verfaßte expositio Fortunati, und alle Hss. außer der ältesten, dem cod. Ambros., Nachwirkungen des voroffiziellen Textes des Quicunque uns nicht mehr zeigen, ist eines der für die Chronologie der Geschichte des Quicunque wichtigen Daten: schon vor der Zeit Karls d. Gr. muß der Werdeprozeß des Quicunque seinen Abschluß gefunden haben.

Ein zweites Datum läßt sich vielleicht aus der Zurückführung des Quicunque auf Athanasius und aus dem vielerörterten Kanon von Autun gewinnen. So lange das Quicunque noch die Gestalt eines sermo de symbolo trug, ist es schwerlich je auf Athanasius zurückgeführt. Es war ein durch mancherlei Veränderungen, Zusätze und Auslassungen — hinsichtlich der Symbolcitate muß man auch solche annehmen, und der Vulgärtext in seinem Verhältnis zum sermo Trevir. bestätigt diese Vermutung — seinem ursprünglichen Verfasser entfremdetes, herrenloses Gut. Wie es dann zu der Ehre athanasianischer Abkunft gekommen sein mag, das ist eine ziemlich gleichgiltige Frage, sobald man sich davon überzeugt hat, daß nicht betrügerische Absicht dabei wirksam war. Und diese Überzeugung wird der ruhigen Beobachtung durch die Analogien anderer Bekenntnisse, die andern Größen der Vergangenheit zugeschrieben werden, speziell durch die Analogie der fides Romanorum aufgenötigt, denn auch diese ist u. a. auf Athanasius zurückgeführt (vgl. oben Nr. 7). Wichtig aber ist es zu konstatieren, daß die Zurückführung des Quicunque auf Athanasius wahrscheinlich diesseits des Zeitpunktes liegt, seit welchem das Quicunque als fides catholica selbstständige Bedeutung neben dem symbolum gewann. Andernfalls wäre es schwer erklärlich, daß noch manche Hss. und Kommentare das Quicunque nicht als athanasianisch ausgeben. Unter diesen Umständen gewinnt für die zeitliche Fixierung der Entwicklungsphasen des Quicunque der berühmte Kanon von Autun Bedeutung: si quis presbyter aut diaconus, subdiaconus, clericus symbolum, quod sancto inspirante spiritu apostoli tradiderunt, et fidem S. Athanasii praesulis irreprehensibiliter non recensuerit, ab episcopo condamnetur (Burn LXXVIII; Mansi XI, 125). Die ältere Forschung (vgl. z. B. Köllner I, 61) hatte allen Grund, gegen diesen Kanon, den Waterland als ältestes Zeugnis für das Dasein des Athanasianum — „anni 670" — rechnete (p. 29), mißtrauisch zu sein. Seit der Kanon in kanonistischen Sammlungen von Angers (Maaßen 821 ff.) und in der sog. Herovalliana (ib. 828 ff.) nachgewiesen ist, muß seine Herleitung aus dem endenden 7. Jahrh. als an sich wahrscheinlich, seine durch die Überlieferung bezeugte Herkunft von einer unter Vorsitz Leodegars von Autun (659 — ca. 683) gehaltenen Synode als durchaus glaublich erscheinen (vgl. Ommanney S. 88—119). Näher fixierbar ist die Zeit dieser Synode nicht; 670, als zwischen 659 und 683 in der Mitte liegend, ist als runde Zahl brauchbar. Um 670 also war das Quicunque — um dies nur kann es sich handeln — in Autun schon Autorität und wurde dort als athanasianisch angesehen. Eine Bestätigung dafür, daß die Zurückführung des Quicunque auf Athanasius bis über 670 zurückgehen kann, liefert die Vorrede, welche der expositio Oratorii im cod. Vat. 231 (saec. X) voraufgeht (Omm. 375 f.; Burn. LIV sq.). Denn hier heißt es u. a.: traditur quod a beatissimo Athanasio . . . sit editum. ita namque semper eum vidi praetitulatum etiam in veteribus codicibus. Ginge dies allein auf den Schreiber des cod. Vat. 231 zurück, so würde es freilich nicht viel besagen. Doch da die auf der expositio Oratorii ruhende expositio Buheriana die Vorrede (in zweifellos sekundärer Gestalt — sicut etiam in veteribus codicibus invenitur heißt es z. B. statt ita . . . vidi)

übernommen hat, darf sie wohl mit Ommanney (S. 37) und Burn (LIII) zur ursprünglichen Gestalt der expositio Oratorii gerechnet und dem 9. Jahrh. zugewiesen werden.

Ist nun schon um 670 das Quicunque dem Athanasius zugeschrieben, so wird der wahrscheinlich vor der Zurückführung dieser fides catholica auf Athanasius liegende Abschluß ihres Werdeprozesses noch weiter rückwärts gesucht werden müssen. Fragt man, wie weit man hier wird zurückgehen müssen, so verflicht sich die Zeitfrage mit der Ortsfrage. Denn in Italien und Spanien war im 7. Jahrhundert möglich, was im merovingischen Frankenreiche dieser Zeit unmöglich war. Nun ist Italien dadurch ausgeschlossen, daß noch um 730 dem Schreiber des cod. Paris. 3836 das Quicunque unbekannt war (vgl. oben Nr. 6 a. E); für Afrika (so nach Arnold S. 312 unter Annahme einer Entstehung vor 500) spricht nichts; gegen Spanien läßt sich der Umstand geltend machen, daß es dort (vgl. das oben in Nr. 8 über Isidor Gesagte) zu einer Zeit noch unbekannt gewesen zu sein scheint, als es im Frankenreiche nach dem Zeugnis des Kanons von Autun schon eine Rolle zu spielen begann. Und zu diesen für Gallien sprechenden negativen Gründen gesellen sich die positiven, welche in den „Anklängen" an das Quicunque in den Schriften der südgallischen Theologen des 5. Jahrh. sich finden. Ist aber Gallien das Land, in dem der Werdeprozeß des Quicunque sich abgespielt hat, so wird man nicht geneigt sein, den Abschluß dieses Prozesses merovingischen Theologen zuzumuten. In dem südlichen Gallien der Zeit zwischen ca. 450 und 600 wird der Schauplatz jenes Prozesses zu suchen sein. Der sermo Trevir. kann daher recht wohl noch dem 5. Jahrhundert angehören.

Die neue Bedeutung, die das Quicunque alsdann in der karolingischen Zeit erhielt, erklärt sich, ohne die Annahme später Entstehung desselben, vollkommen ausreichend daraus, daß die karolingische Kultur auch dieses Erbe der Vergangenheit, das in der Merovingerzeit allein in Gallien eine in den Wirren der Zeit wirkungslose Existenz gehabt hatte, für die Gegenwart fruchtbar zu machen sich bemühte. Erst das Karolinger-Reich hat das Quicunque in die Bahn der Entwicklung geschoben, der sein pseudo-ökumenischer Charakter entstammt.

Das Quicunque ist kein frühmittelalterliches Produkt; es ist der Niederschlag der altkirchlich-abendländischen Entwicklung der expositiones symboli. Das macht es ehrwürdig. Aber es konstatiert durch seine eigene Geschichte, daß in ihm die theologische expositio fidei mit der fides selbst verwechselt ist, und dieser Umstand muß es auch für diejenigen evangelischen Christen unannehmbar machen, die in dem Symbol selbst „den Glauben" nicht nur bezeugt, sondern dargelegt sehen. Denn der erste Satz des Quicunque ist infolge jener Verwechslung von fides und expositio fidei unevangelisch.

Loofs.

Athanasius, gest. 373. — Vgl. die vor d. A. „Arianismus" (Bd 2, S. 6, 29 ff.) genannte Litt. u. über die veralteten ältern Bücher Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca VIII, 1802 S. 171 ff.; S. P. N. Athanasii ... opera omnia, quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur, opera et studio monachorum O. S. Ben. e congregatione S. Mauri, novissimis nunc curis emendatiora et quarto volumine aucta, Patavii 1677, curante N. A. Giustiniani, episcopo Patavino = MSG 25 (unten I), 26 (II), 27 (III), 28 (IV); Sämtliche Werke des hl. Athanasius in: Sämtliche Werke der Kirchenväter, aus dem Urtexte ins Deutsche übersetzt Bd XIV—XVIII, Kempten 1836—37; Ausgewählte Schriften des hl. Ath. aus dem Urtext übersetzt von J. Fisch und A. Richard, in der [Kemptener] „Bibliothek der Kirchenväter" 2 Bde 1872—75; D. Papebroch, vita Ath. AS Mai I, 186—256, Antwerpen 1680; B. de Montfaucon, vita Athanasii (in den opp. Ath. 1698) und animadversiones in vitam et scripta Ath. (in der Collectio nova patrum II, Paris 1707) = MSG 25 p. LIX—CLXXXV; Tillemont. Mém. (vgl. A. Arianismus) tom. VI u. VIII, 1—259; J. A. Möhler, Ath. d. Große, Mainz 1827, 2. Aufl. 1844; H. Voigt, Die Lehre des Athanasius v. Alex., Bremen 1861; G. R. Sievers, Athanasii vita acephala, ein Beitrag zur Gesch. des Ath. (ZhTh 38. Jahrgang 1868 S. 89 bis 162); E. Fialon, S. Athanase, Paris 1877 (dem Ref. nicht zugänglich; nach Gwatkin nach Art französischer Essays, chronologisch unzureichend); L. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Ath., München 1880; H. M. Gwatkin, Studies 1882 (vgl. A. Arianismus); A. Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia. dissert. inaug. theol., Halle 1886; G. A. Pell, Die Lehre des hl. Ath. von der Sünde und Erlösung, Passau 1888; O. v. Lemm, Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens (Mémoires de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, VII. série, tom. 36 Nr. 11, Petersburg 1888); P. Wolff, Die Entwicklung der einen christlichen Kirche durch Athanasius, Augustin, Luther, Berlin 1889 (wertlos, vgl. ThJB IX, 154 und 419); J. Feßler, institutiones patrologiae ed. B. Jungmann, Innsbruck

1890; H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, Freiburg 1894; O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894; F. Lauchert, Die Lehre des hl. Ath., Leipzig 1895; Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben, Freiburg u. Leipzig 1896.

1. Das Leben des Athanasius seit seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl von Alexandrien ist so eng mit dem Verlauf des arianischen Streites verflochten, daß die Darstellung desselben dem Artikel „Arianismus" eingefügt werden konnte und mußte. Auch über seine Christologie ist dort schon geredet worden. Nur um einige Ergänzungen und um die schriftstellerische Thätigkeit des Ath. kann es daher hier sich handeln. In Bezug auf das Biographische, bei dem wir zunächst stehen bleiben, sind hier zuerst einige quellenkritische und chronologische Bemerkungen nachzutragen, dann muß das Wenige erwähnt werden, was wir von dem vorbischöflichen Leben des Athanasius wissen.

Die Hauptquellen für das Leben des Ath. sind seine eigenen, an geschichtlichem Stoff z. T. sehr reichen Werke, vornehmlich die „apologia contra Arianos" betitelte Urkundensammlung, die apologia ad Constantium, die apologia de fuga sua und die historia Arianorum ad monachos; daneben die zahlreichen sonst auf uns gekommenen Urkunden des arianischen Streites. Gregors v. Nazianz Lobrede auf Athanasius (or. 21 anni 380?; MSG 35, 1082—1128) ist ein Panegyrikus fast ohne biographischen Inhalt; die vitae Athanasii, die der Benediktinerausgabe der opp. Athanasii vorgedruckt sind (a: incerti auctoris, inc. *ἄλλοι μὲν ἄλλα τῶν μακαρίων*, MSG 25, CLXXXV—CCXI; b: ex Photio cod. 258, inc. *ὁ τῆς ἑορτῆς καιρός*, ib. CCXI—CCXXIII; c: ex Metaphraste, inc. *πολλοὶ μὲν τῶν ἁγίων*, ib. CCXXIII bis CCXLVI; d: vita ex Arabico versa, inc. cum obiisset piae memoriae, ib. CCXLVI—CCLIX) sind sämtlich jünger als die Historiker des fünften Jahrhunderts und völlig wertlos. Beträchtlich älter, denn sie gehen auf einen Zeitgenossen des Bischofs Theophilus von Alexandrien († 412) zurück, sind die neuerdings von O. v. Lemm publizierten Bruchstücke eines koptischen Enkomiums auf Athanasius; doch bieten sie sehr wenig biographisch Brauchbares. Von großer Wichtigkeit aber sind zwei andere von Montfaucon, dem Herausgeber der opp. Athanasii, noch nicht gekannte Quellen: das von Maffei in den osservazioni letterarie tom. III, Verona 1738 p. 60—83 veröffentlichte Fragment einer zwischen 384 und 412 geschriebenen historia ad Athanasium potissimum ac res Alexandrinas pertinens, die sog. historia acephala (MSG 26, 1443—1450; bester Text bei Sievers S. 148—162, doch weicht die Kapitelteilung von der hier benützten in MSG. 26 ab) und der sog. „Vorbericht" zu den syrisch erhaltenen Festbriefen des Athanasius (The festal letters of Athanasius ed. W. Cureton, London 1848; deutsch: die Festbriefe des hl. Ath. aus dem Syrischen von Larsow, Leipz. 1852; syrisch und lateinisch bei A. Mai, Nova bibliotheca patrum VI, Rom 1853 pars 1 p. 1 ff., danach lat MSG 26, 1351—1443; vgl. Hefele, ThQS 1853, S. 146 bis 167). „Beide Schriften sind aus einer Quelle geflossen, die durch die Datierung nach Konsulaten und Amtsjahren der praefecti augustales und durch ihre bis auf den Tag genauen Angaben über das Schicksal des Athanasius schon auf den ersten Blick den Eindruck größter Sorgfalt in der Zeitrechnung macht" (v. Gutschmid S. 439 f.; vgl. Sievers S. 95 f.). Daher ist es begreiflich, daß seit dem Bekanntwerden der Festbriefe die von ihrem Vorbericht und der historia acephala vertretene Chronologie die ältere, namentlich auf Sokrates (und Sozomenus) basierte Chronologie des Lebens des Athanasius und des arianischen Streites verdrängt hat. Es fügen auch die aus dem Vorbericht und der hist. aceph. für die Exilszeiten des Athanasius, für die römische Synode von 340, für die Synode v. Sardika (343; nicht 347) u. a. gewonnenen Daten vortrefflich sonstigem sicherm Wissen sich ein (vgl. z. B. in dem A. Arianismus die Angaben über die Erlebnisse des Athanasius während seines zweiten Exils). Nur ein Ansatz, der für den arianischen Streit ziemlich belanglos, aber von nicht geringem biographischem Interesse ist, macht Schwierigkeit: nach dem „Vorbericht" (Larsow S. 26) ist Alexander, der Vorgänger des Ath., am 17. April 328 aus dem Leben geschieden, Athanasius am 8. Juni (so auch hist. aceph. 17) 328 zum Bischof geweiht; nach Theodoret (1, 26, 1) aber starb Alexander 5 Monate nach der Synode von Nicäa, nach dem libell. syn. (de syn. Caesar. Mansi II, 1123) fünf Monate nach seiner Rückkehr von Nicäa, nach Epiphan. (h. 69, 11) im Jahre der Synode von Nicäa. Diese Differenz wiederholt sich bei dem Todesjahre: Athanasius starb am 2. Mai (so mit dem Vorbericht der griechische, römische, koptische Kalender; hist. aceph. versehentlich: 3. Mai), nach dem Vorbericht im Jahre 373, nach Sokrates (4, 20, 2) im J. 371. Da als Todesjahr

sicher 373 anzunehmen ist (v. Gutschmid S. 439; Montfaucon MSG 25, CLV sq.), hat man neuerdings, von v. Gutschmid abgesehen, allgemein auch in Bezug auf die Bischofsweihe das spätere Datum des Vorberichts acceptiert, obwohl man anerkannte, daß die Angaben bei Theodoret und im libell. syn. auf eine Stelle bei Athanasius selbst zurückgehen: *ἐν τῇ συνόδῳ τῇ κατὰ Νίκαιαν ἡ μὲν αἵρεσις ἀνεθεματίσθη καὶ οἱ Ἀρειανοὶ ἐξεβλήθησαν, οἱ δὲ Μελιτιανοὶ ὁπωσδήποτε ἐδέχθησαν (οὐ γὰρ ἀναγκαῖον νῦν τὴν αἰτίαν ὀνομάζειν)· οὔπω γὰρ πέντε μῆνας παρῆλθον καὶ ὁ μὲν μακαρίτης Ἀλέξανδρος τετελεύτηκεν, οἱ δὲ Μελιτιανοὶ κτλ.* (Ap. c. Ar. 59, I, 356 f.). Allein v. Gutschmid (S. 441 f.) hat mit Recht die modernen Auslegungen dieser Stelle künstlich genannt, und unter sein Urteil über Larsow (S. 26 Anm. 2) fallen auch Sievers (S. 133), Gwatkin (S. 66 Anm. 1) und Seeck (ZKG XVII. 69 ff.). Da nun die 46 Amtsjahre, die von vielen bezeugt sind (v. Gutschmid S. 428 u. 343), nicht herauskommen, wenn Ath. erst am 8. Juni 328 Bischof ward, da Severus v. Aschmunîn in seiner 971 geschriebenen Patriarchengeschichte 47 Festbriefe des Athanasius kennt (Renaudot, hist. patriarch. Alex., Paris 1713 p. 96), und da der angeblich erste Festbrief der fragmentarisch auf uns gekommenen Sammlung als erster eines neuen Episkopats wenig glaublich ist (v. Gutschmid 444), so ist (obwohl die syrische Zählung der Festbriefe z. B. bei Nr. 39, mit den griechischen Fragmenten stimmt) mit v. Gutschmid bezüglich des Amtsantritts des Ath. in dem Vorbericht ein Irrtum anzunehmen, die Bischofsweihe des Athanasius auf den 8. Juni 326 zu setzen. Vielleicht sind die wunderlichen Rechenkünste in der hist. aceph. 17 (Sievers S. 161 c. 12) darauf zurückzuführen, daß ihr Verf. die Angabe, Ath. habe am 8. Juni 366 (coss. Gratiano et Dagalaipho) sein vierzigstes Bischofsjahr vollendet, mit der Rechnung von 328 ab auszugleichen versuchte. Ist nun Athanasius am 8. Juni 326 Bischof geworden, so darf mit Hilfe des neu gefundenen koptischen Enkomiums, welches berichtet (v. Lemm S. 36), Ath. sei damals 33 Jahre alt gewesen, die bisher bald auf 296 (Montfaucon MSG 25, LIX), bald auf 297 (Gwatkin S. 67 Anm. 2), bald auf 298 oder 299 (Böhringer S. 61; Möller 2. Aufl.) bald gar auf 300 (Kölling I, 44) datierte Geburt des Athanasius in das Jahr 293 gesetzt werden.

Von dem Leben des Athanasius bis 326 wissen wir sehr wenig. Er scheint ein Alexandriner gewesen zu sein (Constantius ep. 3 ad Ath., ap. c. Ar. 51. I, 344 A: *Ἀλεξάνδρεια . . . πατρίς*). Daß seine Eltern schon Christen waren, ist nicht sicher bezeugt; wären sie es gewesen, so würde er von der diokletianischen Verfolgung mehr wissen: von „den Vätern" hat er sich „von der Verfolgung unter Maximian, dem [Ur-] Großvater des Konstantius" (sic!) erzählen lassen (hist. Ar. 64; — de inc. 56. I, 196 A gehört nicht hierher). Die bekannte Geschichte, daß er als Knabe einst mit andern „Kirche gespielt" und als „Bischof" einige Katechumenen korrekt getauft habe und von Bischof Alexander (313—326), der diese Taufen als giltig anerkannt habe, dann unter seine Erzieherobhut genommen sei, ist ihres ersten Erzählers, Rufin (h. e. 1, 14), würdig: schon die Chronologie richtet sie. Seine Familienverhältnisse haben nur Verleumder und späte vitae als glänzende bezeichnet (ep. syn. Al., apol. c. Ar. 9). Daß er wie im Christentum, so auch in der Bildung der Zeit unterrichtet ward, ist mit Gregor v. Naziang (or. 21, 6) als selbstverständlich anzunehmen; daß seine weltliche Bildung nicht eine besonders tiefgehende war, deutet Gregor a. a. O. vielleicht an. Im Klerus hat er nach dem koptischen Enkomium (ed. v. Lemm S. 30) zunächst sechs Jahre als Anagnost gedient — vielleicht schon in sehr jugendlichem Alter —; zur Zeit der Anfänge des arianischen Streites war er Diakon und stand, vielleicht wie ein Amanuensis oder Privatsekretär (kopt. Enkom. ed. v. Lemm S. 31 u. 32), dem gealterten Alexander nahe (ep. syn. Alex., apol. c. Ar. 6). Dies sein Verhältnis zu Alexander wird der Grund dafür gewesen sein, daß Alexander den Athanasius mitnahm nach Nicäa (ep. syn. Al., l. c.); es ist vielleicht auch die Veranlassung gewesen zu der Erzählung, daß Alexander den Athanasius als seinen Nachfolger empfohlen habe (Soz. 2, 17, 1). Die Gegner haben früh behauptet, Athanasius sei von einer Minorität heimlich ordiniert (ep. syn. Al., apol. c. Ar. 6; vgl. noch Philost. 2, 11); nach dem Zeugnis der 339 auf einer Synode versammelten ägyptischen Bischöfe (s. die ep. syn. in ap. c. Ar. 6) darf man dies für eine Verleumdung erklären: die Wahl ist durchaus ordnungsmäßig erfolgt. Es war ein überaus schwerer Posten, auf den Ath. durch diese Wahl berufen wurde. Das meletianische Schisma (vgl. den A. Mel. v. Lykopolis) hatte die ägyptische Kirche zerklüftet, und wenn auch das Nicänum den Weg zur Aufhebung des Schismas gebahnt hatte, so war doch durch die Art, wie dies geschehen war,

das Fortwuchern zahlreicher Streitigkeiten über die Rechtmäßigkeit meletianischer Kleriker nicht ausgeschlossen. Kaum war Ath. Bischof geworden, so begannen die meletianischen Unruhen aufs neue (ap. c. Ar. 59), und mit diesen Wirren verflochten sich bald die Feindseligkeiten, welche seine entschieden antiarianische Gesinnung dem Ath. eintrug. Ein Eingehen auf die hiermit beginnenden Lebenskämpfe des Ath. ist hier unnötig (vgl. den A. Arianismus). Doch wird es der Übersichtlichkeit wegen zweckmäßig sein, wenn die fünf Exilszeiten des Ath. unter Verweisung auf die in dem A. Arian. gegebenen Quellennachweise kurz aufgezählt worden. Das erste Exil begann, nachdem Ath. am 11. Juli 335 aus Alexandria zur Synode nach Tyrus abgereist war (Vorber.), mit seiner in Konstantinopel Ende 335 ausgesprochenen Verbannung nach Trier; es endete, als Ath. am 23. Nov. 337 wieder in Alexandria einzog. Das zweite Exil wurde eröffnet durch die Flucht des Ath. aus Alexandria am 19. März 339, der nach Ostern desselben Jahres die Abreise nach Rom folgte; es dauerte bis zur Rückkehr des Ath. am 21. Oktob. 346. In die Zeit dieses zweiten Exils fällt das bischöfliche Regiment des Kappadoziers Gregor: Ostern 339 zog er in Alexandria ein, am 26. Juni 345 starb er. Das dritte Exil setzte ein mit dem nächtlichen Überfall in der Kirche des Theonas und der Flucht des Ath. am 9. Febr. 356 und fand sein Ende, als Athanasius nach Julians Thronbesteigung am 21. Febr. 362 nach Alexandria zurückkehrte. In die Zeit dieses Exils fällt der Episkopat des Kappadoziers Georgios; doch hat Georgios nach seinem Einzug am 24. Febr. 357 nur 18 Monate, nämlich bis zum 2. Oktober 358, sich halten können, und als er nach dreijähriger Abwesenheit am 26. Nov. 361 aufs neue nach Alexandrien kam, ward er schon nach drei Tagen gefangen und am 24. Dez. 361 getötet. Athanasius fand während dieses Exils Zuflucht bei den Mönchen und Einsiedlern der ägyptischen Wüste, hielt sich aber zeitweilig auch in und bei Alexandria versteckt. Seiner Rückkehr nach Alexandrien folgte das vierte Exil noch in dem gleichen Jahre: am 24. Okt. 362 entwich Ath. auf Julians Ausweisungsbefehl aus seiner Bischofsstadt nach der Thebais, kehrte aber schon am 5. Sept. 363 zurück, freilich zunächst nur, um weiter zu reisen zum neuen Kaiser Jovian. Erst am 20. Febr. 364, als er von dieser Reise wieder in Alexandria eintraf, hatte diese vierte Verbannungszeit ihr Ende erreicht. Das fünfte Exil dauerte nur 4 Monate, vom 5. Oktober 365 bis 31. Jan. 366; Athanasius weilte während dieser Zeit in der „Villa am neuen Fluß" in Alexandrias Nähe. Die letzten 7 Jahre seines Pontifikats, von Febr. 366 bis an seinen Tod (2. Mai 373) blieb der inzwischen in das achte Jahrzehnt seines Lebens eingetretene Bischof unangefochten.

Dieser Überblick lenkt durch das, was über Ath.s Leben während des dritten (356 bis 362) und vierten Exils (362—63) gesagt ist, die Aufmerksamkeit auf einen im Zusammenhang des arianischen Streites noch nicht behandelten Punkt, der besondere Erwähnung verdient: auf Ath.s Verhältnis zum Mönchtum. Der Vater der griechischen Orthodoxie, er ist auch der erste bischöfliche Förderer des Mönchtums gewesen. Dies Urteil gründet sich so wenig allein auf die vita Antonii, daß es berechtigt wäre, auch wenn deren Abfassung durch Ath. als weniger sicher bezeichnet werden müßte, als sie ist. Die Beziehungen des Ath. zum Mönchtum Ägyptens sind früh enge gewesen. Wenn die 339 zur Synode versammelten ägyptischen Bischöfe in ihrer epistula synodica (Ath. ap. c. ar. 6 p. 260 A) den Ath. im Rückblick auf die Motive seiner Erhebung zum Bischof als *ἕνα τῶν ἀσκητῶν* bezeichnen, so ist damit freilich nur gesagt, daß er zu der des asketischen Lebens in sehr verschiedenartiger Abstufung sich befleißigenden Schar der in der Gemeinde lebenden Asketen gehört habe (vgl. Eichhorn S. 3 bis 23, besonders S. 12 Anm. 52 u. 53). Auch läßt sich nicht sagen, ob die häufigen persönlichen Berührungen zwischen Ath. und dem hl. Antonius (vita Ant. prooem.) schon in die Anfangszeiten seines Bistums oder gar z. T. noch früher zu setzen sind. Denn da wir nicht wissen, ob Athanasius in Alexandria weilte, als Antonius um 310 die Stadt besuchte (vita 46), und da die zweite von der vita (69—71) erwähnte Anwesenheit des Antonius in Alexandria (trotz der 1. Pers. Plur. in c. 71) mit derjenigen identisch zu sein scheint, welche der Vorbericht für den 25.—27. Juli 337, also für eine Zeit, da Ath. nicht in Alexandria war, vermeldet, so müssen jene Berührungen außerhalb Alexandrias zu unkontrollierbarer Zeit stattgefunden haben. Doch mit Pachomius († 345) ist Ath. nachweislich früh in Berührung getreten. Schon als er zwischen Ostern 328 und 329 eine Rundreise durch die Thebais unternahm (Vorber., Larsow S. 27), wo zu Tabennisi (am Nil südlich von Chenoboscium) Pachomius i. J. 322 das erste Kloster begründet hatte (Grützmacher S. 29 u. 97), sind auch Pachomius und seine Mönche

zur Begrüßung des neuen Oberhirten gekommen (arab. u. kopt. vita Pach., Grützmacher S. 55 f.). Und wenn wenn auch Pachomius damals den Augen des Ath. sich entzog, weil er die Priesterweihe nicht wollte, die man ihm zu geben wünschte (a. a. O.), so sind doch dauernde Beziehungen zwischen dem Erzbischof und dem Kloster (bezw. dem Klosterverband) des Pachomius seitdem vermittelt worden durch die Mönchsdeputationen, die alljährlich der Einkäufe halber nach Alexandrien kamen (Grützm. S. 62). Schon Pachomius soll als die drei Dinge, die Gott zu seiner Zeit in Ägypten besonders gefielen, den Athanasius, den Antonius und seine eigne Mönchsgemeinschaft bezeichnet haben (Grützm. S. 63). Dem Nachfolger des Pachomius, Theodor, war Athanasius persönlich bekannt: er hat, als er einst bis zu den Städten Antinoë und Hermopolis gen Süden gezogen war, die Klöster der Pachomianischen Kongregation in der Nähe visitiert und dann auch das Kloster Phbôou besucht, in dem Theodor wohnte (vita Pach. arab. Grützm. S. 27; vgl. MSG 26, 977 B). Es wird dies im J. 363 gewesen sein, für das eine Reise des Ath. nach Antinoë und Hermopolis sicher bezeugt ist (hist. aceph. 13). So bekannt waren die Beziehungen des Ath. zu den Pachomianischen Klöstern, daß der „Dux" Artemius, der im J. 360 im Auftrage des Konstantius den geflüchteten Ath. ergreifen sollte (Vorber., Larsow S. 37), in Phbôou (Grützm. S. 25) und in Tabennisi (ib. 63) — allerdings vergeblich — nach ihm suchte. Als Theodor starb (368; Grützm. S. 25), hat Ath. seinem Nachfolger Horsiisi in einem herzlichen Schreiben seine Teilnahme ausgesprochen (vita Pach. arab., Grützm. S. 63; vgl. MSG 26, 977 C).

Überschaut man diese langjährigen und früh beginnenden Beziehungen des Ath. zum ägyptischen Mönchtum, so wird man Grützmacher (S. 56 Anm.) zugeben dürfen, daß die Nachricht des Hieronymus, die Römerin Marcella habe schon 341 durch Athanasius von dem hl. Antonius, von Pachomius und den Klöstern der Thebais gehört (ep. 127, 5. MSL 22, 1089), trotz Weingartens souveräner Zweifel (ZKG I, 17 ff.) richtig sein kann. Möglich ist demnach, daß Athanasius um das Mönchtum sich auch dadurch verdient gemacht hat, daß er zuerst die Aufmerksamkeit des Abendlandes auf seine ägyptischen Anfänge richtete. Ein größeres Verdienst um das Mönchtum und seine Stellung in der Kirche hat Ath. jedenfalls: er hat den antiklerikalen Tendenzen, die das Mönchtum ursprünglich hatte, mit Erfolg entgegengewirkt (vgl. Grützm. S. 52—64), er scheint auch in der Reichskirche — außerhalb ihrer Grenzen liegen die Dinge anders (vgl. den A. Aphraates Bd 1 S. 611) — der erste gewesen zu sein, der Mönchen, bezw. Äbten, die Bischofsweihe gegeben hat (Eichhorn S. 12). Nennt er doch in seiner um Ostern 354 oder 355 geschriebenen epistula ad Dracontium (I, 523—34), in der er dem Abte Dracontius ernstlich zuredet, der ihm angebotenen Bischofswürde sich nicht zu entziehen, nicht wenige Mönche, bezw. Klostervorsteher (c. 7 p. 532), die — zweifellos unter seiner Mitwirkung — zu Bischöfen geweiht waren. Je bedeutsamer die Rekrutierung des Episkopats aus dem Mönchtum für die spätere griechische Kirche geworden ist, um so weniger darf neben den Lebenskämpfen des Ath. für die Orthodoxie seine Bedeutung für die Geschichte des Mönchtums vergessen werden.

2. Auch als Schriftsteller ist Ath. von der Nachwelt aufs höchste geschätzt. Doch würde er diesen Ruhm ohne die Kämpfe seines Lebens sich schwerlich erworben haben. Gelehrtes Interesse hat ihm gefehlt oder ist bei ihm absorbiert durch die Zeitinteressen. Ath.s bedeutendste Werke sind Gelegenheitsschriften. Daher hat die beste Ausgabe seiner Werke die Zeitfolge derselben zum Fundament ihrer Anordnung machen können. Diese beste Ausgabe ist die [von B. de Montfaucon bearbeitete] Maurinerausgabe (Paris 1698 2 tom. in 3 voll.: I, 1 u. 2 und II); doch ist diese Ausgabe, z. T. mit Hilfe des von Montfaucon in seiner Collectio nova patrum II (Paris 1707) edierten Materials, vermehrt in der von Bischof Giustiniani v. Padua besorgten ed. Veneta (3 tom. in 4 voll.; I, 1 und 2 und II = ed. Paris.). Diese ed. Veneta ist, wenn auch mit einzelnen Zusätzen und z. T. veränderter Anordnung, nachgedruckt MSG 25—28 (Paris 1857). Was seitdem als athanasianisch neu publiziert ist (Pitra, Analecta sacra et classica V 1888 p. 1—26: ex commentario in psalmos und in Job.; u. a.) und was Migne übersehen zu haben scheint (Mai, Nova patrum bibl. II, 2 Rom 1844 p. 567—82: in Lucae evang. commentariorum excerpta) ist mit einer Ausnahme (vgl. unten beim syntagma doctrinae) unbedeutend oder unsicher. — Die chronologische Anordnung scheint auch mir für die hier zu gebende Aufzählung der Hauptschriften die Grundlage sein zu müssen; denn sachliche Trennung der „historischen" und der „polemischen" oder „dogmatischen" Schriften ist unmöglich.

Voran stehen in den Ausgaben die zusammengehörigen Werke contra gentes und de incarnatione (λόγος κατὰ Ἑλλήνων und περὶ ἐνανθρωπήσεως; letzterer separat herausg. von A. Robertson London 1882 2. Aufl. 1893), I, 3—197. Man hielt dieses zweiteilige apologetische Werk, da es des arianischen Streites nicht gedenkt, bislang allgemein für eine um 318 verfaßte Jugendschrift des Athanasius. Doch haben V. Schultze (Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidentums I, 118 Anm. 1887), und J. Dräseke (ThStK 1893, 251—315; vgl. ZwTh 1895, 238—269 u. 517—537) die beiden λόγοι dem Athanasius abgesprochen und sie in die Mitte des vierten Jahrh. verwiesen; letzterer, indem er zugleich den Eusebius v. Emesa als Verfasser darzuthun versuchte. Allein, wenn auch die Entgegnung von F. Hubert (ZKG XV 1895, S. 561—66) unzureichend ist, — noch viel unzureichender sind Dräsekes Gründe. Wären die Schriften anonym überliefert, so würde, da Hieronymus (de vir. ill. 87) unter den Werken des Ath. an erster Stelle adversum gentes duo libri nennt, eine die Autorschaft des Ath. behauptende positive Kritik ungleich mehr Berechtigung haben als manche Proben positiver Kritik, die Dräseke geliefert hat. Um so unberechtigter ist es, wenn Dräseke (ZwTh 1895 S. 250 und 518) annimmt, jedem Gelehrten, der seine These abweist, „liege die Verpflichtung ob", ihn in extenso zu widerlegen. Guter Tradition gegenüber gilt die praescriptio novitatis. Daß die in Rede stehende Schrift, selbst wenn sie älter ist als der arianische Streit, um drei Jahre hinabgerückt werden kann, ja daß sie auch nach 325 nicht ganz undenkbar wäre — auch die ältesten Festbriefe schweigen von den Arianern —, und daß Athanasius vielleicht drei Jahre früher geboren ist, als man bisher annahm, will ich gar nicht betonen; denn an dem athanasianischen Ursprung der Schrift wäre auch ohnedies m. E. nicht zu zweifeln (vgl den A. Arianismus S. 18, 25 ff.). — Der Zeit nach folgen die ältesten Festbriefe (329 bis 335 und 338 u. 39). Das syrisch auf uns gekommene Bruchstück der ganzen Sammlung bietet überhaupt nur 13 der Festbriefe bis 348 und außerdem ein Begleitschreiben zum Festbrief von 340 (?; Larsow 126 ff.) und zwei kurze Notizen für 345 und 346; von den spätern Festbriefen sind nur kurze Fragmente teils im Original teils syrisch erhalten (II, 1431—44), darunter der für die Kanonsgeschichte wichtige Bruchteil der ep. festalis 39 (vgl. Th. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 203—12 Erlangen 1890). Die Rätsel, welche der ursprünglich zu einer vollständigen Sammlung gehörige „Vorbericht" bietet, da mehrfach seine Vorbemerkungen mit dem in der Sammlung oder in den Fragmenten vorliegenden Thatbestande nicht stimmen (vgl. ad 13. 14. 15. 16. 29 und dazu die sehr unvollkommen redigierte Anm. v. Gutschmids S. 432, sowie Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 204 ff.), werden, wenn sich das Material nicht erweitert, schwerlich ganz lösbar sein. — Aus der Zeit bis 348 haben wir an sicher Datierbarem sonst nur die bald nach Ostern 339 (vgl. c. 5 u. d. A. Arianismus S. 24, 19) geschriebene ep. encyclica (I, 220—40, separat mit andern geschichtlichen Werken in Historical writings of St. Ath. according to the Ben. text with an introduction by W. Bright. Oxford 1881) und den der Zeit vor dem Tode Eusebs von Nikomedien angehörigen, schwerlich vollständig erhaltenen Traktat über Mt 11, 27 (I, 208 bis 220). Aber mit der „apologia c. Arianos" betitelten Urkundensammlung (I, 240 bis 410), die nach 347 (c. 60) und vor 351, d. h. vor dem Rückfall des Ursacius und Valens (vgl. c. 2 und 88) geschrieben ist (c. 89 und 90 sind späterer Anhang; vgl. die Anm. Montfaucons p. 408), beginnt eine lange Kette zeitgeschichtlich wichtiger und daher sicher datierbarer Werke des Athanasius: de decretis Nicaenae synodi (I, 415 bis 476; zwischen 347 und 353, wohl 351); de sententia Dionysii (I, 477 bis 522; anscheinend bald nach de decretis); ep. ad Dracontium (I, 522—34; Ostern 354 oder 355); ep. ad episcopos Aegypti et Libyae (I, 535—594; nach c. 7 p. 553 C. zwischen 9. Febr. 356 und 24. Febr. 357); apologia ad Constantium (I, 594—642; vollendet während Bischof Georg in Alexandria weilte, zwischen 24. Febr. 357 und 2. Oktober 358, wohl im Sommer 357; vgl. c. 27 p. 629 C); apologia de fuga sua (I, 642—680; wenig später, vgl. Gwatkin p. 153); historia Arianorum ad monachos mit dem Übersendungsbriefe (I, 691—792; vor Georgs Verjagung am 2. Okt. 358, ja vor dem Tode des Leontius von Antiochien c. 4: Ende 357 oder Anfang 358; vgl. über die Echtheit Eichhorn S. 57 ff.); ep. ad Serapionem de morte Arii (I, 680—90; 358; — mit diesem Briefe übersandte nach Montfaucon Ath. dem Serapion die uns erhaltene Gestalt der historia Arianorum, ihr Satz über den Fall des Liberius c. 41 mag erst jetzt hinzugefügt sein, vgl. Hefele I, 682 f., doch vgl. auch Eichhorn S. 58 f.); die für die Lehre von der Homousie des Geistes tonangebenden

epp. IV ad Serapionem (II, 526—676; während des Exils von 356—361, und zwar wohl nach der ep. de morte Arii); de synodis Arimini et Seleuciae celebratis (II, 677—793; Ende 359); tomus ad Antiochenos (II, 793—810; 362); ep. [synodalis] ad Jovianum (II, 813—823; 364); ep. [synodalis] ad Afros (II, 1029—1048; nach Montfaucons ganz wahrscheinlicher, aber nicht sicherer Annahme 369; vgl. auch Rade, Damasus S. 56); endlich die ziemlich gleichzeitigen, nach der römischen Synode von 369 oder 370 geschriebenen, für die Streitfrage des fünften Jahrh. wichtigen epp. ad Epictetum (II, 1049—1069; auch bei Epiph. h. 77, 3—13), ad Adelphium (II, 1069—1085) und ad Maximum philosophum (II, 1085—1090).

Unter obigen nach der Zeitfolge aufgezählten Werken fehlen zunächst mehrere echte, aber nicht sicher datierbare wichtige Werke, sodann eine Reihe kleinerer Briefe, Sermone und Fragmente, die nicht wichtig genug sind, um aufgezählt zu werden, endlich die Dubia und Spuria. Von der zweiten dieser Gruppen kann ganz geschwiegen werden. Zur erstern Gruppe und z. T. auch zu den Dubiis gehören die umfangreichen Fragmente exegetischer Werke (MSG 27), die erneuter Untersuchung bedürfen, weil seit Montfaucon das Material beträchtlich gewachsen ist (vgl. namentlich de titulis psalmorum p. 597 bis 1344, dazu Eichhorn Anm. 108 u. 179). Zur erstern Gruppe rechne ich ferner: die vita Antonii (I, 823—978), die orationes quattuor c. Arianos (II, 9—525 separat, mit einem englischen Leben des Ath., ed. W. Bright, Oxford 1873), den fragmentarisch erhaltenen, nicht ganz einwandfreien, aber doch wohl echten, wenn auch nicht sicher datierbaren sermo major de fide (MSG 1261—1294) und die von Montfaucon nicht datierte expositio fidei (I. 197—207; ein Teil bei Hahn § 119). Die vita Antonii, deren Echtheit sehr mit Unrecht von Weingarten (ZKG I, 1. 1876 S. 13 ff.) und Gwatkin bezweifelt ist (vgl. Eichhorn S. 36—53; Bardenhewer S. 242) gehört hierher, weil die Ansetzung derselben auf ca. 365 durch Montfaucon von Eichhorn (S. 53—56) mit beachtenswerten Gründen bestritten ist, und weil die von ihm vorgeschlagene Datierung (auf 357) dadurch nicht sicher wird, daß sie auch mir einleuchtend ist. Die vier Reden gegen die Arianer, die m. E. mit nur teilweisem Recht als das dogmatische Hauptwerk des Ath. gelten, reihe ich aus ähnlichen Gründen hier ein. Die Mauriner haben sie auf das Jahr 358 datiert, und in das dritte Exil (356—362) werden sie, soweit ich sehe, allgemein gesetzt. Diese Datierung aber scheint mir unrichtig und wichtigen dogmengeschichtlichen Erkenntnissen hinderlich zu sein. Den einzigen diskutierbaren Anhalt für seine Datierung scheint Montfaucon in der ep. I ad Serap. (c. 2, II, 532 B) gefunden zu haben; denn wenn er (II, 9) versichert, es stehe, abgesehen davon, fest, daß die Bücher nach der Einsetzung des Bischofs Georgios geschrieben seien, so kann ich mir das nur daraus erklären, daß Montfaucon noch unter dem Eindruck der Verbindung stand, in welche die Hss. diese vier Bücher (als Buch II—V) mit der ep. ad episc. Aeg. et Libyae bringen; — in den Reden selbst habe ich nicht die leiseste Andeutung gefunden, die diese Annahme stützen könnte. Aber auch das erste Argument ist nicht stichhaltig: ad Serap. c. 2 kann die historia monachorum oder eine der verlorenen Schriften des Ath. (MSG 25 p. XXV sqq.) gemeint sein. Aus den Reden selbst erhellt, daß sie nach dem Tode des Arius (1, 3), unter der Regierung des Konstantius (1, 10; 3, 28) geschrieben sind, als eben erst die Protektion der Arianer durch die weltliche Macht begonnen hatte (2, 43 p. 240 A), zu einer Zeit, da Athanasius weder gegenwärtige noch vergangene Verfolgungen durch die Arianer zu erwähnen sich veranlaßt sah, da Asterius noch lebte (1, 30. 32; 2, 28. 37. 40; 3, 2. 60), da des Arius „Thalia“ und des Asterius Schriftstellerei als die litterarische Vertretung der arianischen Gedanken sich dem Athanasius darstellte, zu einer Zeit, da es noch Sinn hatte, die Gegner als *οἱ περὶ Ἄρειον ἐκ διδασκαλίας Εὐσεβίου* (1, 22) zu bezeichnen, ja da von *Εὐσέβιός τε καὶ Ἄρειος* noch gesprochen werden konnte, als seien sie noch die auf der Gegenseite Maßgebenden (1, 37; vgl. 2, 24 fin.), zu einer Zeit, als die Tage Bischof Alexanders und die Anfänge der arianischen Häresie noch nicht so gar weit zurücklagen (1, 22 p. 57 C; 2, 19; 2, 34), zu einer Zeit endlich, da Ath. noch nicht das Gefühl hatte, der Hauptvertreter der Orthodoxie zu sein (2, 15: *κατὰ τὴν ἐμὴν οὐθενίαν*; 2, 72: *λογιώτεροι*). Ich glaube nicht, daß es zu kühn ist, aus alle diesem zu schließen, daß die orationes i. J. 338 oder 339, vor der Flucht des Ath. im März 339, geschrieben sind. In diese Zeit paßt der Satz: *ἐπειδὴ ναυσηρὸν παρὰ πᾶσι τὸ παρ' αὐτοῖς ἐστι δόγμα, εὐθὺς ὥσπερ ἔρεισμα τῷ πτώματι τῆς αἱρέσεως τὴν ἀνθρωπίνην προστασίαν ὑποτιθέασι* (2, 43 p. 240 A; vgl. 1, 10 und 3, 28) ganz vortrefflich. Auch die vierte Rede, die im Vorigen noch nicht berücksichtigt ist, weil sie

manche eigentümliche Schwierigkeiten bietet, läßt sich als ein aus dieser Zeit stammendes Werk des Athanasius begreifen. Dräseke (ZwTh 36, 1 1893 S. 219—315; vgl. ib. 1895 S. 245) hat mit gewohnter Siegesgewißheit diese vierte Rede dem Athanasius abgesprochen und sie identifiziert mit dem liber de fide adversus Arianos, den (nach Hieron. de vir. ill. 127) Maximus [philosophus], der altnicänische Prätendent für den Stuhl von Konstantinopel (vgl. d. A. Arianismus Nr. 8 S. 42, 32), i. J. 381 dem Gratian überreichte; die Polemik dieses Buches richte sich z. T. „gegen Leute wie Gregorios von Nazianz und Basileios" (1893 S. 309). Diesem Einfall gegenüber genügt ein Hinweis auf die von Dräseke a. a. O. nicht beachteten Ausführungen von Zahn (Marcell S. 199 ff.): Zahn hat gezeigt, daß die oratio c. Ar. IV unter gleichzeitiger Polemik gegen die Eusebianer (οἱ περὶ Εὐσέβιον zweimal in c. 8; — dies 381!) eine Auseinandersetzung mit Marcell giebt. Daß Athanasius um 338 gegen Marcell, wenn auch schonend und ohne ihn zu nennen, polemisiert habe, wird man nicht für undenkbar halten können. Ja, vor ca. 357 ist eine Polemik des Ath. gegen Marcell zu keiner Zeit wahrscheinlicher als um 338: Marcell war wegen Häresie abgesetzt und noch nicht kirchlich rehabilitiert. Nach dem Zusammentreffen des Ath. und Marcell in Rom (339) wäre die Polemik erst ca. 357 möglich; gegen diese Zeit aber spricht (ganz abgesehen von der Verbindung der oratio IV mit I—III) das οἱ περὶ Εὐσέβιον und die Nichterwähnung der Ereignisse seit 339. Da nun die Polemik in c. 8 die eusebianische Censurierung des Marcellschen Buches voraussetzt, mithin frühestens 337 geschrieben sein kann, so muß die oratio IV, wenn sie athanasianisch ist, der gleichen Zeit angehören wie oratio I—III, und dann wird man ihre Zugehörigkeit zu I—III trotz ihres abrupten Anfangs und trotz sonstiger unleugbar vorhandener Schwierigkeiten (vgl. Fisch in seiner Übersetzung S. 547 Anm. 3; Harnack DG II, 205 Anm. 1) kaum bezweifeln können. Der athanasianische Ursprung aber scheint mir sicher zu sein; nicht nur wegen der vielen Gedankenparallelen zu oratio I—III, mehr noch deshalb, weil die hier geübte gleichzeitige Polemik gegen die Eusebianer und gegen Marcell (vgl. Zahn) bei keinem orientalischen Gegner der Eusebianer so begreiflich ist, wie bei dem, den die Überlieferung als Verfasser nennt: Athanasius. Doch scheint mir vieles dafür zu sprechen, daß diese vierte Rede durch (vielleicht nicht unabsichtliche und dann sehr alte) handschriftliche Verstümmelung gelitten hat. Hätte sie einen auf die Bedenklichkeit sabellianisierender Deutung des ὁμοούσιος (vgl. expos. fid. 2) hinweisenden Eingang der Art wie die andern Bücher, oder hat sie ihn gehabt, so würde deutlich sein, wie vortrefflich gerade für die Zeit um 338 diese vierte Rede den ersten dreien sich anschließt. — Die orationes c. Arianos sind also nach den Büchern c. gentes u. de incarnatione und nebst den ältesten Festbriefen, der Abhandlung über Mt 11, 27, der ep. encyclica (vgl. oben) und, wie ich wegen der engen Verwandtschaft derselben mit den orationes c. Arianos glaube annehmen zu dürfen, nebst der expositio fidei die frühesten der uns erhaltenen Schriften des Athanasius. Auch der sermo major de fide scheint zu diesen älteren Werken des Ath. zu gehören.

Unter dem Titel Dubia stehen in MSG 14 Schriften (IV, p. 25—437). Genannt seien von ihnen nur diejenigen, bei denen neuere Litteratur angeführt werden kann. Nur eine dieser Schriften, soviel ich weiß, die Schrift de virginitate (251—281), ist neuerdings gegen die Zweifel Montfaucons in Schutz genommen, von Eichhorn (S. 27 ff.; vgl. dagegen P. Batiffol RQS VII, 1893 S. 275—86); die Schrift de incarnatione (περὶ σαρκώσεως τοῦ λόγου p. 25—29; Hahn § 120) ist von C. P. Caspari (Alte und neue Quellen u. s. w. 1879, S. 102 ff.; vgl. Ungedruckte u. s. w. Quellen I, 1866 S. 143 ff.; Dräseke TU VII, 3 S. 25 f.) mit Sicherheit auf Appollinaris zurückgeführt; die synopsis scripturae sacrae (281—437) ist durch die neueren Verhandlungen über die Kanonsgeschichte (vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 302—18) sicher als unecht erwiesen. Es sind aber zu den Dubia seit Montfaucon noch einige Werke hinzugekommen, die Montfaucon zu den zweifellos echten zählte. Im eigentlichen Sinne dubius scheint mir der handschriftlich mit den unechten libri XII de trinitate (IV, 1439, MSL 62, 237—307; vgl. den A. Vigilius v. Thapsus) verbundene und nur lateinisch erhaltene liber de trinitate et spiritu sancto (II, 1190 bis 1218): vor eingehender erneuter Untersuchung ist über das Buch nicht zu urteilen. Zu den Dubia sind ferner die zwei Bücher de incarnatione domini nostri Jesu Christi contra Apollinarium (II, 1091—1165, separat ed. T. H. Bentley, London 1887) und die interpretatio (ἑρμήνεια) in symbolum (II, 1231) deshalb zu rechnen, weil die neueren Nachweisungen ihres nicht athanasianischen Ursprungs (vgl. über die Bücher

gegen Apollinaris Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona 1889 S. 169 bis 207 und ZwTh 1895 S. 293 ff., über die interpretatio F. Kattenbusch, Das apostol. Symbol I, Freiburg 1894 S. 273 ff. und 317 ff. und die hier genannte Litteratur) noch nicht die allgemeine Annahme gefunden haben, die sie verdienen (vgl. Bardenhewer 235 f. und Sträter). Auch der liber de incarnatione verbi dei et contra Arianos (II, 982—1028) gehört hierher: schon vor Montfaucons Ausgabe ist sein athanasianischer Ursprung mit Recht bestritten (so auch DchrB I, 200; Möller, A. Athanasius 2. Aufl.; die Verweisung auf Caspari, Alte und neue Quellen S. 65 ff. in den Nachträgen der 2. Aufl. Bd 18, S. 667 beruhte auf einer Verwechslung), doch halten Feßler-Jungmann (I, 408) und Bardenhewer (S. 235) noch heute mit Montfaucon an der Echtheit fest. In Bezug auf die schon von den Ausgaben als unecht bezeichneten Werke (IV, 437—1610), deren große Zahl bei der Berühmtheit des Namens nicht überraschen kann, braucht hier, da das sog. Athanasianum in einem besondern Artikel behandelt ist, nur erwähnt zu werden, daß das sog. syntagma doctrinae (p. 831 bis 845; vgl. 1637—1644) neuerdings mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit als eine Bearbeitung eines echten Stückes der alexandrinischen Synode von 362 reklamiert worden ist (vgl. Eug. Revillout, Rapport sur une mission en Italie in Archives des missions scientifiques 3. série tom. IV, Paris 1877 p. 447 ff.; Eichhorn S. 15 ff. und ThLZ 1887 Sp. 569 ff.; P. Batiffol, Studia patristica 2. fasc. [le syntagma doctrinae dit de S. Athanase] Paris 1890; F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol I, 277 ff. u. 319).

3. Hinsichtlich der Lehre des Ath. ist, was über die Christologie des Ath. im Rahmen dieser Encyklopädie zu sagen war, der Hauptsache nach schon dem A. „Arianismus" eingefügt; über die m. E. einer neuen Untersuchung werten Anschauungen des Ath. von der Menschheit Christi wird in dem A. „Nestorius" noch zu sprechen sein; — ein weiteres Eingehen auf die sonstigen Anschauungen des Ath. verbietet sich hier. Eine Frage nur muß, weil sie zugleich biographisches Interesse hat, hier erwähnt werden. Harnack (DG II², 205) meint, die Lehre des Athanasius decke sich wesentlich mit der Alexanders und habe keine Entwicklungen erfahren. Mir ist fraglich, ob das richtig ist. Zunächst kann die Christologie des Ath., zumal so, wie sie in den Schriften von de decretis an sich darstellt, schwerlich als mit der Alexanders wesentlich identisch bezeichnet werden: dort drei Hypostasen, der Logos die *μεσιτεύουσα φύσις μονογενής* zwischen dem *ἀγέννητος πατήρ* und den *κτισθέντα* (ep. ad Alex. MSG 18, 564 C), kein *ὁμοούσιος*, wohl aber die Behauptung der *κατὰ πάντα ὁμοιότης*, der *πατρικὴ ἐμφέρεια* (ib. 561 B); hier konsequente Gleichsetzung von *οὐσία* und *ὑπόστασις* (noch ad Afros. 4 II, 1036 B: *ἡ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν*; — de incarn. et contra Ar. 10, II, 1000 B: *μία θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι* ist pseudoathanasianisch, vgl. Nr. 2), Ablehnung jeder kosmologischen Mittelstellung des Logos (schon c. Ar., z. B. 2, 26; 2, 41 p. 253 A; 2, 53), entschiedene Verfechtung des *ὁμοούσιος* auch gegenüber dem freilich mild beurteilten *ὅμοιος κατὰ πάντα* der Homoiusianer. Sodann aber ist es schwerlich berechtigt, anzunehmen, die Anschauung des Athanasius habe keine Entwicklungen erfahren. Mir scheint — doch bedarf die Sache noch genauerer Untersuchung —, als ob Athanasius, was an sich das Wahrscheinliche ist, zunächst wie Alexander gedacht habe, später erst seinen eigenen Weg gegangen sei. Wichtig sind hier zunächst die Bücher contra gentes und de incarnatione. Sie verwerten auch kosmologisch den Logosbegriff, kennen die Homousie noch nicht (*ἴδιος λόγος τοῦ θεοῦ* kommt öfter vor c. gent. 2 p. 5 C; 40 p. 81 A; de incarn. 3 p. 101 B, vgl. *αὐτοδύναμις ἰδία τοῦ πατρός* c. gent. 46 p. 93 B; *ἀπαράλλακτος εἰκὼν τοῦ πατρός* c. gent. 41 p. 81 C und 46 p. 93 C und *καὶ αὐτὸς θεός* ib. p. 84 A sind die volltönendsten Worte), obwohl sie das *σὺν τῷ πατρὶ διαιωνίζειν* (c. gent. 47 p. 93 D) wie Alexander betonen, und ihre Abhängigkeit von der origenistischen Tradition macht es wahrscheinlich, daß auch Ath. damals noch von einer besondern Hypostasis des Sohnes gesprochen habe (vgl. *καὶ αὐτὸς θεός* c. gent. 41 p. 84 A; Gen 1, 26 c. gent. 46). Nur diese Gedanken mit Polemik gegen die Geschöpflichkeit des Logos und seine Trennung vom Vater klingen in den ältesten Festbriefen wieder (vgl. z. B. ep. fest. 10), von dem Homousios finde ich auch hier nichts. Wichtiger aber als diese ältesten Festbriefe ist der Traktat über Mt 11, 27. Auch er polemisiert gegen das *χωρίζειν τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ τὸν ἀχώριστον τῇ φύσει* (c. 3 p. 213 D), betont in Bezug auf den Sohn *τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἑνότητα* (ib. B), behauptet *ἡ φύσις μία καὶ ἀδιαίρετος* (5 p. 27 B), zugleich aber redet er (6 p. 220 A)

von den drei Hypostasen: τὸ γὰρ τρίτον τὰ τίμια ζῷα ταῦτα προσφέρειν τὴν δοξολογίαν, ἅγιος ἅγιος ἅγιος λέγοντα, τὰς τρεῖς ὑποστάσεις δεικνύντα ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῷ λέγειν τὸ κύριος τὴν μίαν οὐσίαν δηλοῦσιν (nach 5 p. 217 B, 6 p. 217 D: ἄφραστος φύσις und 4 p. 216 B: οὐσία τοῦ λόγου ἡνωμένη φύσει τῷ πατρί ist statt οὐσίαν wohl φύσιν zu lesen). Auch in der expositio fidei fehlt in dem thetischen Abschnitt das ὁμοούσιος — ὅμοιος τῷ πατρί heißt es (p. 201 A; vgl. 205 C: ἴσον ἢ ὅμοιον) wie bei Alexander —; erst in den Erläuterungen wird das ὁμοούσιος erwähnt, aber mit ausdrücklicher Verwahrung gegen sabellianische Deutung: οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν, ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον p. 204 A), und nur gegen τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' ἑαυτάς wird gleichzeitig protestiert. Eine Vervollständigung und Bestätigung dieser Beobachtungen geben die orationes c. Arianos. Athanasius war, als er sie schrieb, anderthalb Jahr in Trier in der Verbannung gewesen. Vielleicht ist es schon ein Einfluß des Occidents, daß eine etwas andersartige Terminologie uns entgegentritt: unendlich häufig hört man, wie in den spätern Schriften, statt des bloßen ἴδιος υἱός oder ἴδιος λόγος θεοῦ und neben dem bloßen ἴδιος die Behauptung, der Sohn sei ein ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ πατρός (1, 9. 15. 16. 19. 22. 26. 29. 35. 36. 58; 2, 2. 32; 3, 3. 5. 15 u. ö.), ein ἴδιον γέννημα τῆς οὐσίας τοῦ πατρός (1, 9. 16. 17; 2, 2. 22; 3, 1. 5. 12 u. ö.); die ἑνότης τῆς οὐσίας erscheint als Wechselbegriff von ταὐτότης θεότητος (3, 3 fin.) neben ταὐτότης φύσεως (3, 22; vgl. 3, 4: μία ἡ φύσις), und dementsprechend findet sich 3, 65 ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως als Synonymon für das sonst übliche ἴδιον οὐσίας. Allein die frühere Terminologie klingt noch sehr stark nach. Selbst bei dem Terminus ὑπόστασις. Zwar wird natürlich negiert, daß der Sohn ἀφ' ἑαυτοῦ ὑπέστη (4, 3), aber das ὑποστάσει μὲν ἕν [ὀνόματι δὲ δύο] wird als sabellianisch verworfen (4, 25), der Logos wird als ὑφεστώς (4, 1 p. 469 A; vgl. οὐδὲ οὐχ ὑφεστώς ibid. 2 C) bezeichnet, als ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος (ib. 1 A), ja 4, 35 (p. 521 B) ist von der ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου die Rede, die ἀπὸ τοῦ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπου nicht getrennt werden dürfe. Noch offenbarer ist das Nachwirken einer ältern, schon bei Alexander nachweisbaren, von Ath. aber später aufgegebenen Terminologie bei den das Wesen des Sohnes im Verhältnis zu dem des Vaters charakterisierenden Aussagen. Dem Gebrauch des von den Gegnern als unbiblisch angefochtenen (vgl. 1, 30 p. 73 B) Terminus ὁμοούσιος weicht Ath. noch jetzt aus; er verwendet den Terminus nur einmal im Eingange (1, 9 p. 29 A) und — erklärlicherweise — bei der Auseinandersetzung mit Marcell (4, 9 p. 480 AB und 12 p. 484 A). Statt des ὁμοούσιος findet sich einmal ὁμοφυής (1, 58 p. 133 B) — dies entspricht der schon in den andern ältern Schriften nachgewiesenen Erkenntnis, daß Vater und Sohn μίαν φύσιν haben (3, 4; vgl. 3, 22) —; der häufigste Terminus aber ist noch der bei Alexander schon vorkommende und in der expositio nachgewiesene — ὅμοιος (vgl. 3, 10 p. 341 A: ὅμοιος ὡς ἡ ἐκκλησία κηρύσσει): ὅμοιος τῷ πατρί (1, 9 p. 32 A; 1, 38 p. 89 B; 1, 44 p. 101 C; 3, 11 p. 344 B), ὅμοιος τοῦ πατρός (1, 9 p. 32 A; 3, 20 p. 365 A; vgl. ὅμοιος αὐτοῦ 2, 17 p. 131 C), ὅμοιος κατ' οὐσίαν (1, 20 p. 53 A; 3, 11 p. 344 B; 3, 26 p. 377 A), ὅμοιος τῆς οὐσίας (1, 26 p. 65 C; 3, 17 p. 360 A; vgl. 2, 42 p. 237 A u. das ὁμοίας οὐσίας 1, 21 p. 56 A), ὅμοιος κατὰ πάντα (1, 21 p. 56 B; 1, 40 p. 96 A; 2, 18 p. 184 C), vgl. die Betonung der ὁμοιότης (1, 39 p. 93 B; 3, 44 p. 417 B), der ἐμφέρεια (1, 21 p. 56 A; 1, 31 p. 76 C; 2, 33 p. 217 B), der φυσικὴ ὁμοιότης (3, 36 p. 401 A) u. der ὁμοιότης κατὰ πάντα (2, 22 p. 192 D). Dies ὅμοιος oder ὅμοιος κατ' οὐσίαν bezeichnet hier im Gegensatz zu ἑτερούσιος (1, 58 p. 132 B) oder ἀνόμοιος und ἀλλοτριούσιος (1, 20 p. 53 A; 2, 43 p. 240 B) die generische Wesensgleichheit (vgl. 2, 64 p. 284 A; 3, 20 p. 365 A): ἐν γὰρ τὸ εἶδος θεότητος, ὅπερ ἐστὶ καὶ ἐν τῷ λόγῳ (3, 15 p. 353 B, vgl. 16 p. 356 B: πατρικὸν εἶδος); der Begriff der οὐσία ist vielfach dem des Wesens der Gattung genähert (vgl. 2, 19 p. 188 B: κατὰ γένος ἰδίᾳ οὐσίᾳ), aber man sieht: Ath. ist unsicher in dieser Verwendung des Terminus; daher verbindet er, um unmißverständlich zu sein φύσει καὶ οὐσίᾳ (2, 49 p. 252 A; 2, 60 p. 276 A; 2, 71 p. 297 A; 2, 82 p. 321 B; 3, 67 p. 465 A), daher vermeidet er möglichst den Terminus ὑπόστασις, der als Synonym mit οὐσία galt, dem aber die Vorstellung des konkreten Wesens noch unverlierbarer anhaftete als dem Terminus οὐσία. Die Terminologie des Ath. erscheint in contra Arianos in einem Übergangsstadium, das von Unsicherheiten nicht frei ist. Während später bei ihm eher die Dreiheit als die Einheit in der τριάς rätselhaft ist, ist es hier zweifellos die Einheit; ja Ath. scheut sich nicht, den Logos noch als δεύτερος μετὰ τὸν πατέρα zu bezeichnen

(1, 15 p. 44 C). Wo er demgegenüber die Einheit in der *τριάς* betonen will, da klingt entweder der Glaube an die Offenbarungsidentität des geschichtlichen Christus und des Vaters (Jo 14, 9) deutlich durch (1, 61 init.; 3, 6 p. 333 B) — Ath. denkt bei dem *ὅμοιος* fast stets an die Gleichheit des Abbildes mit dem Urbilde (vgl. 2, 49 p. 252 B: *ὁμοίωσις καὶ εἰκών* und namentlich 3, 5) — oder es erscheinen neben Formeln, welche, strenggenommen, nur die generische Wesenseinheit sichern (vgl. 3, 4), solche, die eine mehr numerisch verstandene Einheit auszusagen scheinen, aber auf Kosten der hypostatischen Selbstständigkeit des Logos: *ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον* (4, 1 p. 468 B); *ἀεὶ γὰρ ὄντος τοῦ πατρὸς ἀεὶ εἶναι δεῖ καὶ τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὁ λόγος αὐτοῦ καὶ ἡ σοφία* (1, 29 p. 72 C; vgl. das häufige: Gott war nie *ἄλογος* 1, 24 p. 61 B; 25 p. 64 BC u. ö.). Diese hier vorhandenen Widersprüche sind auch später bei Ath. nicht verschwunden — die beiden Aussagen, daß der Sohn ein *ἴδιον* und ein *αἰτιατόν* des Vaters ist, beschränken und erklären sich bei ihm stets gegenseitig —; aber sie sind später formell mehr zurückgetreten, weil die Ansätze zu generischer Fassung des Begriffs *οὐσία* bei Ath. nicht nur keine Weiterentwicklung sondern eine Rückbildung erfahren haben: *τὸ »θεός« οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τοῦ ὄντος σημαίνει* (de decr. 22 p. 456 B; vgl. ibid. 27: *οὐσίας ἢ ὑποστάσεως*). Die Homoiusianer (vgl. z. B. Anath. 9 und 11 von Ancyra 358 Mansi III, 285, Hahn § 92 mit Ath. c. Ar. 3, 36) und die Jungnicäner haben an den Athanasius der orationes wieder angeknüpft. Athanasius selbst aber hat seine geheime Scheu vor dem *ὁμοούσιος* überwunden, ohne die in contra Arianos bei ihm vorhandenen Ansätze zu einer Annäherung des Begriffs *οὐσία* an den des Wesens der Gattung weiter zu verfolgen, ohne die ihm in c. Arianos anscheinend unsicher gewordene Gleichsetzung von *οὐσία* und *ὑπόστασις* aufzugeben. Daher ist bei ihm das *ὁμοούσιος* später von *μονοούσιος* eigentlich nicht zu unterscheiden (Zahn S. 20): Vater und Sohn haben, ja sind die eine göttliche *οὐσία* oder *ὑπόστασις*. Im Lichte dieses Verständnisses des *ὁμοούσιος* genügte dem Ath. nun das *ὅμοιος* [*τῆς οὐσίας*] nicht mehr: *οἱ* [*ἐν Νικαίᾳ*] *ἐπίσκοποι . . . ἠναγκάσθησαν . . . γράψαι ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν, ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱόν ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσι* (de decr. 20 p. 452 B; vgl. C: *οὐ μόνον ὅμοιος, ἀλλὰ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*). — Soll man noch fragen, welche Umstände zwischen 339 (orationes c. Arianos) und ca. 348 bis 352 (de decretis) dem Ath. das *ὁμοούσιος* [*ἢ ταὐτοούσιος*, wie die Gegner mit Recht sagten] näher gerückt haben? Die Antwort liegt auf der Hand: Athanasius ist nicht umsonst von 339—346 im Occident gewesen, der Verkehr mit Marcell ist nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben. — Auch in Bezug auf die Vorstellungen von der Menschheit Christi läßt sich, glaube ich, von Entwicklung bei Ath. reden. Und hat Ath. nicht noch als Sechziger und Siebziger durch seine Stellungnahme gegenüber den Homoiusianern, durch sein damaliges Urteil über Basilius von Ancyra (de syn. 41), den er in Sardika mit anathematisiert hatte (Mansi III, 65), durch die Synode zu Alexandria (362) und durch sein Verhältnis zu den Jungnicänern gezeigt, daß er Entwicklungen kannte? Mir scheint die Bejahung dieser Frage nicht das geringste Lob zu sein, das man dem Ath. spenden kann. Er hat die Sache, der er nie etwas vergeben hat, in viel höherem Maße, als viele neben ihm und nach ihm, von den Formeln, die man gebrauchte, zu unterscheiden gewußt. Er ist früh fertig gewesen in gewisser Hinsicht — schon contra gentes und de incarn. finden sich Grundgedanken, ja die Grundgedanken seiner spätern Christologie —; aber er hat bis in das höchste Alter hinein seine Formeln nicht für absolut vollkommen gehalten; er hat stets die gleiche Sache, *τὴν Χριστοῦ θεότητα* (de incarn. 56 p. 196 A), aber nicht hartnäckig die einmal von ihm geprägten Termini verfochten. Größer freilich als die Wandlungen, die er als Theologe erfahren hat, sind die Wandlungen, von denen er in seinem äußern Schicksal betroffen wurde. Aber auch hier ist er groß in dem größern Wechsel. Athanasius ist in einem langen Leben durch gute Gerüchte und durch böse Gerüchte hindurchgegangen wie wenige, aber noch jetzt nach anderthalb Jahrtausenden darf man zuversichtlich behaupten: er wird als einer der ehrwürdigsten Kirchenväter gelten alle Zeit. — Auch die jüngst von O. Seeck (ZKG XVII, 41 ff.) gegen Ath. erhobene Anklage auf eine Fälschungen im Interesse der Partei inszenierende Unwahrhaftigkeit (vgl. den A. Arianismus S. 21, 27 und 23, 25) wird — so darf ich bei der Korrektur hinzufügen — bei der Nachwelt schwerlich mehr Glauben finden als andere jetzt verklungene „böse Gerüchte". Gewiß, die Wahrheitsliebe ist in der Kirche des vierten Jahrhunderts und

noch Jahrhunderte nachher leider keine der „üblichen“ Tugenden gewesen (Seeck S. 33); aber Ath. hatte mehr von ihr, als sein Lobredner Gregor von Nazianz, der sie in dem Tugendregister des Ath. nicht nennt, — zu würdigen vermochte. **Loofs.**

Athanasius Parius, gest. 1813. — Eine im ganzen zuverlässige Biographie des A. von seinem Schüler A. Z. Mamukas, der aber als solcher einen etwas hagiographischen Griffel führt und daher die scharfen Umrisse des Lebensbildes seines Lehrers verdunkelt, bei Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868. Kürzere Notizen bei Zabiras, *Νέα Ἑλλάς*, Athen 1872, und Papadopulos Bretos, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία* Athen 1854, Bd I. Über seine Bedeutung für die Kirche spricht Samuel von Andros in dem unten genannten *Ἀλεξίκακον φάρμακον*. Von seinen theologischen Kämpfen handeln meine „Haupturkunden der Athosklöster“, Leipzig 1894, S. 76 ff., S. 236 ff. und mein Artikel in der ZKG 1890, S. 560 ff. Die Werke des A. sind am vollständigsten genannt bei Sathas, doch auch nicht ganz genau.

Athanasios wurde geboren um 1725 auf Paros. Er erhielt seinen Jugendunterricht bei dem tüchtigen Lehrer Hierotheos Dendrinos in Smyrna und studierte dann auf der Athosakademie (ZKG a. a. O. S. 554 ff.) unter der Leitung des Eugenios Bulgaris. Auf eine weitere Ausbildung im Abendlande verzichtete er, obwohl ihm dazu Gelegenheit gegeben war. Er nahm vielmehr einen Ruf zum Lehrer und Prediger in Thessalonich an und war weiterhin Lehrer auf Kerkyra und Leiter der Athosakademie. Seine bedeutendste Wirksamkeit fällt in die Jahre 1792—1812, wo er Direktor einer höheren Schule auf Chios war, nachdem er auch die ihm angebotene bischöfliche Würde ausgeschlagen. Nach einem kurzen Leben in Ruhe starb er am 24. Juni 1813. *Πᾶσα δὲ ἡ περιουσία ἣν κατέλιπε τελευτήσας, συνίστατο εἰς μίαν καὶ μόνην εὐτελῆ ἐνδυμασίαν, εἰς τὸν λύχνον καὶ εἰς τὸ μελανοδοχεῖον τοῦ* (Mamukas).

A. gehört zu den bedeutendsten und fruchtbarsten theologischen Schriftstellern der griechischen Kirche im vorigen Jahrhundert, auch in der Philosophie den Verhältnissen nach tüchtig. Obwohl ein Schüler des Bulgaris, war er doch ein größerer Feind des Abendlandes als dieser. Er bekämpfte nicht nur mit aller Energie die römische Kirche, deren Scholastik und die Protestanten, sondern auch die abendländische Aufklärung, als deren schlimmster Vertreter ihm Voltaire galt, und zwar in ihrem Gegensatz gegen das positive Christentum und gegen die Monarchie. So begreift es sich auch, daß er den Freiheitsideen im eigenen Volke feindlich gesinnt war. Doch war sein historisches Urteil so weit von Bulgaris beeinflußt, daß er in der Theologie auch die neueren Lehrer seiner Kirche, sogar den Koressios als *πατέρες* gelten ließ, wie er denn auch der Bibelkritik scheinbar Zugeständnisse machte. Die abendländische Wissenschaft aber benutzte er, wenn es galt, seine Gegner zu bekämpfen. Das Polemische in seiner Natur brachte ihn zeitweise sogar in Gegensatz gegen seine eigene Kirche. Durch seine Verbindung mit dem Athos verwickelte er sich mit in den Kollywastreit. In dieser Sache schrieb er seine unten genannte *ἔκθεσις* 1774 und wurde 1776 sogar gebannt (nicht 1781, wie Mamukas will). Der Bann wurde jedoch 1781 wieder aufgehoben.

Seine theologischen Werke, auf die wir uns allein beschränken, sind nur zur Hälfte herausgegeben und diese, die von großer Seltenheit sind, stehen mir auch nicht alle, aber die hauptsächlichsten zu Gebote. Sie zerfallen in systematische, hagiographische, liturgische und homiletische.

Unter den ersteren nimmt, als das Hauptwerk des A. überhaupt, den ersten Platz ein die *Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων*, herausgegeben bei Breitkopf und Härtel in Leipzig 1806, 8°, mit seinen Anhängen 530 Seiten stark, in etwa 700 Exemplaren gedruckt (eins in meinem Besitz). Es ist indessen kein ganz selbstständiges Werk, sondern stellt sich als eine kirchliche und populäre Bearbeitung des *Θεολογικόν* des Eugenios Bulgaris dar, die er zunächst für die Zwecke seiner Schule in Chios unternahm (Einl. S. V ff.). Ganz besonders zeigt sich die Abhängigkeit in den Prolegomenen, weniger in den drei großen althergebrachten Teilen *θεολογία, δημιουργία, οἰκονομία,* wo er zuweilen sogar gegen seinen Lehrer polemisiert (z. B. S. 107. 274). Selbstständig ist der Anhang über die Mysterien, der bei Eugenios fehlt. Der zweite Anhang ist zwar nicht dem Eugenios, aber dem Gregorios Palamas entnommen. Er enthält eine Auslegung der Gebote, doch findet sich auch hier manches Eigene. Immerhin ist die *Ἐπιτομή* des A. eine der wenigen griechischen Dogmatiken der neueren Zeit und als solche wert, auch in der Konfessionskunde berücksichtigt zu werden, da sie mehr als das Theologikon des Bulgaris auf kirchlichem Boden steht. Ich kann hier nur das Charakteristische nennen. In den Prolegomenen findet sich der Unterschied

zwischen der *ὑπερφυσική* und *φυσικὴ θεολογία*. Jene schöpft aus der Offenbarung, die wissenschaftlich den drei (*ἐσωτερικοί*) *τόποι*, d. h. *ἀρχαὶ ἀποδεικτικαὶ ἐκκλησιαστικαί* zu entnehmen ist, nämlich der hl. Schrift, der *ἄγραφος παράδοσις* und der Kirche, die durch die Synoden repräsentiert ist. Die Schrift unterscheidet sich von der Tradition durch das Maß der Inspiration. Jene ist durch *ἔμπνευσις* entstanden, die sich auf *ἰῶτα* und *κέραιον* bezieht, obwohl die geschichtlichen Schriften, namentlich des AT.s, nicht allein durch jene, sondern auch *ἱστορικῷ τρόπῳ* geschrieben sind. Die Tradition beruht nur auf der *ἐπιστασία* des Geistes. Die *θεολογία* bringt in ihren beiden Teilen, vom Wesen Gottes und der Trinität, nichts Neues. Gegen die Prädestination der Reformierten wendet sich die Polemik scharf vom *αὐτεξούσιον* aus. Die *δημιουργία* verfährt nach dem Schema der Schöpfung der *ἀόρατα* und *ὁρατά*. Als strenger Creatianer erklärt A. die Fortpflanzung der Sünde *διὰ τοῦ ἐνηδόνου σπέρματος*, wodurch die reine Seele in die Sünde hineingezogen wird. Die *οἰκονομία* beschäftigt sich fast nur mit der Person Christi und kämpft mit Gewalt gegen die Ketzereien grauer Zeiten; das Werk Christi kommt unter den Titeln: Christus als *ἱερεύς*, *βασιλεύς*, *νομοθέτης* und *κριτής* doch nur zu kümmerlicher Darstellung. Die alte Theorie der Vergottung des Menschen durch Christus ist gefallen, eine Satisfaktionslehre ist vermieden. So schwankt die Versöhnungslehre, in dem sie sich haltlos an biblische Ausdrücke klammert. Die Sakramentslehre freut sich an energischer Polemik, lehrt in der *εὐχαριστία* die Transsubstantiation deutlich, lehnt bei der *ἱερωσύνη* die Succession Christi durch die Apostel ab, verwirft beim *τίμιος γάμος* prinzipiell die zweite Ehe und lehrt bei der *μετάνοια* die drei Teile der *γνωσι-μάχησις, ἐξαγόρευσις* und das *μετὰ πίστεως αἰτῆσαι τὴν ἄφεσιν*. In der Ethik will A. aus dem AT. von Christus das aufgenommen sein wissen, was nicht zeitgeschichtlich, sondern der Natur des Menschen zu Grunde liegt, so den Dekalog. Neben diesem stehen für die Christen die *ἄγραφα ἔθη* der Kirche. Zu den dogmatischen Schriften des A. gehört auch die *Ἔκθεσις ἤγουν ὁμολογία τῆς ἀληθοῦς καὶ ὀρθοδόξου πίστεως*, die das Datum des 7. Aprils 1774 trägt. Ich besitze von derselben eine Abschrift aus dem Cod. man. 604 des Klosters Iwiron auf dem Athos. Für den Inhalt derselben verweise ich auf meine Athosurkunden S. 78 ff. und bemerke nur, daß A. die hier vertretenen Ansichten auch in der *Ἐπιτομή* berührt S. 392, 399 und 515 f. Von den Werken, in denen A. die Aufklärung bekämpft, liegen mir zwei Werke vor, von denen ich zuerst die anonym erschienene, aber nach des Mamukas äußern und manchem inneren Zeugnis von A. stammende *Χριστιανικὴ Ἀπολογία*, gedruckt beim Patriarchat in Konstantinopel 1797 (in meinem Besitz) nenne. A. bekämpft in dieser namentlich zuerst den revolutionären Begriff der *ἐλευθερία* und will seinerseits die Freiheit darin erblicken, daß mit Gottes Hilfe der Leib der Seele gehorche. Sodann bestreitet er den parallelen Begriff der *ἰσότης*, deren Wahrheit er nur in einer echten christlichen Gemeinschaft für möglich hält. Weiterhin führt er den Abfall der modernen Zeit vom Christentum und von der Monarchie auf den Hochmut zurück, der auch den Teufel zum Abfall verführte. Endlich giebt er den Beweis für die Gottheit Christi und damit für die Wahrheit des Christentums. Zweifelsohne liegt in dieser Schrift auch eine Absage an die griechischen Freiheitsbestrebungen. Und wenn dieselbe auch unter der ausdrücklichen Billigung des nachher für die Freiheit gestorbenen Patriarchen Gregorios ausging, so war dieser damals jedenfalls noch nicht ohne Schwanken (vgl. Mendelssohn, Geschichte Griechenlands I, S. 213). Unsere Annahme wird dadurch bestätigt, daß A., wahrscheinlich bald darauf, eine Streitschrift für die ausdrücklich türkenfreundliche kleine Flugschrift „*Διδασκαλία πατρική*" Konstantinopel 1798 (in meinem Besitz) herausgab, die von Adamantios Koraïs angegriffen war (vgl. Sathas a. a. O. S. 641 und 586). Doch ist dabei zu bemerken, daß A. dem Islam keineswegs freundlich gesinnt war, sein Haß gegen die Aufklärung ist vielmehr der alte Haß der Griechen gegen die Lateiner, der diesen stets die Türkenherrschaft vorgezogen hat. Ebenfalls polemische Tendenz hat die bei Breitkopf und Härtel 1818 erschienene Schrift des A. *Ἀλεξίκακον φάρμακον ἤτοι πνευματικὸν ἐγχειρίδιον* (Universitätsbibliothek in Leipzig). A. bekämpft in diesem Werk den *Βολταιρισμός*, wie er sich damals in der Bibelkritik zeigte. Voltaires Philosophie de l'histoire hat er dabei vor Augen. In seinen Beweisgründen schließt er sich aber wesentlich dem Clement an, dessen Kenntnis ihm durch eine Übersetzung des Nikephorus Theotokis vermittelt war.

Unter den hagiographischen Arbeiten sind zu nennen die Lebensbeschreibungen von Clemens von Bulgarien, Gregorios Palamas, des Markos Eugenikos, und seines Freundes, des Bischofs Makarios von Chios, von denen ich nur die letztere besitze.

Eine Reihe von Wundergeschichten und Martyrien aus der neueren Zeit von A. sind enthalten im *Νέον Λειμωνάριον*, Venedig 1819, Athen 1873 (letztere Ausgabe in meinem Besitz). Hier sind auch die liturgischen Schriften des A., Akoluthien und Hymnen. Interessant ist eine Abhandlung am Anfang des Buches, mit dem Beweis, daß die, welche wegen ihres Abfalls vom Islam als Christen gerichtet werden, so gut Märtyrer sind, wie die der alten Zeit.

Endlich ist A. auch als Prediger thätig gewesen, namentlich in Thessalonich. Doch ist nur gedruckt der *λόγος εἰς τὴν ἑορτὴν τοῦ θείου Γρηγορίου Παλαμᾶ ἐν Θεσσαλονίκῃ*, und zwar als Anhang zu den *λόγοι* des Makarios Chrysokephalos (*ἐν Κοσμοπόλει* o. J. wahrscheinlich Wien 1797). Die Rede knüpft an die Verachtung des Heiligen seitens der Lateiner eine grimmige Polemik gegen diese. Die Romäer sollen ihrem Glauben treu sein, denselben nicht verlästern lassen, sondern ihrerseits auch die Römischen in den Bann thun, denn sie seien Ketzer. Die Rede ist eine brillante Verbindung von Volkstümlichkeit und fanatisierender Rhetorik, getragen von der heiligen Überzeugung der Wahrheit und dem Schmerz über die Schlaffheit des lebenden Geschlechts. **Ph. Meyer.**

Atheismus s. Gottlosigkeit.

Athenagoras. Die Schrift *περὶ ἀναστάσεως* erschien zuerst lateinisch: Venedig 1498 (Georgius Valla); dann griechisch: Löwen 1541 (Petrus Nannius). Die Apologie (zusammen mit dem Traktat) zuerst in offic. H. Stephani 1557 (Konrad Geßner). Die wichtigsten Ausgaben sind die von Dechair, Oxford 1706; Prudentius Maranus, Paris 1742; Otto im Corp. Apol. T. VII, Jena 1857; P. XXX—XLVIII hat Otto sämtliche Ausgaben und Übersetzungen verzeichnet, dort auch und p. LXII sq. die ältere Litteratur; Schwartz, Leipzig 1891. Dazu Märkel, De Athenagorae libr. apolog., qui *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* inscribitur, Prgr. Königsberg i. d. N. 1857; Hefele, Beitr. z. Kirchengesch. 1864, Bd 1, S. 60—86; Titus Voigtländer im „Beweis des Glaubens“ 1872 (Jan. u. ff.); Nolte in Scheiners Ztschr. 1860, S. 405—21; Förster, Über d. Glaubwürdigkeit der von A. überlieferten kunstgesch. Notizen in d. Gymn.-Programm ü. d. ältesten Herabilder, Breslau 1868; Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. bis Eusebius I (1893) S. 256 ff.

Der Mann, dem die beiden Werke zugeschrieben werden, ist der kirchlichen Tradition fast völlig unbekannt. Euseb., Hieron. und ihre Nachfolger schweigen. Ein Citat bei Methodius (überliefert 1. in der altbulgarischen Übersetzung [Bonwetsch, Methodius I, S. 293]; 2. bei Epiph. haer. 64, c. 20. 21; 3. bei Photius Bibl. Cod. 234; vgl. Athenag. Suppl. c. 24, p. 27 B) ist das einzige ganz sichere Zeugnis für die Existenz der Apologie am Ende des 3. Jahrh. und für den Namen ihres Verfassers; denn die Angaben, welche ein unbekannter Schreiber (erhalten im Cod. Barocc. 142, fol. 216) aus des Philippus Sidetes „Christlicher Geschichte“ Buch 44 (l. 24) (Anf. des 5. Jahrh., vgl. Socrat. h. e. VII, 27; Photius, Bibl. Cod. 35) geschöpft haben will (vergl. Dodwell, Dissert. in Irenaeum [1689]. Append. p. 488 sq.), Athenagoras, von Geburt Athener, Christ im Philosophenmantel, sei erster Vorsteher der alex. Katechetenschule gewesen, habe z. Z. des Hadrian und Antoninus gelebt, an diese Kaiser eine Apologie gerichtet, während er ursprünglich, wie nachmals Celsus, beabsichtigt habe, das Christentum aus den heil. Schriften selbst zu widerlegen, sein Schüler sei Clemens Alex., dessen Schüler Pantänus gewesen, sind, soweit sie sich kontrollieren lassen, handgreiflich unrichtig, wenn sie auch nicht als ganz wertlos bezeichnet werden dürfen. Das Schweigen des Eusebius ist um so auffallender, als er sonst die apologet. Litteratur des 2. Jahrh. mit großer Pünktlichkeit verzeichnet hat. Es hat deshalb schon frühe nicht an solchen gefehlt, welche die Existenz eines Apologeten Athenagoras in Zweifel gezogen und die unter seinem Namen gehende Apologie dem Justin zugeschrieben haben (vgl. Baronius T. II ad ann. 179, c. 39). Letzteres ist nicht möglich, ersteres bei dem fast vollkommenen Schweigen der Tradition eine mehr oder weniger gleichgiltige Frage, sobald nur ausgemacht ist, daß die Apologie wirklich in das 2. Jahrhundert gehört und nicht etwa nur nach älteren Vorlagen in späterer Zeit gearbeitet ist (die in den TU I, 1. 2 S. 178 ff. vorgetragene Hypothese, Eusebius habe die Supplicatio als zweite Apologie des Justin angesehen, ist mir minder wahrscheinlich geworden, doch halte ich daran fest, daß die Adresse der Supplicatio uns ein ungelöstes Rätsel bietet, daß die Stellung des Traktats unter den Werken Justins im Cod. Paris. 450 zu denken giebt, und daß die 2. Apologie des Justin bei Euseb auch ein Rätsel ist, zu dessen Lösung man vielleicht doch auf die Suppl. verweisen darf). Außer dem Mangel einer Tradi-

tion fällt hier auch die starke Abhängigkeit von Justins Apologie (über das übrigens fragliche Verhältnis zu Minucius Felix vgl. Ebert i. d. ASG 1868, Bd V, S. 321 f. u. Lösche i. d. JprTh 1882 S. 168 ff.) und ein gewisser Schematismus in Anlage und Ausführung ins Gewicht. Allein die Abfassung der Schrift im 2. Jahrh. läßt sich trotz dieser Bedenken halten und somit vielleicht auch das *'Αθηναῖος* als die einzige Angabe über ihren Verf. Die Apologie ist an die Kaiser M. Aurel u. Luc. Aur. Commodus gerichtet. Aus der Adresse und einigen Stellen der Schrift selbst läßt sich vielleicht schließen, wie zuerst Mosheim (Bibl. Brem. Cl. II, f. I [1718], p. 853 sq.) gezeigt hat, daß sie zwischen Ende 176 u. Anf. 178 abgefaßt ist; dagegen spricht allerdings, daß die Kaiser in der Widmung *'Αρμενιακοί* heißen, welchen Titel doch M. Aurel seit 169 nicht mehr führte (auf Inschriften kommt es allerdings auch noch später vor). Es ist daher vielleicht *Γερμανικοῖς* mit Mommsen (Theol. Jahrbb. 1855, S. 250) hier zu lesen (anders Otto, ZhTh 1856, S. 637 f., Athenag. Opp. 1857, p. LXII sq.).

Alle Handschriften der Supplicatio und des Traktats de resurr. mort. gehen auf den im J. 914 geschriebenen Arethascodex (Paris. 451) zurück. Die Schriften stehen hier zwischen Euseb. Praepar. I—V und adv. Hieroclem. (s. TU z. altchristlichen Litteratur-Gesch. I, 1. 2. 3 und die Ausgabe von Schwartz a. a. O. IV, 2). Die Überlieferung der Supplicatio ist schlecht, die des Traktats gut. Die Scholien zu diesem sind a. a. O. I, 3 S. 186 ff. abgedruckt. Die Bezeichnung als „Athener" stammt vom Korrektor des Cod. 451.

An Originalität steht die Schrift des Athenagoras den Apologien des Justin und Tatian, ja auch der des Theophilus sehr nach. Seine Beweisführungen für die Wahrheit der christlichen Philosophie sind zwar in klarerer Form und reinerer Sprache vorgetragen, als man sie bei Justin und Tatian findet, aber die Gedanken entbehren jedes individuellen Gepräges, auch ist der Umkreis der in der Schrift erörterten Fragen ein sehr dürftiger. Athenagoras ist unter den älteren Apologeten der ausgeprägteste Platoniker und vielleicht auch der schulmäßig gebildetste Philosoph. In seiner Beurteilung des Sokrates, Plato und der idealistischen Philosophen überhaupt nimmt er dieselbe Stellung ein wie Justin — gegen Tatian. Beide aber übertreffen ihn an Freimut, Schwung und edler Begeisterung. Mit seiner Belesenheit in Dichtern, Geschichtsschreibern und Philosophen prunkt Athenagoras wie jene, aber ohne die naive Selbsttäuschung eines Tatian. Christliche Schriften citiert er nicht außer Herrenworte. Auch vom AT. macht er nur spärlichen Gebrauch. Nach einer Einleitung (c. 1—3) erörtert er zuerst den gegen die Christen erhobenen Vorwurf des Atheismus (c. 4—31) und weist sodann (c. 32—36) die Anklagen auf ödipodeische Laster und thyesteische Mahlzeiten ab. Eine Christologie entwickelt er dabei gar nicht — Christus wird überhaupt nicht genannt —, wohl aber redet er, wie zu erwarten, sehr eingehend und ausführlich vom *λόγος* und vom *πνεῦμα θεοῦ* (c. 10), wobei er Formeln aufstellt, die etwa die Mitte halten zwischen denen des Justin und Irenäus. Auffallend ist, daß der Altersbeweis für das Christentum von Athenagoras nicht geführt wird; derselbe ist aber angedeutet in den häufigen Berufungen auf die Propheten. C. 32 wird ein apokryphes Herrenwort mitgeteilt. Die Ausführungen (c. 32 u. 33) über die zweite Ehe (*ὁ δεύτερος γάμος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία*) und die absolute Unauflöslichkeit der Ehe sind dem Apologeten vielfach verdacht worden und haben ihn sogar — jedoch ohne Grund — in den Geruch des Montanismus gebracht.

In dem von Athenagoras selbst (Suppl. 36 [37]) bezeugten Traktat *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, der schulmäßig-streng gegliedert ist (vgl. Otto a. a. O. p. LXI), wird aus der Weisheit, der Macht und der Gerechtigkeit Gottes, sowie aus der Bestimmung des Menschen erwiesen, daß dieser zur Auferstehung gelangen müsse. Spezifisch-christliche Erwägungen fehlen dabei ganz (es sei denn die Ausführung über die Auferstehung des Fleisches), wie das bei einem christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts bei Behandlung dieser und ähnlicher Fragen die Regel ist. Auch sonst bietet der Traktat nichts, was den Historiker interessieren könnte; trotzdem wird er noch vielfach hoch gepriesen (vgl. Möhler, Patrol. S. 272).

Der letzte Satz des 3. Kap. der Supplicatio ist vielleicht vom Interpolator des Edikts des Pius ad commune Asiae benutzt. Den Athenagoras hat man mit Athenogenes, dem Märtyrer und Dichter eines Hymnus — nur Basilius nennt ihn — identifizieren wollen (s. Baronius im Martyrol. 16. Juli und Tillemont, Mém. II p. 673). Über die Möglichkeit, den Athenagoras, dem ein gewisser obskurer Philosoph Boethus ein Werk gewidmet hat, mit unserem zu identifizieren, s. Zahn, Forschungen III, S. 60.

Die Schrift „Du vray et parfait Amour, éscrit en Grec par Athénagoras Philosophe Athénien; contenant les Amours honêstes de Théogenes etc. traduit du Grec d'Athénag. par M. Fumée Seign. de Génillé, Paris 1599, 12°" gilt jetzt allgemein für das Machwerk eines nicht ganz ungeschickten Franzosen (vgl. Otto a. a. O. p. VI sq. **Adolf Harnack.**

Athosberg. Die beste Litteraturübersicht für die Zeit von 1422—1867 giebt Langlois, Le mont Athos et ses monastères, Paris 1867. Auf dies Verzeichnis muß hier der Raumersparnis halber für die genauere Orientierung verwiesen werden. Aus früherer Zeit ist zu nennen Nikephoros Gregoras, Hist. Byz. Lib. XIV und Joh. Kantukuzenos, Histor. libr. IV an vielen Stellen. Aus dem bei Langlois Genannten hebe ich besonders hervor: *Ἰωάννης ὁ Κομνηνός, Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου Ὄρους*, Ven. 1701, 1745 und öfter, auch bei Montfaucon in seiner Paläographie, Paris 1708 S. 441 ff.; Fallmerayer, Fragmente aus dem Orient 1845; Joseph Müller, Historische Denkmäler in den Klöstern des Athos in der „Slavischen Bibliothek", Wien 1851; Gaß, Zur Geschichte der Athosklöster, Gießen 1865. Aus der späteren Litteratur sind zu nennen *Μ. Ι. Γεδεών, ὁ Ἄθως*, Konstantinopel 1885; Riley, Athos or the mountain of the monks, London 1887; E. Miller, Le mont Athos, Paris 1889; Porphyrius Uspensky, Geschichte des Athos und seiner Klöster, 3 Bände, Kiew und Moskau, 1845—1892 (Russisch), mir unbekannt; Ph. Meyer, Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster; ZKG 1890; derselbe, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894 (im folgenden citiert mit „Meyer", dagegen der ebengenannten Artikel „ZKG"). Eine große Menge von Speziallitteratur, namentlich aus der griechischen Kirche bei Gedeon und Meyer. Besonders ist dann noch zu nennen die Vita des hl. Athanasius in Übersetzung in der *Καλοκαιρινή*, Vened. 1657 (Göttinger Bibliothek) und im Urtext herausgegeben von Pomjalowskij, Petersburg 1895. Von der Kunst auf dem Athos handelt namentlich H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern, Leipzig 1891. Verzeichnisse der Chrysobullen und sonstigen Urkunden bieten Müller und Langlois a. a. O. Die wichtigsten Urkunden sind herausgegeben namentlich von Meyer a. a. O., eine größere Anzahl auch bei Gedeon und Müller und in den bei Meyer und Gedeon citierten Werken und Zeitschriften. Die Urkunden des Klosters Russikon sind edirt in: Vita praesertim Graeco, Rossici in monte Athos monasterii, Kiew 1873 mit russischen Uebersetzungen und Anmerkungen. Einen Katalog der Handschriften der Athosklöster giebt heraus Lambros, Catalogue of the Greek manuscripts on mount Athos, Cambridge 1895; bis jetzt ein Band erschienen. Dessen Reisebericht ist übersetzt von Rickenbach, Würzburg, Wien 1881, und Bolz, Bonn 1881. Endlich ist zu nennen für die noch schwebende Frage über das Recht der rumänischen Regierung an den in ihrem Bereich belegenen Athosbesitzungen: Réponse des Saints Lieux d'Orient ou Mémoire du Gouvernement des Principautés-Unies sur les Monastères Grecs, Octobre 1863, Paris Dubuisson, dasselbe griechisch, Konstantinopel 1863; ferner G. A. Mano, Des Intérêts Religieux de L'Orient au sujet des biens conventuels dans Les Princ.-U. Paris, chez Amyot 1864; mit Urkunden. Die neuere Entwicklung meistens in mehreren Jahrgängen der *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*. Das neueste Werk ist: *Ἡ ἐνεστῶσα κατάστασις ἐν τῷ ἁγ. Ὄρ. ὑπὸ Καρολίδου*, Athen 1896.

Die Geschichte des Athosmönchtums teilt sich am besten in drei Perioden. Die erste reicht bis zur Gründung des ersten großen Klosters daselbst, im Jahre 963. Es ist die Eremitenperiode. Die zweite bis Ausgang des Mittelalters ist die Zeit der Klostergründungen und der Herrschaft des Gemeinsamen Lebens. Die dritte beginnt mit dem Auftreten des idiorrhythmischen Systems, das die Klöster und die Verfassung des Ganzen umbildet, zur Neugründung der Sliten führt und die Grundlage des modernen Lebens auf dem Athos darstellt. In jeder Periode ist die äußere Geschichte zu betrachten, das religiös-sittliche Leben und andeutungsweise der jeweilige Kulturzustand.

Erste Periode: Um die Heiligkeit des Orts zu erhöhen, ist die Phantasie der Mönche geschäftig gewesen, die Christianisierung des Athos und die Gründung des Mönchtums daselbst bis in die ältesten Zeiten hinaufzurücken. Die auf dem Athos weitverbreitete *Ἀνάμνησις μερική* (Gedeon 297 ff.), deren älteste Handschrift, so viel ich sehe (Dochiariu Nr. 194), nicht über das 16. Jahrh. zurückgeht, erzählt, daß die Theotokos von Christus selbst den Athos als ihren *κλῆρος* erhalten, als die Apostel nach der Auferstehung des Herrn ihre Wirkungsgebiete sich erlosten. Maria hat danach selbst den Athos, wo namentlich Apollo verehrt wurde, christianisiert. Die ersten Klöster hat Konstantin der Große, und zwar Iwiron, Protaton und Watopädi, erbaut und mit Mönchen besiedelt. Die durch Kaiser Julian zerstörten hat dann Theodosius der Große noch schöner wiederhergestellt. Jedes Kloster hat dazu noch seine Lokalsage.

In der Kirchengeschichte tritt das hagioritische Mönchthum zuerst in der Bemerkung des Joseph Genesios (ed. Bonn 1834 S. 82) auf, daß auch von dort wie vom Olymp und dem Ida Mönche zu der in den Bilderstreitigkeiten wichtigen Synode von 842 gekommen seien. Es ist wohl sicher, daß damals der Athos schon mit Mönchen besiedelt war, denn schon Kaiser Basilios (867—886) erließ ein Sigill zu Gunsten der Athoniten, in dem er verbot, daß einer der Nachbarn die τὸν ἐρημικὸν βίον ἑλομένους dort stören solle (Gedeon 79). Diese Urkunde wurde von dem Sohne des Basilios, dem Kaiser Leon Sophos (886—911), gegen die Mönche des Koloboskloсters in der Nähe, das seine Ansprüche auf eine gefälschte Urkunde stützte, bestätigt (Gedeon 81 ff.), und später noch einmal von dem Kaiser Romanos Lekapenos (920—944). Die Urkunde ist ebenfalls bei Gedeon abgedruckt. Über die damalige Verfassung des Mönchtums können wir nur aus Andeutungen Schlüsse machen, denn das Typikon von 972 (bei Meyer 141 ff.) setzt bereits das Bestehen von Klöstern voraus. Jedenfalls hatten die Hagioriten schon damals einen Protos, der vom Kaiser bestimmt wurde, der Vertreter nach außen war und rechtlich oder wenigstens moralisch als Hegumenos aller Mönche galt. Denn höchst wahrscheinlich bildeten die Mönche eine Laura alter Weise, deren Mittelpunkt in Karyes lag, wo auch als gemeinsames Heiligtum die Kirche des Protaton sich befand. Auch das religiös-sittliche Leben dürfen wir uns nach der Weise der Lauren denken, die im 6. Jahrhundert in Palästina unter dem heiligen Sabas blühten. Daß die Kunst und die Kultur in dieser Periode auf dem Athos noch nicht besondere Pflege fanden, ist leicht erklärlich, doch trieb man damals bereits Kalligraphie und Malerei. Die altertümliche Kirche von Protaton aber ist das einzige Denkmal der Baukunst aus der Zeit.

Die zweite Periode des hagioritischen Mönchtums wird eingeleitet durch den Bau des ersten Klosters daselbst, der berühmten Laura des hl. Athanasios im Jahre 963. Denn sie ist das erste Kloster daselbst, nicht Xeropotam, wie noch Gaß (S. 7) annimmt. Die Goldbulle nämlich des Romanos Lekapenos von 924 (zuletzt bei Müller S. 201 ff. abgedruckt), die das Bestehen von Xeropotam als eines großen Klosters zu der Zeit voraussetzt, ist gefälscht, um das Alter der in Xeropotam bewahrten Kreuzespartikel zu erhöhen (Gedeon 333; Meyer 30). Der Gründer der großen Laura war der hl. Athanasios, eine der bedeutendsten Erscheinungen des griechischen Mönchtums. Er hieß mit seinem weltlichen Namen Abraham und stammte aus Trapezunt von vornehmen und reichen Eltern. Früh verwaist, wurde er in Konstantinopel erzogen und wohl gebildet. Zum Mönchtum kam er durch den Einfluß des Michael Maleïnos, den berühmten Hegumenos von Xerolimni auf dem Kyminasberge. Maleïnos aber war der Onkel des späteren Kaisers Nikephoros Phokas, und durch die Verbindung mit jenem lernte Athanasios, der auf dem Kyminasberge eingetreten war, auch seinen späteren intimen Freund und Gönner, den Phokas kennen und wurde sogar der Beichtvater desselben. Nachdem die beiden Männer namentlich auf dem Feldzuge des Phokas gegen die Araber auf Kreta 960—961 sich nahe getreten, bewog dieser seinen Freund Athanasios, auf dem Athos die Laura zu gründen. So wurde das erste und berühmteste Athoskloster gestiftet. Und nun nahmen die Klostergründungen raschen Fortgang. Kaiser und Patriarchen von Konstantinopel, iberitische und trapezuntische Fürsten, reiche Private aller Nationen wetteiferten in dem heiligen Werke. In das 10. Jahrh. fällt von den noch jetzt bestehenden Klöstern die Gründung von Iwiron, Watopädi und Philotheu. Im 11. Jahrhundert entstanden Xeropotam, Esphigmenu, Dochiariu, Ajiu Pawlu, Karakallu, Xenophontos. Das 12. Jahrhundert brachte die beiden mächtigen Slavenklöster Russiko und Chiliandari hervor. Aus dem unruhvollen 13. Jahrhundert ist nur Sographu übergeblieben, aus dem 14. Jahrh. dagegen stammen Pantokratoros, Simopetra, Dionysiu und Gregoriu. Das jüngste Kloster ist Stawronikita, gegründet 1542. Doch ist mit diesem nicht die Zahl der Klöster genannt, die überhaupt auf dem Athos bestanden haben. Bereits im 11. Jahrhundert gab es gewiß 50 kleinere und größere Klöster (Meyer 37), darunter sicher ein lateinisches Kloster, das der Amalfiner (Meyer 91). Die Verfassung der einzelnen Klöster geht auf die der Laura zurück, die von Athanasius in seinen drei Schriften, dem Kanonikon, der Diatheke und der sogenannten Hypotyposis festgelegt sind. Übrigens gehen die Grundzüge der Verfassung wieder auf die des Klosters Studion zurück (Meyer 15). Aufgenommen wurde im allgemeinen jeder unbescholtene Mann, der das Heil suchte, Kindern, Bartlosen und Leuten königlicher Abkunft war der Eintritt versagt. Der Abscheu vor allem Weiblichen aber ging so weit, daß auch verboten war, weibliche Tiere zu halten. Wer nun nach seinem Eintritt die

Probezeit von 3 Jahren bestanden, nachdem er zuvor sein Vermögen den Armen gegeben, wurde durch die Schur in den *ἱερὸς σύλλογος* der Brüder, den eigentlchen Bestand des Klosters aufgenommen. Aus diesem hoben sich die *ἔκκριτοι* oder *τὸ πρῶτα φέροντες ἀδελφοί* ab, der *οἰκονόμος*, der *ἐκκλησιάρχης* und die Priester, die einen moralisch beratenden Einfluß auf den Hegumenos übten, der rechtlich absolut herrschte. Die Bestimmung desselben geschah entweder durch Auswahl seitens des vorhergehenden Hegumenos oder durch Wahl seitens der *ἔκκριτοι ἀδελφοί*, die sich auf 15 aus der Brüderschaft ergänzten. Einen moralischen Aufsichtsrat bildeten die beiden Ephoren, meistens eine hochgestellte weltliche Person und ein dem Kloster nicht angehöriger bedeutender Mönch. Über die übrigen Klosterbeamten vgl ZKG. S. 571 ff. Das Leben der Brüder war durchaus gemeinsam (*κοινόβιον*), nur besonders Erprobte durften außerhalb des Klosters als Hesychasten oder Kellioten leben, aber durchaus abhängig vom Kloster. In dieser Maßregel, die auf Justinian zurückgeht (Meyer 11 ff.), lag das Neue, das die alten selbständigen Kellioten verdrängte, die sich moralisch und wirtschaftlich nicht mehr gegen die Klöster halten konnten. Die Disziplinierung wich von den Traditionen der Studiten nicht wesentlich ab. Das Ziel war Gebet und Askese, Arbeit diente nur dazu, den Unterhalt zu fristen, doch war bei Athanasios alles maßvoll geordnet. Daß die neue Klosterverfassung eine Neuordnnng des gesamten hagioritischen Mönchtums erforderte, wurde bald klar. Diese erfolgte in dem Typikon des Kaisers Johannes Tzimiskes im Jahre 972. Darnach galten als selbstständige Faktoren die Klöster und neben ihnen noch die alten selbstständigen Kellioten. Die Behörde bildete die Synaxis aller Hegumenen, an deren Spitze der Protos stand. Regelmäßige Versammlungen fanden in Karyes wie bisher statt. Hier war auch der Sitz der Verwaltung. Die Entwicklung geht nun dahin, daß die Kellioten immer mehr zurückgedrängt werden. In dem zweiten Typikon, dem des Kaisers Konstantinos Monomachos vom Jahre 1045 (Meyer 151 ff.), tritt dies schon deutlich hervor. Einen besonderen Gönner fanden die Klöster in dem Kaiser Alexios Komnenos, der die schon länger faktisch behauptete Selbstständigkeit der Klöster ein für allemal feststellte, so daß nun die Klöster alle *μοναστήρια βασιλικά* (Meyer 172) waren. Eine schwere Zeit jedoch war die der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel 1204—1261. Auch der Schutz des Papstes Innocenz III. konnte die Klöster nicht von Plünderungen retten. Und gleichzeitig kamen die Klöster durch ihre Lage in die Streitigkeiten der Fürsten von Thessalonich und Bulgarien hinein, so daß sie Schutz suchten bei den Kaisern von Nicäa (Meyer 42). Auch unter den Paläologen gelangten die Klöster nicht wieder zu der Machtfülle wie unter den Komnenen. Die Macht der Patriarchen war gewachsen. Darum konnte der Kaiser Andronikos Paläologos nicht anders, als die Klöster dem Patriarchen zu unterstellen 1312. Als die Serben dann großen Einfluß in den Klöstern gewannen, stellten die Paläologen diese von 1367—1392 sogar unter den Bischof von Hierissos, der griechisch gesinnt war.

Das religiöse und sittliche Leben war in dieser Periode anfangs streng, doch schon im 11. Jahrhundert lockerte es sich. Unter den Komnenen trat der Verfall noch stärker hervor. Davon giebt Zeugnis die Erzählung von dem großen Ärgernis unter Alexios Komnenos. Damals waren Nomadenhorden auf dem Athos eingewandert, mit Frau und Kind und ihren Herden. Die Mönche hatten daran so großes Gefallen, daß das Gemeinschaftsleben mit den Nomaden sehr intim wurde. Und als namentlich der Patriarch Nikolaus, gestützt von der strengen Partei der Mönche, dagegen einschritt, fand eine regelrechte Sezession vom heiligen Berge statt (Meyer 163 ff.). Außerdem trieben sich so wie so die Mönche viel in der Welt umher, die Fasten wurden nicht mehr gehalten, Bartlose und Kinder fanden auf dem Berge Aufnahme. Die Klöster befehdeten sich bis zur Brandstiftung (Gaß 17). Der Nationalitätenhader begann. Einen weithin reichenden Streit erregten die Mönche durch ihre mystischen Theorien vom unerschaffenen Thaborlicht. Doch endigte dieser sogenannte Hesychastenstreit von 1341—1351 mit einem glänzenden Siege der Strenggesinnten (Gaß 23 ff.) Seitdem herrscht auf dem Athos die Mystik der *νοερὰ προσευχή*, die konsequenteste Ausbildung der mönchischen Askese auf der Welt. Den Unionsbestrebungen der Paläologen setzten die Hagioriten eisernen Widerstand entgegen, sodaß sogar die Sage von einer Verhexung des Athos durch die Kaiser entstehen konnte (Text bei Gedeon 139, sonst vgl. Frommann JdTh 1877 S. 594 ff.). Darum hatten die Mönche auch die Ehre, auf der Synode von Florenz vertreten zu sein, obwohl der Kaiser nicht wollte, daß *εὑρεθῇ τὶ καλογέριν* dort (Sguropulos Hist. Conc. Flor. ed. Creython Sect. VII cap. VII).

Von den Künsten entfalteten sich in der Zeit auf dem Athos besonders die Baukunst, die Malerei und die Schnitzerei. In dieser Zeit enstanden auch wunderschöne Handschriften. Auch die Wissenschaft gedieh, indessen nur in Rücksicht auf die Orthodoxie. Doch muß hier verwiesen werden auf Brockhaus treffliche Monographie, und für die Gelehrsamkeit der Mönche auf Gedeon 198 ff.

Dritte Periode. Das letzte große Kloster ist zwar erst 1542 gegründet und damit die zweite Periode äußerlich abgeschlossen, aber wie so oft in der Geschichte, reichen die Zeiten in einander hinein. So muß auch die dritte Periode, die der Umbildung der Koinobiatischen Klosterverfassung, schon von etwa 1400 an gerechnet werden. Äußerlich trifft mit dem Beginn der neuen Zeit auch die politische Umwälzung des ganzen Orients zusammen, der Zusammenbruch des romäischen Reichs und die Türkenherrschaft. Doch ist diese Umwälzung nur mittelbar für den Athos fühlbar geworden, denn an die Stelle der kaiserlichen Gönner in Byzanz traten die slavischen Fürsten, und die Türken ließen die Mönchsrepublik gegen einen jährlichen Tribut meistens ruhig gewähren. So ist auch jetzt den Türken der Zutritt zum hl. Berge noch verboten. Es residiert dort nur ein Beamter der Regierung. Ebenso dürfen die Mönche Kreuze und Heiligenbilder an den Wegen aufstellen und die dem Islam verhaßten Glocken tönen vom heiligen Berge her feierlich über das blaue Meer. Die Türkenherrschaft hat vielmehr geholfen, das reizvolle Stück Mittelalter, den Athos, für die Neuzeit zu konservieren. Dagegen ist aus dem Mönchtum selbst die Erscheinung herausgewachsen, die eine neue Epoche eingeleitet hat. Es ist die sogenannte *ἰδιοῤῥυθμία* Es bildet sich nämlich am Ausgange des 14. Jahrhunderts in den Klöstern des Athos und scheinbar hier zuerst rücksichtlich des griechischen Mönchtums eine Partei, die den Mönchen das Eigentum erlaubt. Dieser prinzipielle Bruch mit dem gemeinsamen Leben, der früher höchstens vereinzelt vorkam und dann als das schlimmste Verbrechen beurteilt wurde, wird jetzt von weiten Kreisen des Mönchtums als berechtigt anerkannt. Die ungeheure Tragweite dieser Erscheinung läßt sich leicht erkennen. Durch die *ἰδιοῤῥυθμία,* wie man das Leben nach der neuen Ordnung im besonderen Sinne nannte, stellte den Einzelnen selbstständig gegenüber dem Kloster und dem Hegumenos mit allen seinen Befehlen und Satzungen. Dadurch ward die Macht des Hegumenos bald gebrochen und die neuen Klöster erwählen sich eine demokratische Verfassung, an deren Spitze ein Ausschuß von zwei Epitropen steht. Der Hegumenos dauert in der Schattenfigur des *δικαῖος* (so accentuiert) fort. Die eigentliche Regierung aber liegt in der Synaxis des Klosters, die meist aus 15, und zwar den älteren und würdigsten Mönchen besteht; unter ihnen stets die oben genannten *ἔκκριτοι ἀδελφοί.* Daß eine Gemeinschaft von solchen demokratischen Klöstern auch eine demokratische Gesamtleitung anstreben mußte, liegt auf der Hand. So mußte in allen solchen Gemeinschaften mit der Zeit auch der Protos fallen.

Die ersten Spuren dieser durchaus neuen Erscheinung, wenigstens im griechischen Mönchtum, denn die von Johannes Damascenus de Haeres. cap. 98 (Migne patr. Gr. vol. 94 S. 760) erwähnten Lampetianer können nicht als die Anfänger der Idiorrhythmiker angesehen werden (Meyer 60), finden wir, was den Athos betrifft, bereits im sogenannten dritten Typikon (Meyer 195), das darauf angelegt ist, die Macht des Protos wieder herzustellen, die scheinbar sehr geschwächt war. Das war schon im Jahre 1394. In dem ebenfalls allgemein bedeutenden Chrysobull von 1406 (Meyer 203) ist Kaiser Manuel sogar schon gezwungen, die Idiorrhythmie unter gewissen Bedingungen zu erlauben und die Klosterverfassung von der reinen Monarchie wenigstens zur Aristokratie umzubilden. Zeigt sich so zuerst seitens der Kirchenregierung noch nicht durchgreifender Gegensatz gegen das Neue, das der gesamten Überlieferung trotzte, so beginnt namentlich im 16. Jahrhundert eine höchst energische Reaktion gegen die Idiorrhythmie durch die Patriarchen des Orients, die die damals schon allgemein verbreitete Erscheinung ausrotten will. Hier hat namentlich der bekannte Patriarch Jeremias II. gewirkt (Meyer 215). Aber auch im Mönchtum selbst erhob sich eine starke Gegenbewegung. Als ein Hauptvertreter derselben auf dem Athos ist der Mönch Pachomios Rhusanos zu nennen, dessen Schriften bei Meyer S. 212, bei MSG Bd 98 S. 1333 ff. teilweise zu finden sind. Trotzdem konnte man nicht hindern, daß im 17. Jahrhundert auf dem Athos der Protos fiel und die sogenannten 5 großen Klöster, die Laura, Iwiron, Watopedi, Chilianari und Dionysiapin die Herrschaft an sich rissen. Erst am Ende des vorigen Jahrhunderts gewann auf Grund der allgemeinen Stärkung, die damals die Kirche erfuhr, das Patriarchat von Konstantinopel wieder die Macht,

auf die Freiheit des hagioritischen Lebens einzuwirken. Im Jahre 1783 wurde die jetzt noch geltende Verfassung des Athos gegeben (Meyer 243 ff.). Darnach liegt nun wie in alter Zeit die Regierung der Klöstergemeinschaft in den Händen der Synaxis von Karyes. An Stelle des Protos, dessen monarchische Stellung man gegen die Klöster nicht durchsetzen konnte, trat indessen ein Regierungsausschuß von 4 Epistaten, die von den Klöstern, die in 4 Pentaden geteilt sind, jährlich neu gewählt werden. Als Appellationsinstanz von der Synaxis aus gilt das Patriarchat.

Hat die Idiorrythmie so die innere Entwicklung der Verfassung des heiligen Berges bestimmt, so hat sie auch eine alte Form des Mönchtums auf dem Athos wieder belebt, sie hat die Skiten wieder ins Leben gerufen, die Mönchsdörfer, von Anachoreten bewohnt. War diese mönchische Form im Mittelalter auf dem Athos vielleicht auch nicht ganz ausgestorben, so fand doch das alte strenge Mönchsideal in dem strengen Gemeinschaftsleben der Koinobien seine Befriedigung. Als aber die Idiorrhythmie die Koinobien zersetzte, trieb jenes Ideal dazu, außerhalb der Klöster sich Geltung zu verschaffen, eben durch die Bildung der Skiten. Nur waren diese neben den Klöstern keine selbstständigen Gebilde mehr, da der Grundbesitz längst in deren Besitz war. Die Skiten wurden von den Mönchen der Klöster gegründet, daher die Skiten selbst in Abhängigkeit von diesen standen. Die erste Skite der Art war die heilige Anna, gegründet 1572. Nach und nach haben fast alle Klöster solche Neubildungen hervorgebracht. Dadurch wurde es wünschenswert und notwendig, daß die gegenseitigen Rechtsverhältnisse auch fixiert wurden. Diese gesetzliche Regelung der neuen Verhältnisse vollzog sich namentlich im vorigen Jahrhundert. Ein Beispiel eines Kanonismos für Skiten bei Meyer 248 ff. Die letzte allgemeine Ordnung fand statt im Jahre 1864 (Meyer 254 ff.), wo auch das Kelliotenwesen, das sich ziemlich unverändert erhalten hat, neue Rechtsgrundlage erhielt. Demnach sind die selbstständigen Körperschaften auf dem Athos nun stets die Klöster, von denen etwa die Hälfte noch idiorrhythmisch lebt. Abhängig von ihnen sind die Skiten und Kellien. Jeder von ihren Mönchen pachtet sein Haus auf 3 Menschenalter von dem Kloster. Pachtkontrakte der Art bei Meyer 259 ff. Außerdem haben die Skiten gewisse gemeinsame Rechte, die namentlich in einer allerdings beschränkten Selbstverwaltung bestehen. Hier mag auch noch bemerkt werden, daß in diesem Jahrhundert der Kampf der Nationalitäten auf dem Athos stark um sich gegriffen hat. Namentlich sind es die Russen, die von ihrem großen und modernen Kloster Panteleimonos aus darnach trachten, den Athos zu russifizieren. Doch trauen wir es dem unglaulich zähen Wesen der Griechen zu, daß sie auch dieser Gefahr Herr werden. Eine große pekuniäre Bedrängnis erwuchs den Klöstern aus einer Maßregel der rumänischen Regierung, die seit den sechziger Jahren versucht hat, die Einkünfte der dort belegenen Besitzungen der Athosklöster für die Staatskasse zurückzuhalten. Es handelt sich dabei nach Miller 7 um mehr als jährlich 120 000 Mk.

Daß eine so lebhafte Bewegung, wie der Athos seit dem Ausgange des Mittelalters erfahren, daß namentlich die Idiorrhythmie ihren Einfluß auf das religiös-sittliche Leben der Mönche ausüben mußte, ist klar. Die Freiheit, die dem einzelnen wie der Gesamtheit erwuchs, wurde zunächst mißbraucht. Das Klostereigentum und sein Einkommen wurde betrügerisch verwaltet. Luxuriöses Leben, feine Kleidung, teure Pferde ließen Schulden machen, deren Zinsen man mit den Reliquien und Kleinodien der Klöster bezahlte. Mit der Bildung ging es schnell zurück. Lehrer nahm man nicht auf, weil die Bildung die Ursache der Häresien sei. Kinder und Unbärtige fanden wieder Aufnahme, in den auswärtigen Besitzungen der Klöster sollten Nonnen verkehren. So lassen namentlich für das 16. Jahrhundert der schon angeführte Pachomios und der Bußprediger Dionysios sich vernehmen (Meyer 218 ff.). Doch dürfen wir annehmen, daß in den Skiten und doch auch wohl in den Klöstern nicht überall die Strenge gewichen war. Der Athosmönch Agapios (s. d. A. oben Bd I S. 239, 14) muß wenigstens schon viel besser über den Zustand der Mönche sprechen. Agapios lebte im 17. Jahrhundert. Aus diesem Jahrhundert weisen verschiedene Schriften darauf hin, daß man in alter Weise durch Arbeit, Gebet und Schauen nach dem Höchsten trachtete. So darf man auch wohl sagen, daß die Mönche die Gefahr, die in der Idiorrhythmie liegt, überwunden haben. Die drei großen idiorrhythmischen Klöster, die Laura, Iwiron und Watopedi zeichnen sich heutigen Tags durch gute Verwaltung, durch ernstes Leben und relativ wissenschaftliches Streben aus. Die Bildung unter den Mönchen hat besonders seit dem vorigen Jahrhundert zugenommen. In Watopedi gründeten die Mönche 1749 mit Unterstützung des Patriarchats die sogenannte Athosakademie,

die besonders unter der Leitung des Eugenios Bulgaris blühte, d. h. in den Jahren 1753—58. Dadurch kam auch das theologische Leben etwas in Fluß. Es sind zwar meistens Kultusangelegenheiten, die die Gemüter bewegten. Doch muß man bedenken, daß für die griechische Kirche im Kultus die Dogmatik steckt. Namentlich sind es Streitpunkte gewesen, ob man die Kollywa am Sonnabend oder Sonntag darbringen sollte, was vom Salben der Bilder zu halten, wie oft man das Abendmahl genießen solle u. dgl. (vgl. namentlich JKG 560ff.; Meyer 73ff. u. d. A. Athanasius Parius). Auch die Kunst fand in dieser Periode rege Pflege. Namentlich Malerei und Schnitzkunst liebt man auch jetzt noch sehr unter den Mönchen. Hierin sind die Skiten, die das Handwerk üben im Gegensatz zu den ackerbauenden Kellioten, allen voran.

(Gaß †) **Ph. Meyer.**

Atto, B. von Basel s. **Hatto.**

Atto, Bischof von Vercelli, 924—961. — Attonis opera ed. C. Burontius del Signore, Vercelli 1768, 2 Bde; Mai, Veterum scriptorum nova collectio, 6. Bd 2. Tl. Rom 1832 S. 42ff.; MSL 134. Bd. — Hist. littér. de la France, 6. Bd, Paris 1742, S. 281ff.; Ebert, Gesch. der Litterat. d. MA 3. Bd, Leipzig 1887, S. 368ff.; J. Schultz, A. v. V., Göttingen 1885.

Atto entstammte, wenn sein Testament (MSL 893ff.) als echt gelten darf, dem langobardischen Herrschergeschlecht, dem der letzte Langobardenkönig, Desiderius, angehörte. Seiner vornehmen Geburt entsprach seine das Durchschnittsmaß überragende Bildung: wie seine Schriften zeigen, verstand er griechisch und kannte er nicht nur die Bibel und die wichtigsten Kirchenschriftsteller des Abendlands (Ambrosius, Augustin, Hieronymus, Gregor und Isidor), sondern auch einzelne Werke von griechischen Verfassern (Homilien von Origenes und Chrysostomus) und von Gelehrten des beginnenden Mittelalters (Rhaban, Claudius von Turin). Besonders bewandert war er in der juristischen Litteratur: er kannte ebenso das römische und langobardische, wie das kanonische Recht (vor allem auch Pseudoisidor, s. die Nachweise bei Schultz, S. 65—72). Es scheint demnach, daß er von Jugend auf für die klerikale Laufbahn bestimmt war. In Mailand trat er unter den Klerus ein; er wurde dort Archidiakon. Im J. 924 erhielt er das Bistum Vercelli (s. die Urkunde von 945, in der Atto dieses Jahr als sein 21. Amtsjahr bezeichnet S. 18). Sein bischöfliches Wirken ist charakterisiert durch sein Kapitulare, eine Anleitung für die Presbyter zur rechten Ausrichtung ihres Amtes. Fast durchaus Wiederholung älterer kirchlicher Satzungen, giebt es Vorschriften über den Kultus, über die Synoden und Konferenzen der Kleriker, sowie ihre Lebenshaltung, außerdem zeigt es Atto bemüht um Ausrottung des Aberglaubens und Hebung der Bildung; die bekannte Verordnung Theodulfs über die Schulen in den Dörfern wird von ihm wiederholt. Sonst wissen wir noch, daß er das arme Eusebiusstift in der Stadt besser fundierte (s. d. Urk. von 945).

Die Werke Attos sind folgende: 1. ein Kommentar zu den paulinischen Briefen, abhängig von den älteren Exegeten und ohne Bezug auf die Zeitverhältnisse; 2. achtzehn Predigten; am wichtigsten sind die gegen den Aberglauben gerichteten (Nr. 3, Neujahr, 7 Karfreitag, 13 Johannistag, 9 gegen Theaterspiele, Gaukler u. dgl.); 3. neun Briefe (von den 11 Nummern gehören Nr. 6 und 7 Atto nicht an), Nr. 1 u. 11 an Waldo von Como und die langobardischen Bischöfe sind für die Zeitgeschichte nicht ohne Wert, die übrigen dienen den kirchlichen Absichten Attos; 4. die Schrift de pressuris ecclesiasticis; Atto kämpft für die Exemption der Geistlichen vom weltlichen Gericht, für den Ausschluß des fürstlichen Einflusses bei Besetzung der geistlichen Stellen und die Durchführung der kanonischen Wahl, endlich gegen die Entfremdung des Kirchenguts; 5. das Polypticum, das indes Ebert S. 369 Atto abspricht und für einen spanischen Verfasser in Anspruch nimmt. Allein die zeitgeschichtlichen Bezüge nötigen dazu, den Verfasser in Italien zu suchen. Denn das absichtlich dunkel geschriebene Buch giebt eine raisonierende Schilderung der Zustände Italiens seit der Erhebung König Hugos (926) bis zu dem wiederholten Eingreifen Ottos I. Atto schrieb als ausgesprochener Gegner der Deutschen: er war ein Parteigänger Berengars von Ivrea. Die Schrift liegt in doppelter Gestalt vor. Ohne Zweifel ist die kürzere Fassung das Original, die längere eine erleichternde Bearbeitung.

Atto starb am 31. Dez. 961 (Schultz S. 15). **Hauck.**

Attritio, s. **Buße.**

Auberlen, Karl August gest. 1864.

K. A. Auberlen ist den 19. November 1824 zu Fellbach unweit Stuttgart geboren. Gesegnete Eindrücke im elterlichen Hause, ein reiches geistliches Leben in der Heimatsgemeinde erweckten früh in ihm den Wunsch, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Nach vorbereitendem Unterrichte in Eßlingen trat der mit geistigen Kräften reich ausgestattete Knabe im Jahr 1837 in das Seminar zu Blaubeuren und im Herbst 1841 in das theologische Stift zu Tübingen ein. Mit guter philosophischer Ausrüstung warf er sich hier mit Eifer auf das Studium der Philosophie. Der Pantheismus, verbunden mit der kritischen Richtung Baurs und seiner Schule, war damals unter der studierenden Jugend wie unter den Lehrern der Tübinger Hochschule die herrschende Richtung. Auch Auberlen, der aufstrebende, von allen Idealen geistigen Lebens angezogene Jüngling, blieb von dieser geistigen Strömung nicht unberührt. In eine rkurzen Autobiographie vom Jahre 1851 schreibt er im Rückblicke auf jene Zeit: „Mein Ideal war jene Goethe-Hegelsche Humanität, wonach ich mit persönlicher und geselliger Bildung, die im Freundes- und Familienkreise erstrebt wurde, einen möglichsten Universalismus des Wissens und der geistigen Thätigkeit zu erringen suchte".

Mit dem Übergange in das eigentlich theologische Studium bahnte sich ein allmählicher Umschwung seiner inneren Anschauung und Überzeugung an. Die Vorlesungen und der persönliche Verkehr des treuen, vielen unvergeßlichen Professor Schmid, des Dr. Landerer, vor allem des im J. 1843 nach Tübingen berufenen Dr. J. T. Beck, denen er zeitlebens das dankbarste Andenken bewahrt hat, wirkten bei dieser allmählichen Umwandlung bedeutsam ein.

„Ich danke Gott," schrieb er in Erinnerung an diese letzte Zeit des theologischen Studiums, „daß mein Sinn bald aus jener Breite mehr in die Tiefe geführt wurde. Die frommen Kindheitserinnerungen haben sich niemals verwischen lassen, sie wurden durch die stete Verbindung mit der Heimat und durch den Umgang mit auswärtigen Freunden wach erhalten und die Unvereinbarkeit der modernen Weltanschauung mit den Prinzipien des Christentums, welche sich mir anfangs nur als Kampf zwischen Verstand und Gemüt dargestellt haben, kam mir immer mehr zum Bewußtsein." Er habe unmittelbar in seinem Innern, heißt es weiter, als göttliche Wahrheit erfahren, daß es eine wirkliche Wiedergeburt aus Gott gebe, und für diese Thatsache sei in dem ganzen Begriffsnetze der neueren Zeit kein Raum gewesen. Bei diesem inneren Gärungsprozesse fand die namentlich von Dr. Beck nachdrücklich gepflegte Hinweisung auf die alten württemberger Theologen Bengel, Oetinger, Roos, Rieger, Steinhofer, Fricker, Ph. M. Hahn u. a. bei unserem Freunde ein geöffnetes Auge und Ohr. Ja, diese Berührung mit den alten Theologen der Bengelschen Schule ward für Auberlens ganze Richtung, für seine litterarische wie persönliche Wirksamkeit von hervorragender Bedeutung. Kaum hatte er im Herbste 1845 die Universität verlassen und war als Vikar ins geistliche Amt getreten, als er sich mit ausdauernder Hingabe dem Studium der Schriften Oetingers widmete und eine Darstellung des Systems der Lehre dieses geistvollsten und gelehrtesten der Schüler Bengels entwarf, die unter dem Titel „Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers nach ihren Grundzügen" mit einem Vorwort von Richard Rothe, 1847, 2. Aufl. 1859 erschien und den Namen des erst 22jährigen Verfassers in weiteren Kreisen bekannt gemacht hat.

So wichtig und befruchtend die eingehende Beschäftigung mit Oetingers Schriften für Auberlen ward, so treu er an gewissen aus diesen Studien gewonnenen Grundblicken festhielt, so kann man doch nicht sagen, daß er der theosophischen Richtung der alt-württembergischen Theologie sich näher angeschlossen habe. Er achtete deren Wert, trat aber selbst von Jahr zu Jahr mehr in die Fußstapfen der Bengelschen Schriftbetrachtung. Jene tiefe Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, jene Freiheit und Weite des geistigen Blickes, gepart mit der zartesten christlichen Gewissenhaftigkeit, welche das eigentümliche Charisma Bengels war, bezeichnet auch die theologische Stellung, zu welcher Auberlen immer mehr hindurchdrang.

Auf die ersten Vikariatsjahre folgte eine wissenschaftliche Reise durch Deutschland, Belgien und Holland. Das bewegte Jahr 1848 fand ihn als Vikar an der Seite Wilhelm Hofackers. Die priesterliche Würde dieses reichbegabten Mannes, an dessen Sterbebette zu stehen ihm vergönnt war, ließ einen unvergeßlichen, für die Entwickelung seines inneren Lebens, wie er selbst oft bezeugt hat, gesegneten Eindruck in ihm zurück. In Hofackers Hause wurde er auch bekannt mit Klara Menzel, der Tochter Wolfgang Menzels, mit welcher er im Jahre 1851 das Band einer in Freud und Leid reich ge-

segneten Ehe schloß. Vom J. 1849 an wirkte er als Repetent am theologischen Stifte zu Tübingen und folgte im Jahre 1851 einer Berufung als a. o. Professor der Theologie nach Basel. Eine reichgesegnete Thätigkeit als akademischer Lehrer, als Schriftsteller und als Prediger erschloß sich ihm hier. Die an geistlichen Kräften reiche Umgebung, mit deren Besten nahe Freundschaftsbande ihn verknüpften, wirkte mächtig fördernd auf ihn. In akademischen Vorträgen, in persönlichem, mit liebevoller Hingabe gepflogenem Verkehre mit vielen Studierenden, in öffentlichen Vorlesungen, als Prediger auf der Kanzel (eine homiletische Gabe von „Zehn Predigten" erschien von ihm 1855), für die Mission unter den Heiden und unter Israel wirksam, nehmend und gebend im Kreise vieler gleichgesinnter Freunde, durfte er hier ein Jahrzehnt in voller, jugendlicher Manneskraft wirksam sein. So lieb war ihm Basel mit seinen eigentümlichen Vorzügen geworden, daß er einen im Frühjahre 1855 an ihn ergangenen Ruf als Ordinarius an die theologische Fakultät zu Königsberg ohne viel Zweifel abzulehnen Freudigkeit empfand. Bei der Feier des 400jährigen Jubiläums der Universität Basel im Jahre 1860 ward er mit Verleihung der theologischen Doktorwürde geehrt.

Von größeren Werken veröffentlichte Auberlen: „Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis", 1854, in zweiter Auflage 1857. In diesem, auch ins Englische und Französische übertragenen Buche beabsichtigte Auberlen nicht einen eigentlichen Kommentar zu beiden Apokalypsen zu geben, sondern die symbolischen Hauptgestalten in vergleichender Betrachtung nach der Analogie der Schrift zu deuten, um auf deren Grund die Hauptzüge des göttlichen Reichsplanes, die Grundgedanken einer biblischen Geschichtsphilosophie ins Licht zu stellen. Zeigt sich Auberlen in dem früheren Werke über Oetinger von der Methodik moderner Wissenschaft, namentlich vom Einflusse R. Rothes vielfach beherrscht, so sehen wir ihn in dem Propheten Daniel seinen oben charakterisierten Standpunkt eines streng biblischen Theologen bereits mit Klarheit und Sicherheit behaupten. Auch mit J. Chr. K. Hofmann, dessen Schriftbeweis er manche Förderung verdankt zu haben, gern bekannte, berührte er sich hier in manchen prophetisch wichtigen Fragen. „Die Weltverklärung freilich," um eine aus vielen verwandten Stellen hier mitzuteilen, „welche jetzt von manchen auch für eine oder gar für die ethische Aufgabe gehalten wird, vermögen wir nicht der Ethik, sondern nur der Prophetik zuzuweisen, weil sie nicht Sache des Menschen, sondern des wiederkommenden Herrn ist. Unsere Tage vollends mahnen die Knechte des Herrn wohl allenthalben weit mehr an das Weltgericht, als an die Weltverklärung". Die Wirkung dieses Buches war eine nicht unbedeutende und hat namentlich in Norddeutschland, wie wir aus vielfacher Erfahrung wissen, die Bekanntschaft und das Verständnis wie des prophetischen Wortes, so der erneuerten altwürttembergischen biblischen Theologie bei vielen kräftig angeregt und befördert. Wie es aber ein eigentümlicher Vorzug der Bengelschen Schule ist, die biblische Prophetik und einen aus ihr resultierenden Pessimismus der Weltbetrachtung mit einem auf der fröhlichen Gewißheit des in Christo aller Welt bereiteten Heiles ruhenden Optimismus zu verknüpfen, so hat auch bei Auberlen die eingehende Betrachtung des prophetischen Wortes der unparteilichen und weitherzigen Würdigung aller hervorragenden Leistungen im Gebiete der Wissenschaft keinen Eintrag gethan. Zeugnis dafür ist unter anderem seine aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangene kleine Schrift über Schleiermacher (1859). So hat Auberlen in Gemeinschaft mit der unter dem Kreise der Baseler Gesinnungsgenossen herrschenden Richtung auch für die jeweiligen, praktisch-kirchlichen Bedürfnisse sich ein offenes Auge bewahrt und es für eines der ersten Erfordernisse eines wahrhaften Theologen erachtet, sich nicht auf das Studierzimmer zurückzuziehen, sondern auch öffentlich in allerlei Weise vor Vornehmen und Geringen für die Wahrheit des Evangeliums zu zeugen. Auch in Auberlens Stil und Schreibweise prägte sich dieses Streben ab, wie denn die Klarheit, Einfachheit und Wärme des Gedankenausdruckes, verbunden mit sorgfältiger Vermeidung jeder prunkenden Gelehrsamkeit seinen Schriften auch außer den Kreisen der Theologen ein ungewöhnlich großes Publikum verschafft hat. Veranlaßt durch einen Gegner des christlichen Offenbarungsglaubens, hat er im Winter 1860 in zwei Abenden in einem öffentlichen Lokale über die Grundfragen des Evangeliums, namentlich über den Begriff und die Realität des Wunders disputiert und auch an den im Winter 1861 vor Männern aus allen Ständen in Basel gehaltenen „Zehn Vorträge zur Verantwortung des christlichen Glaubens" sich beteiligt. Aus diesem praktischen Anlasse erwuchs auch Auberlens letztes größeres Werk: „Die göttliche Offenbarung". Ein apologetischer Versuch, 1. Bd (1861), das ins Englische, Holländische und Französische übertragen worden ist. Auch diese Schrift, deren

originelle Methodik, deren umsichtige und gelehrte Beweisführung, deren billige und gerechte Beurteilung der verschiedensten theologischen Standpunkte Auberlens theologische Reife noch schärfer als seine früheren Schriften hervortreten läßt, hat in weiten Kreisen für ein tieferes Verständnis der Grundwahrheiten des Evangeliums aufs Anregendste gewirkt. Mit Erwartung blickten viele dem zweiten, eigentlich dogmatischen Teile entgegen, aber eben über dieser letzten größeren Arbeit sollte bei Auberlen nach Gottes Ratschluß ein unheilbares Leiden sich entwickeln. Vier Jahre hat er in bewunderungswürdiger Geduld, unter viel innerem Kampfe, aber auch unter viel göttlicher Tröstung an demselben getragen. Mehrmals schien es, als würde es sich zur Besserung wenden, und jede erträgliche Stunde wurde noch zu Vorlesungen im Hause, zum Verkehr mit Studierenden und Freunden, so weit es möglich war, ausgekauft. Noch im Winter von 1863 auf 1864 bereitete er die hinterlassenen Manuskripte des Theologen Wizenmann zum Drucke, diktierte auch noch den ersten Teil des zweiten Bandes der „göttlichen Offenbarung“. Aber um Ostern 1864 gesellte sich zu dem langjährigen Nervenleiden eine rasch sich entwickelnde Lungenkrankheit, der er am 2. Mai 1864 gegen Mittag erlag. Voll fröhlicher Hoffnung, wie seine Theologie, war sein Heimgang.

F. Fabri †.

Audianer. Vgl. Chr. W. F. Walchs Entwurf einer vollst. Historie der Ketzereien u. s. w. Leipzig 1766, 300—321.

Hauptquelle ist Epiphanius (haer. 70). Augustin (haer. 50) ist davon abhängig. Theodoret (hist. eccl. 4, 10 und haer. fab. 4, 10) urteilt schwerlich auf Grund eigener Kenntnis der Sekte. Vgl. noch Ephraem. Syr. serm. 24 adv. haer. (opp. edd. Assem. syr. et lat. 2, 493). Der Mesopotamier Audius (Ephraem verkehrt den Namen zu syrisch Udo = Kauz), Laie, eiferte ἐν χρόνοις Ἀρείου (Epiph. ep. 1 vgl. Hieron. chron. ad ann. 346) wider den weltlichen Wandel der Geistlichen. Aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, stiftete er eine mönchische Sekte (Klöster, Anachoreten Epiph. l. c.), der auch Presbyter und Bischöfe beitraten, deren einer den A. zum Bischof weihte. Im Greisenalter nach Skythien verbannt, hat A. unter den Goten erfolgreich missioniert und starb noch vor der Verfolgung unter Athanarich, die seiner wie aller christlichen Propaganda ein Ende machte. Als Epiphanius seinen Bericht schrieb (ca. 375), war die Sekte auch im Heimatlande so gut wie erloschen. Epiphanius rühmt die Rechtgläubigkeit des A. und seinen exemplarischen Lebenswandel, tadelt aber an ihm und seinen Anhängern, daß sie unter Berufung auf die Schrift (Gen 1, 26 u. a. St.) Gott einen Körper und menschliche Gestalt beilegten (Anthropomorphismus) und daß sie Quartodezimaner (s. d. A. Passah, christliches) waren. Theodoret sagt ihnen, vermutlich mit Unrecht, manichäische Irrlehren nach.

Krüger.

Audientia episcopalis. Jungk, de originibus et progressu episcopalis iudicii in causis civilibus laicorum usque ad Justinianum, Berlini 1832; Schilling, de origine jurisdictionis ecclesiasticae in causis civilibus, Lips. 1825; Turck, de jurisdictionis civilis per medium aevum cum ecclesiastica conjunctae origine et progressu, Monast. 1832; Dove, De jurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu, Berol 1855, p. 7 ff.; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts Bd 1 S. 260; Matthias, Die Entwicklung d. römischen Schiedsgerichts in Festschrift zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum von Bernhard Windscheid, herausgegeben von der Rostocker Juristenfakultät, Rostock 1888 S. 130 ff.

Mit diesem dem Justinianischen Codex entnommenen Namen wird die bischöfliche schiedsrichterliche Gewalt bezeichnet. Schon Paulus (1 Ko 6, 1 ff.) verbot den Christen vor dem weltlichen Richter zu prozessieren und Mt (18. V. 16—18) giebt darauf bezügliche Anweisungen. Somit fiel nach Ausbildung der Kirchenverfassung die Aufgabe, bürgerliche Streitigkeiten zu schlichten den Presbytern und später dem von dem Bischofe geleiteten Presbyterkollegium zu. Das ist bezeugt in der Didache (c. 14. 15), und die apostolischen Konstitutionen verbieten dem Christen selbst gegen einen Heiden im weltlichen Gericht zu klagen. Kleine Streitigkeiten sind durch die Diakonen zu erledigen, die größeren aber vor den Bischof zu bringen, der jeden Montag, umgeben von seinen Presbytern und Diakonen, zu Gericht sitzt und nach vorgängigem Sühneversuch unter genauer Beobachtung der Vorschriften über die Zeugen u. s. w. und in einem nach weltlichem Vorbilde gestalteten Verfahren entscheiden soll (Const. Apost. 11.

44. 46 ff. 52). Eine bürgerliche Vollstreckung des bischöflichen Spruches war allerdings nur möglich, wenn der Schiedsvertrag in der Form der Stipulation eingegangen war, und die obsiegende Partei den ihr günstigen Spruch mit einer actio ex stipulatu im weltlichen Gericht geltend machte.

Nach Anerkennung der christlichen Kirche legte aber Konstantin den Bischöfen eine wirkliche Gerichtsbarkeit bei. Freilich das erste der drei von ihm erlassenen Gesetze ist uns unbekannt und die anderen beiden aus d. J. 321 und 333 haben Veranlassung zu mannigfachen Kontroversen gegeben. Das Gesetz von 333 (andere 331) ist zuerst von Cujacius, dann von Sirmond (Appendix Codicis Theodosiani Paris 1631 c. 17 und XVII Constit. quas Jac. Sirmondus invulgavit ed. Haenel. Bonn 1841. col. 431) und am Besten von Schulte (Constitutio Constantini ad Ablavium Bonn 1888) herausgegeben war. Seine Echtheit, seit Jakob Gothofredus vielfach bestritten, ist durch Hänel (De constitutionib. quas Jacob. Sirmondus Paris a. 1631, edidit Lipsiae 1840) dargethan; sein Inhalt in Verbindung mit dem Gesetze vom J. 321 durch Matthias richtig dahin bestimmt worden, daß jede Partei auch gegen den Widerspruch der anderen in jedem Stadium des Prozesses an den Bischof provocieren darf. Das Verfahren vor diesem ist ein freies von den Prozeßnormen gänzlich entbundenes; die Entscheidung ist unanfechtbar und von den weltlichen Gerichten zu vollstrecken. Denn ein imperium hat auch Konstantin den Bischöfen nicht gegeben. Wie dieses Privilegium der Bischöfe, deren schiedsrichterliche Gewalt somit in eine wirkliche richterliche verwandelt wurde, im ganzen der den jüdischen Patriarchen erteilten entsprach, so wurde sie auch mit dieser gleichzeitig wieder aufgehoben für das Ostreich durch Arcadius i. J. 398, für das Westreich durch Honorius i. J. 408 (l. 10 Cod. Theod. de iurisdict. 2, 1. l. 7. Cod. Iust. de audientia episc. I, 4), und im J. 452 durch Valentinian III. (Novell. Valentiniani III. 35, 6. ed. Haenel l. c. p. 245) fixiert, daß nun wie früher keine Partei mehr gezwungen werden konnte, vor dem bischöflichen Gerichte Recht zu nehmen, daß die Provokation, die der Bischof jetzt ablehnen konnte, nur in Civilsachen stattfinden durfte, daß für die Formen des Schiedsvertrages die bürgerlich-rechtlichen Normen nicht maßgebend waren, daß das bischöfliche Urteil zwar inappellabel aber jetzt wie die Urteile der praefecti praetorio durch außerordentliche Rechtsmittel angefochten werden konnten. In dieser Gestalt ist die richterliche Gewalt der Bischöfe auch unter der Justinianischen Gesetzgebung (s. oben) verblieben und die Bischöfe haben bloß kraft der ihnen über die Kleriker zustehenden Disziplinargewalt versucht, diese zu nötigen in bürgerlichen Streitigkeiten unter einander den bischöflichen Spruch nachzusuchen (vgl. Löning 1, 300 f.), was Justinian Nov. 123 c. 21 normierte und auf Klagen von Laien gegen Kleriker ausdehnte (Friedberg, Kirchenrecht § 100, 5). Um so bemerkenswerter ist es, daß die Vertreter der kirchlichen Richtung im Frankenreiche, welche mindestens für die Geistlichen die bischöfliche Gerichtsbarkeit gewinnen wollten, auf die Konstantinischen Konstitutionen zurückgriffen. So Florus von Lyon, der in seiner Polemik gegen den Bischof Modoinus von Autun (vgl. Mabillon Vetera Analecta I, 396 sq.) einen Kommentar zu einigen der sog. Sirmondschen Konstitutionen verfaßt hat (Maaßen, Ein Commentar d. Florus v. Lyon zu einigen der sog. Sirmondschen Constitutionen, Wien 1879; vgl. auch dessen Collatio XV. capp. bei d'Achery Spicileg. T. 1 p. 597, Conrat (Cohn), Gesch. d. Quellen u. Litteratur des Röm. Rechts im früheren Mittelalter [Leipzig 1891] Bd 1 S. 253 ff.). Während aber dieser unbeachtet ließ, daß die Konstantinischen Gesetze später aufgehoben worden waren und römische Kaisergesetze überhaupt keine Autorität für das Fränkische Reich besaßen, erdachte der Zeitgenosse des Florus Benediktus Levita einen Eingang zu dem einschlagenden Konstantinischen Gesetze von 333 in welchem er Karl den Großen dieses für die Gesamtheit seines Reiches publizieren ließ (Capp. Reg. Francor. lib. 5 c. 366—68; sie werden citiert ex XVI. Theodosii imperat. libro). Während aber bei Regino de synodalibus causis lit. 1 c. 116 (906) nur eine Stelle aus dem Konstantinischen Gesetze wiedergegeben wird, haben die späteren Sammlungen wie Ivo., (Decr. XVI, 312), Anselm (3, 108) Collect. trium Partium (3, 29, 235), Caesaraugustana (5, 13), und so auch Gratian (C. 11 qu. 1, c. 35—37) die ganzen Stücke des Benediktus Levita aufgenommen und auch später hat sich noch Innocenz III. (c. 13 X. de iudiciis [2, 1] zur Begründung der Denunciatio evangelica (s. d. A. Gerichtsbarkeit, kirchl.) darauf bezogen. Aber die Entwicklung der kirchlichen Gerichtsgewalt hat in der Folgezeit die schiedsrichterliche Befugnis der Bischöfe überhaupt absorbiert.

Friedberg.

Auferstehung der Toten. Außer den Kommentaren zu den betreffenden Stellen der hl. Schrift, den biblisch-theologischen und den systematischen Gesamtwerken ist speziell zu verzeichnen: Klostermann, Untersuchungen zur alttestamentlichen Theologie, Gotha 1868; Stähelin, Zur paulinischen Eschatologie (JdTh 1874, 2); Fr. Köstlin, Die Lehre des Apostels Paulus von der Auferstehung (JdTh 1877, 2); Kabisch, Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus, Göttingen 1893; Rinck, Vom Zustand nach dem Tode, Basel 1885; Luthardt, Lehre von den letzten Dingen, 3. Aufl. Leipzig 1885; Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung, 4. Aufl. Halle 1885; Kliefoth, Christl. Eschatol., Leipz. 1886.; Cremer, Über d. Zustand nach d. Tode, 3. Aufl., Gütersloh 1892.

Es handelt sich bei der Auferstehung der Toten um ein ganz konkretes Stück der christlichen Heilserwartung bezw. der christlichen Lehre von der Heilszukunft. Welches das ist, läßt sich aus dem Ausdruck nicht zur Genüge ersehen. Er besagt nur einen Wiedereintritt der Toten in das leibliche Leben. Aber die christliche Auferstehungshoffnung ist eine präzisere und reicher entwickelte. Erstens zerlegt sich für sie der Vorgang in zwei getrennte Akte, sodann ist die Leiblichkeit, welche sie für die Toten in Aussicht nimmt, durchaus nicht mit der von ihnen zuvor besessenen identisch, sondern auf der einen Seite mit ihr verwandt, auf der anderen spezifisch von ihr unterschieden; endlich bedeutet der Wiedereintritt in das leibliche Leben für die eine Gruppe der Toten den definitiven Abschluß der Überwindung des Todes, für die andere nur den Übergang in den definitiven Todeszustand.

Die christliche Auferstehungshoffnung ist vorbereitet durch die Heilshoffnung des Volkes Israel und des nachexilischen Judentums. Doch eben nur vorbereitet; ihr tragendes Fundament hat sie einmal in der Verkündigung Jesu und dann in der Thatsache seiner Auferstehung. Mögen die inhaltlichen Berührungen der israelitisch-jüdischen und neutestamentlichen Auferstehungshoffnung auch noch so stark sein, die Abhängigkeit der einen von der anderen noch so sicher, die Gewißheit der neutestamentlichen beruht doch nicht auf dem Vorhandensein der alttestamentlichen oder jüdischen, sondern auf dem neutestamentlichen Offenbarungsmittler in seinem Wort und seinem Erleben. Immerhin erfordern die inhaltlichen Berührungen beider Lehren, daß der Darstellung der christlichen diejenige der alttestamentlichen und jüdischen vorangestellt wird. Wer diese unternimmt, hat mit der Thatsache zu rechnen, daß sich eine Einsicht in die genauere geschichtliche Entwicklung der israelitisch-jüdischen Auferstehungshoffnung bei der gegenwärtig herrschenden Unsicherheit über das Alter der Quellen nicht gewinnen läßt. Indes mag auch die Anordnung der einzelnen hierher gehörigen Aussagen chronologischen Bedenken unterliegen, so giebt doch die Erhebung ihres Inhaltes ein verhältnismäßig deutliches Bild von dem Charakter der betreffenden Hoffnung.

Die erste Spur der Erwartung, daß Tote (nicht die Toten) auferstehen, findet sich Jes 26, 19. Auf Ho 6, 2. 13, 14, auch auf Ez 37, 1—14 kann man nicht verweisen. Denn hier wird die Wiederherstellung der nationalen und geistlichen Existenz des Volkes Israel, welche durch seine Wegführung ins Exil vernichtet ist, bildlich als Auferweckung gefaßt. Israel stirbt, indem es in die Verbannung geht; es wird durch Jahve zum Leben erweckt, indem es durch ihn sein natürliches und geistliches Volkstum wiedergewinnt. In Jes 26, 19 erscheint nun die Auferstehungshoffnung im Zusammenhang mit der Hoffnung auf eine herrliche Zukunft Israels. Der Prophet läßt die gerechte Gemeinde, welche das Heil Gottes erleben soll, den Wunsch aussprechen, daß ihre Toten auferstehen möchten. Diesen Wunsch steigert er zu der gewissen Erwartung, welche sich in dem Zuruf der Gemeinde an die Toten ausspricht: erwacht und jauchzet, die ihr im Staube liegt. Es handelt sich um die Auferstehung der verstorbenen gerechten Glieder des Volkes zur Teilnahme an den Segnungen der bevorstehenden Heilszeit. Inwieweit diese Erwartung das Produkt der bereits vorhandenen Gotteserkenntnis ist, inwieweit sie sich auf direkte Offenbarung zurückführt, läßt sich nicht entscheiden. Reicher ist der Auferstehungs-Gedanke dann bei Dan 12, 2. Erstlich nimmt der Seher eine Auferstehung der Gerechten und Ungerechten in Aussicht. Allerdings nur der Israeliten (vgl. Meinhold z. d. St.). Sodann verbindet er mit ihrer Auferstehung das Gericht über sie, welches den Gerechten ewiges Leben im messianischen Reiche, den Ungerechten Ausschluß aus ihm und deshalb ewige Schande bringt. Auch hier der enge Konnex der Auferstehungshoffnung mit der messianischen. — Mehr enthält der alttestamentliche Kanon über diese Lehre nicht. Man ist freilich vielfach gewöhnt, auch den Psalter als Beleg für sie heranzuziehen, aber schwerlich mit Recht. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Ps 48, 15. 68, 21 von einer Auferstehung vom Tode nicht die Rede ist. Während man es in dem על־מות Ps 48, 15 wahrscheinlich mit einer

Unterschrift des Psalms zu thun hat, handelt es sich in Ps 68, 21 nur um Bewahrung vor dem Tode. Aber auch in Ps 16, 10. 11 wird man trotz der Deutung, welche das NT (AG 2, 27 ff. 13, 35 ff.) den Worten giebt, nicht die Hoffnung einer Auferstehung vom Tode sondern lediglich der Bewahrung vor ihm ausgedrückt finden können (vgl. V. 10b und Bäthgen z. d. St.), freilich der dauernden Bewahrung vor ihm. Dabei ist es aber nicht Israel, das sie erwartet (gegen Bäthgen) — die individuellen Züge des Psalms sprechen dagegen — sondern der Fromme nimmt sie in einem kühnen Aufschwung des Glaubens für sich in Aussicht (Öhler). Ausgeschlossen ist die Annahme des Auferstehungsgedankens auch für Ps 17, 15. Der Sänger rechnet ja nach V. 13 darauf, daß ihn Jahve vor dem Tode schützen wird. Er kann daher bei dem „Erwachen" (V. 15) nicht das aus dem Todesschlafe im Sinne haben. Vielleicht ist der Psalm ein Abendlied und so das Erwachen das aus dem natürlichen Schlafe (Öhler). So bleiben noch die Aussagen Ps 49, 16 und 73, 23 ff. (Ps 139, 18 kommt nicht in Frage). In der ersteren tritt der Gedanke: aber Gott wird meine Seele von (vor) der Hand der Scheol loskaufen, denn er wird mich erfassen (nehmen), dem in V. 8—10 ausgedrückten gegenüber, daß kein Bruder den anderen loskaufen kann, so daß er ewiglich lebe und die Grube nicht sehe. Ersichtlich erwartet der Sänger für sich eine Durchbrechung der allgemeinen Verfallenheit an den Tod durch Gott. Ob er bei dem: denn er wird mich nehmen, an eine Hinnahme zu Gott denkt, wie sie Henoch widerfuhr (Gen 5, 24), oder nur an ein Erfaßtwerden durch Gott zum Schutz vor dem Tode, muß dahingestellt bleiben. Der Inhalt der Worte berührt sich mit dem von Ps 16, 10 f. Eine Auferstehungshoffnung liegt in ihm nicht. Sie findet sich auch schwerlich in Ps 73, 23 ff., jedenfalls ist sie hier nicht direkt ausgesprochen. Erstlich ist es zweifelhaft, ob der Sänger im 24. Verse überhaupt für ein jenseitiges und nicht vielmehr für dies Leben auf den Empfang von Ehre seitens Gottes rechnet (vgl. Öhler, H. Schultz). Und dann behauptet er im 26. Verse doch nur, daß die Vernichtung seines Lebens im Tode nicht seine Verbindung mit Gott aufhebt. Alles in allem: man wird sich dem Gedanken nicht entziehen können, daß die Psalmen für die Auferstehungslehre keine Ausbeute liefern. — Was nun die außerkanonischen jüdischen Schriften der vorchristlichen und neutestamentlichen Zeit angeht, so ist die Lehre in ihnen nicht gerade stark vertreten. Man darf indes daraus keine einseitigen Schlüsse bezüglich der Verbreitung dieser Hoffnung im Judentum ziehen, denn vielfach brachte es der Inhalt der betreffenden Schriften (so der „vorwiegend geschichtliche und didaktische" der Apokryphen; vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II, S. 427) mit sich, daß sie nicht erwähnt wurde. Mit Bestimmtheit aber läßt sich ersehen, daß sie keine einheitliche, fest umgrenzte Gestalt besaß. Die Psalmen Salomos reden nur von einer Auferstehung der Gerechten zum ewigen Leben im messianischen Reiche (3, 16. 14, 2 u. 3. 6b u. 7), während sie den Gottlosen den ewigen Todeszustand vindizieren (14, 6; man wird trotz des Einspruches von Kabisch, Das 4. Buch Esra S. 167 mit Schürer S. 460 daran festzuhalten haben, daß es sich in den angegebenen Stellen thatsächlich um Auferstehung vom Tode handelt, vgl. auch Ryle and James z. d. St.). Ganz die gleiche Auffassung bezeugt Josephus als die der Pharisäer (bell. Jud. II, 8, 14: *ψυχήν τε πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀιδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι*; Antiq. XVIII 1, 3). Auf der anderen Seite vertritt das 2. Makkabäerbuch den Gedanken, daß die Gerechten und Ungerechten auferstehen (12, 43—45. 6, 26). Die Frommen gehen zum ewigen Leben ein (7, 9. 14. 23. 36), die Ungerechten werden zum Strafgericht erweckt (12, 43 ff. vgl. mit 6, 26). Aber wie im Danielbuche wird hier die Auferstehung auf Israel beschränkt (vgl. 7, 14; H. Schultz). Dagegen erwarten die Verfasser von Henoch Kap. 51, 1; 4 Esr 7, 32; Apk Baruch 30, 1—5. 50, 1 ff. eine allgemeine Auferstehung aller Toten, allerdings unter sich wieder mit dem Unterschiede, daß in Henoch 51, 1 ebenso wie in Daniel 12, 2 die Auferstehung dem Kommen des messianischen Reiches vorausgehend gedacht wird, in 4 Esr 7, 32; Baruch 30, 1 ff. 50, 1 ff. als nach Beendigung der messianischen Herrschaft erfolgend und dem schließlichen Entscheidungsgericht vorausgehend. Die Apokalypsen des Esra und Baruch sprechen sich dann auch über die Leiber der Auferweckten aus. Nach Baruch 50, 1 ff. erstehen die Toten zunächst in ihren früheren Leibern. Aber nach dem Vollzug des Gerichtes erfolgt eine Verwandlung der Leiber: die der Gerechten werden in den Lichtglanz der Engel umgestaltet und so treten die Gerechten in den Besitz der zukünftigen Welt, die der Verdammten werden zu Schatten. Etwas anders stellt sich die Sache wahrscheinlich im 4. Esra-Buch. Hier fällt die Auferweckung mit

der Herstellung des neuen Weltzustandes zusammen (7, 31 f.). Daher tragen die Auferstehungsleiber wohl auch gleich die Art der zukünftigen Welt an sich und sind lichtglänzend. Die Leiber derer aber, welche dann der Verdammnis anheimfallen, werden wieder entstellt (7, 71).

Wie zu erwarten, berührt sich der Auferstehungsgedanke Jesu und der neutestamentlichen Schriftsteller mit dem des AT.s und des Judentums. Er nimmt aber dabei seine eigene Richtung. In der Unterredung mit den Sadducäern (Mt 22, 23 ff. und Parall.) tritt Jesus mit einem besonderen Beweise für die Auferstehung der Gerechten ein. Nur um diese nämlich handelt es sich hier (vgl. Mt 22, 30; Lc 20, 35 f.). Daneben erscheint in den Worten Jesu wie etwas Selbstverständliches auch die Auferstehung aller Ungerechten (Mt 11, 24; Lc 10, 12). Aller Wahrscheinlichkeit nach denkt der Herr beide Vorgänge zeitlich zusammenfallend (vgl. auch Jo 5, 28. 29); nur bei Lc (20, 35 vgl. mit 14, 14) hat es den Anschein, als trennte er sie, aber dies Moment kann auf die Rechnung des Pauliners Lukas kommen. Bei Paulus steht die Sache nämlich so, daß er zwei zeitlich gesonderte Auferstehungsakte unterscheidet. Die christliche Auferstehungslehre erscheint bei ihm in ihrer entwickelten Gestalt. Allerdings erwähnt er 1 Th 4, 14 ff. nur die Auferstehung der Gerechten, welche als die an Christus Gläubigen gedacht werden. Indes darf man aus der Nichtanführung einer Auferstehung der übrigen Toten nicht schließen, daß Paulus eine solche damals nicht anerkannt hat (vgl. Stähelin, Zur paulin. Eschatologie, JdTh. 1874 S. 184 ff.). Und bezeugt ist sie dann 1 Ko 15, 12 ff. Auch hier dreht sich die Erörterung vorzugsweise um die Auferstehung der Gläubigen. Doch in dem Abschnitt V. 21—24 erweitert sich der Gedanke zu einer Betrachtung der Auferstehung aller Menschen (der Wortlaut nötigt m. E. zu dieser Auffassung des Abschnittes, die von derjenigen der meisten neueren Ausleger abweicht; übrigens vgl. auch Meyer zu ds. St.). Der Apostel unterscheidet 3 Abteilungen von Auferstehenden, deren Auferstehung in zeitlich getrennten Akten erfolgt: die erste bildet Christus, die zweite die verstorbenen Christus-Gläubigen, welche bei seiner Parusie auferstehen, die dritte die übrigen Toten. Ihre Wiederbelebung findet später als die der Gläubigen statt (vgl *εἶτα* V. 24 mit *ἔπειτα* V. 23), aber wie groß der Zeitraum zwischen beiden ist, bleibt im Dunkeln. An diesem Punkte äußert sich der Verfasser der Apokalypse bestimmter (20, 4). Nach ihm ist die erste Auferstehung, an welcher die Märtyrer und die eines natürlichen Todes gestorbenen treugebliebenen Gläubigen teilnehmen (vgl. Gebhardt, Lehrbegr. der Apok. S. 294), von derjenigen der übrigen Verstorbenen durch einen Zeitraum von 1000 Jahren getrennt.

Bedeutsamer als die Angaben über die Zeitverhältnisse der Totenauferstehung sind für das christliche Bewußtsein die Beweise, welche Jesus und sein Heidenapostel für die Thatsächlichkeit derselben erbringen. Der Herr beweist, wie oben bemerkt, nur die Auferstehung der Gerechten (Mt 22, 31 f. und Parall.). Er erinnert daran, daß Gott sich den Gott der Patriarchen nennt, also kundgiebt, daß er ihnen gehört. Nun kann aber bei Toten, wie sie es sind, nicht die Rede davon sein, daß Gott ihnen gehört. Diese Selbstbenennung Gottes und die in ihr ausgedrückte Verbindung zwischen Gott und den Vätern ist nur unter der Bedingung eine Wahrheit, daß die Väter ins Leben zurückkehren. Leben im Vollsinne aber ist nur das leibliche. Was von den Vätern gilt, gilt, wie es bei Lukas mit einer leichten Änderung des Gedankens heißt, von allen Gerechten (20, 38). Auch bei Johannes tritt Jesus mit einem Beweis für die Auferstehung der Gerechten resp. der Gläubigen auf (11, 25). Hier liegt der Beweisgrund in ihm selbst. Weil er für die Gläubigen schon jetzt der Bringer des Lebens ist, deshalb ist er für sie auch der Bringer der einstigen Auferstehung vom Tode. Das Leben, welches er ihnen schon jetzt mitteilt, verbürgt ihnen die einstige Zurückführung ins Leben durch ihn (vgl. Godet z. ds. St.). Auf seine vollkommene Höhe wird der Beweis für die Auferstehung, und zwar für die Auferstehung aller Toten, durch Paulus gebracht. Die vollzogene Thatsache der Auferstehung Jesu setzt ihn dazu in den Stand (1 Ko 15, 21 u. 22; vgl. 1 Th 4, 14). In der Auferstehung des Herrn sind die Menschen objektiv von der Schuld ihrer Sünden befreit (1 Ko 15, 17 u. 18). Diese Befreiung zieht mit Notwendigkeit diejenige von der Sündenstrafe, dem Tode, nach sich. Sie erfolgt für die Verstorbenen in der Auferstehung. Mögen die Toten Christgläubige gewesen sein oder nicht — die vom Tode erlösende Wirkung der Auferstehung (und des Todes) Christi muß an allen zum Austrag kommen (1 Ko 15, 22), wobei es sich dann nur fragt, ob die Rückkehr ins Leben für die einzelnen eine dauernde oder nur vorübergehende ist. Das „daß“ der Auferstehung unterliegt hiernach für die neutestamentlichen

Männer keinem Zweifel. Der Hebräerbrief zählt sie zu den Anfangsgründen der christlichen Unterweisung (6, 1 f.).

Was nun das „Wie“ der Auferstehung betrifft, so äußert sich das NT einmal über das Subjekt, welches dieselbe wirkt, und über die Art, wie es dabei auf die Toten wirkt, sodann vor allem über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Das die Auferstehung wirkende Subjekt, ὁ ἐγείρων, ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς ist nach sämtlichen in Frage kommenden paulinischen Stellen (Rö 4, 17. 8, 11; 1 Ko 6, 14; 2 Ko 1, 9) Gott der Vater, ebenso Jo 5, 21. Doch ist schon hier neben dem Vater, sodann Jo 6, 39. 40. 44 allein für sich Christus als der Auferwecker genannt. Beide Auffassungen gehen in dem „Gott durch Christus“ zusammen. Wie, dies festzustellen ist Sache der das Verhältnis Gottes und Christi überhaupt behandelnden Artikel. Gott bezw. Christus wirken nun bei der Auferweckung einerseits auf alle Toten gleich, andererseits auf die verschiedenen verschieden, je nachdem sie es mit Gläubigen oder Nichtgläubigen zu thun haben. Alle Toten erfahren in der Auferstehung eine Machtthat Gottes bezw. Christi (1 Ko 6, 14; Hbr. 11, 19). Aber bei den Nichtgläubigen ist dieselbe eine rein von außen kommende des für sie jenseitigen Gottes oder Christus. Anders bei den Gläubigen, die als solche den Lebensgeist Gottes oder Christi in sich haben. Hier handelt es sich um eine Machtthat des für sie zugleich transcendenten und immanenten Gottes und Christus. Dieser Gesichtspunkt tritt deutlich hervor in der Äußerung des Paulus Rö 8, 11, falls in ihr mit Tischendorf VIII nach ℵACP gegen BD EFG (διὰ τὸ) zu lesen ist διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν. Man darf indes die auferweckende Wirkung des transcendent-immanenten Gottes an den Gläubigen nicht dahin bestimmen, daß ein in ihnen liegender Lebenskeim zu vollkommener Reife gebracht wird. Vielmehr ist die neutestamentliche Vorstellung die, daß zu dem in der Seele der Toten bereits begonnenen Geistesleben ein entsprechendes leibliches Leben hinzukommt (vgl. eben Rö 8, 11 ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν) und so Leben im Vollsinne hergestellt wird. In dieser Beziehung hat die Auferweckung der Gläubigen und Nichtgläubigen doch auch etwas Gemeinsames, das fehlen würde, wenn es sich bei derjenigen der Gläubigen um eine Ausgestaltung eines bereits vorhandenen Lebenskeimes handelte, der eben in den Nichtgläubigen nicht vorhanden ist. Beiden wird in der Auferstehung leibliches Leben verliehen, den einen als (entsprechende) Zugabe zu einem inneren Geistesleben, den anderen als Gabe bei mangelndem inneren Geistesleben.

Damit stehen wir vor der Frage, die bei der Erörterung des „Wie“ der Auferstehung als die wichtigste gelten muß (vgl. 1 Ko 15, 35), nämlich derjenigen nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Über ihn geben sowohl die Worte Jesu wie des Paulus Auskunft. Nur ist es für die Erfassung der betreffenden Äußerungen wichtig, daß man sich die Grenzen vergegenwärtigt, in denen sie gehalten sind. Der Herr wie sein Apostel reden ausschließlich von der Leiblichkeit der auferstehenden Gerechten bezw. Gläubigen (vgl. Mt 22, 29 f. und Parall.; 1 Ko 15, 35 ff.; 2 Ko 5, 1 ff.; Phil. 3, 21). Diese Leiblichkeit charakterisiert Jesus nur in einer Beziehung; dagegen hebt Paulus mehrere Merkmale, die an ihr zu beachten sind, hervor. Jesus stellt nämlich fest, daß den Gerechten eine andere, eine höhere Leiblichkeit, als die zuvor besessene, verliehen wird (Mt 22, 30). Um ihre Verleihung glaubhaft zu machen, verweist er eben V. 29 auf die δύναμις τοῦ θεοῦ. Von dieser höheren Leiblichkeit behauptet er, daß sie nicht mehr zur geschlechtlichen Fortpflanzung benutzt wird. Man hat zu beachten, daß er nur letztere, nicht aber den Geschlechtsunterschied für das neue Leibesleben der Auferstandenen abweist. In dem Fehlen des geschlechtlichen Verkehres, nicht in dem des Geschlechtsunterschiedes liegt die Gleichheit des Auferstehungslebens der Gerechten mit dem Leben der Engel (V. 30). Reicher sind die Darlegungen des Paulus. Was den Ursprung des Auferstehungsleibes betrifft, so stammt derselbe vom Himmel (2 Ko 5, 1 ff.). Seiner Art nach aber — und das ist nun die wichtigste Angabe — ist er ein σῶμα πνευματικόν (1 Ko 15, 44), gleichgestaltet dem σῶμα τῆς δόξης Christi (Phi 3, 21; vgl. 1 Ko 15, 49). Die Bezeichnung des Leibes als eines πνευματικόν besagt nicht etwa, daß Geist seine Substanz bilde — diese Fassung ist angesichts des parallelen σῶμα ψυχικόν V. 44 unmöglich — sie besagt, daß er die Art des Geistes an sich trägt. Und das kann nur so verstanden werden, daß er sich zu dem Geistesleben, welches der auferstehende Gläubige in sich hat, als ein durchaus entsprechendes, gefüges Organ seiner Bethätigung nach außen hin verhält. Dieser Leib macht nicht wie der frühere Sinnenleib den ungehemmten Verkehr mit Gott und dem erhöhten Christus von Angesicht zu Angesicht unmöglich (vgl. 1 Jo 3, 2; Mt 5, 8; Apk 22, 4). Er befähigt

ferner zu dem ungehemmten Verkehr mit den anderen Vollendeten, ebenso zu der Ausübung der königlichen Herrschaft in der Welt, wie sie den Auferweckten zu teil wird (1 Ko 4, 8; Rö 5, 17; Apk 20, 4 u. 6). Man versteht es nun auch, daß der Apostel von diesem dem inneren Geistesleben der Auferstehenden entsprechenden geistlichen Leibe eine Reihe von Attributen fern hält, welche ihrem früheren Leibe anhaften (1 Ko 15, 42 f.). Während dieser als aus Fleisch und Blut bestehend vergänglich ist (vgl. 1 Ko 15, 50), ist er unvergänglich. Ist dieser allerlei Leiden hingegeben und deshalb in Unehre, so besitzt er Glanz. An Stelle der Schwäche des früheren Leibes hat der geistliche Leib Kraft. Es ist hierbei schon bemerkt, daß er nicht die stoffliche Substanz des früheren — Fleisch und Blut — besitzt (1 Ko 15, 50). Etwas Positives über seine Substanz verlautet bei Paulus nicht; zweifellos weil der Apostel über diesen aller Analogien in der Sinnenwelt entbehrenden Punkt nichts weiß. Es könnte nach den bisher angeführten Angaben des Apostels den Anschein haben, als ob der Auferstehungsleib der Gläubigen ein schlechthin anderer wie der frühere ist. Aber schwerlich ist das die Auffassung des Paulus. Denn in diesem Falle fände allerdings mit Bezug auf das leibliche Leben der Gläubigen keine eigentliche Überwindung des Todes durch Gott bezw. Christus statt. Der Tod behielte seine Beute, und Gott ersetzte den Verlust durch eine völlig neue Schöpfung. Wenn nicht alles täuscht, so trägt Paulus 1 Ko 15, 36—38 eine andere Auffassung vor. Er beschreibt hier das Verhältnis des neuen Leibes zu dem alten mit Hilfe des Bildes vom Samenkorn, welches Gott sich durch den Tod hindurch zu einem neuen Pflanzenleib entwickeln läßt. Gewiß ist dieser gegenüber dem bloßen Korn ein neuer Leib, aber das Korn enthält doch seinen Keim. So wird der Apostel auch in dem alten Leibe den Keim des neuen beschlossen liegend denken. Aber was an dem alten Leibe ist dann als dieser Keim anzusehen? Da an die Substanz des alten nicht gedacht werden kann, so bleibt schwerlich irgend etwas anderes übrig, als die individuelle, charakteristische Grundform desselben, die sich während des irdischen Lebens unter allem Wechsel der materiellen Bestandteile konstant erhält. Wenigstens ist sie neben der Substanz des Leibes das Einzige an ihm, was der Erfahrung des Paulus zugänglich ist. Und seine Auffassung wäre nun die, daß Gott bezw. Christus die individuelle Grundform des früheren Leibes zu einer neuen, dem Geistesleben der Auferstehenden voll entsprechenden Leiblichkeit ausgestaltete. Zu dieser Auffassung paßt auch die Angabe, daß bei der Auferstehung der Gläubigen die Leiber der überlebenden Gläubigen verwandelt werden (1 Ko 15, 50 ff.). Die Verwandlung würde, falls der Gedanke des Apostels richtig getroffen ist, so vorzustellen sein, daß unter Wahrung der Grundform der Leiber die Bildung der neuen, pneumatischen erfolgte. — Es wurde bereits bemerkt, daß Paulus so wenig wie der Herr etwas über den Leib mitteilt, in welchem die Nichtgläubigen auferstehen. Es ist aber ausgeschlossen, daß er auch diesen als *σῶμα πνευματικόν* faßt. Schon aus dem einen Grunde, weil der geistliche Leib ein unvergänglicher ist, die Strafe derjenigen Nichtgläubigen aber, welche nach ihrer Auferstehung im Endgericht verworfen werden, in der erneuten Hingabe an den Tod, also an die Zerstörung des Leibes besteht. Daher dürfte die Meinung des Apostels die sein, daß die Nichtgläubigen in demselben Leibe auferstehen, welchen sie früher besessen haben. Und dann erfahren diejenigen von ihnen, welche im Gericht bestehen, eine Verwandlung ihres Leibes in den geistlichen der vorher auferstandenen Christusgläubigen; dagegen verfallen die Verworfenen mit ihrem Leibe dem anderen Tode.

Die Bedeutung der Auferstehung ist, wie aus dem bisher Dargestellten ersichtlich, eine zweifache. Für die Gläubigen bezw. Gerechten bildet sie den Abschluß in der Überwindung des Todes, somit den Übergang in den Besitz des vollkommenen Lebens. Die Todesüberwindung begann für sie in ihrem Seelenleben, als sie nämlich durch den Glauben in den Besitz des Lebensgeistes Gottes traten (vgl. Rö 8, 2). Indem nun ihr Leib so wiederhergestellt wird, daß er für das in ihnen vorhandene Geistesleben ein entsprechendes, unvergängliches Organ ist, sind sie der Herrschaft des Todes definitiv entnommen. Ihr wiedergewonnenes und zugleich erhöhtes Leben kann sich nun in der Richtung auf Gott und Christus wie auf die Welt frei entfalten. Dagegen bildet die Auferstehung für die Nichtgläubigen, soweit sie nicht im Endgericht angenommen werden, den Übergang in den definitiven Todeszustand. Sie erleben in der Auferstehung die Befreiung vom Tode, die ihnen durch die Auferstehung Christi erworben ist. Aber kraft ihrer Verwerfung im Gericht müssen sie in den Tod zurück (vgl. Apk 20, 15).

Absichtlich ist im Vorausgehenden über die Auferstehung der Toten so gehandelt worden, daß wesentlich die Auffassung des NT.s dargestellt ist. Bei einem Gegenstande,

der wie dieser ein der Erfahrung des Christen völlig entzogener, rein zukünftiger ist, liegt in dem engen Anschluß an die Gedanken des Herrn und seiner neutestamentlichen Zeugen die sicherste Gewähr gegen irreführende Phantasien und nutzlose Spekulationen. Außerdem ist die neutestamentliche Auferstehungslehre so geartet, daß sie auf sämtliche Fragen, welche sich bei der Erörterung dieses Punktes erheben können, Antwort giebt, und zwar eine Antwort, über deren Inhalt das christliche Nachsinnen nicht hinauswächst. Das NT beweist die Thatsächlichkeit der Totenauferstehung auf dem einzig möglichen Wege, nämlich so, daß es sie als die notwendige Konsequenz von Thatsachen hinstellt, welche dem Glaubenden gewiß sind: als die Konsequenz der Gemeinschaft mit Gott, in der die verstorbenen Gerechten vor ihrem Tode standen, oder als die Konsequenz davon, daß die Glaubenden vor ihrem Tode durch Christus in den Besitz ewigen Lebens versetzt sind, oder endlich als die Konsequenz der Auferstehung Christi selbst. Es weist dem ersten Akt der Auferstehung, derjenigen der Gerechten, seinen bestimmten Zeitpunkt an. Und über den Auferstehungsleib spricht es sich dahin aus, daß es ihn dem jetzt bereits vorhandenen Geistesleben des Christen angepaßt und zugleich den Mängeln des empirischen Menschenleibes entnommen sein läßt. Auch hier hält es die Grenze nüchterner Klarheit inne und sagt alles Wissensnötige. **Schaeder.**

Aufgebot. Feltz, De proclamatione desponsatorum Argent. 1709; Born, De bannis nuptialibus 1716; Hahn, De denuntiationibus ad praescriptum conciliorum Lateran. et Trident. Mogunt. 1743; Scherer, Kirchenrecht Bd 2 S. 148 ff. Die Lehrbücher über Eherecht.

Aufgebot, die sog. professiones der altchristlichen Zeit, wie sie von Ignatius (ad Polycarp. c. 5) bezeugt und von der montanistischen Richtung (Tertullian de pudic. c. 4) für notwendig erachtet wurden, stehen zu dem späteren Aufgebotsrecht ebenso wenig in Beziehung, wie das karolingische Kapitular von 802 (c. 35, ed. Boetius 98), welches zur Vermeidung blutschänderischer Ehen deren vorgängige Prüfung durch Bischöfe, Priester und seniores anordnet. Denn da es sich dabei wesentlich nur um Erkundigung handelte, ob die beabsichtigte Ehe den Vorschriften der christlichen Moral entspreche, so ist jene Sitte mehr als Vorläufer des Brautexamens zu bezeichnen. Kirchliche Verkündigungen zukünftiger Eheschließungen haben sich vielmehr zuerst in Frankreich, dann in England ausgebildet (Friedberg, Kirchenrecht S. 413) und sind erst durch Innocenz III. (c. 3. X, (4, 3) i. J. 1215 für die ganze Kirche, wenn auch ohne durchgreifenden Erfolg (Esmein, Le mariage en droit canonique Bd 1, S. 180) vorgeschrieben worden. Doch ist von ihrer Beobachtung die Giltigkeit der Ehe umso weniger abhängig gewesen, als ja auch für die Form der Eheschließung selbst eine kirchliche Beteiligung nicht erforderlich war. Nach dem geltenden tridentinischen Recht der katholischen Kirche müssen an den Domizilen bzw. Quasidomizilen (begründet durch Wohnung und Absicht, sich den größeren Teil des Jahres am Wohnorte aufzuhalten) beider Brautleute an drei auf einander folgenden Sonn- oder Feiertagen Aufgebote (proclamationes, banna nuptialia) verkündet werden (Trident. sess. XXIV. de ref. matrim. c. 1). Von diesen kann der Bischof unter der Bedingung der Ableistung eines Ledigkeitseides (iusjurandum de statu libero) dispensieren, der Pfarrer im Notfall absehen und ihre Unterlassung hat nicht Ungiltigkeit der Ehe, sondern lediglich Bestrafung zur Folge. Die evangelischen Kirchenordnungen haben dieses Recht rezipiert (Göschen, doctrina de matrimonio ex ordinationibus ecclesiae evangelicae saeculi XVI. S. 48 ff.), damit Ehehindernisse erforscht und eine kirchliche Fürbitte für die Verlobten erfolge, und ebenso die meisten Staatsgesetzgebungen, welche kirchliche Eheschließung anordneten (vgl. für Österreich Rittner, Österreichisches Eherecht S. 219 ff.; für Preußen Vogt, Kirchen- u. Eherecht der Kathol. u. Evangel. in den Preuß. Staaten Bd 2 S. 85 ff.). Nach deutschem Reichsrecht hat gleichfalls der Ehe ein Aufgebot vorauszugehen, welches durch öffentlichen Aushang während zweier Wochen geschieht und von dessen Beobachtung die Giltigkeit der Ehe unabhängig ist. Nur für das rechtsrheinische Bayern sind diese Rechtsnormen außer Geltung (vgl. über das hier geltende Recht die bei Friedberg, Lehrbuch S. 426 Anm. 21 angegebene Litteratur).

Die seit dem Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 erlassenen evangelischen Kirchengesetze nehmen betreffs des Aufgebots einen verschiedenartigen Standpunkt ein (Blumenstengel, Die Trauung in Deutschland S. 38 ff.). Teils haben sie es ganz beseitigt (Gotha) oder eine nachträgliche Anzeige für zulässig erachtet, teils an die Stelle von drei eines treten lassen, wobei in Preußen, Württemberg, Bayern die Vornahme des

Aufgebotes vor der Civilehe oder doch (Weimar) vor der bürgerlichen Verkündigung verboten worden ist. Doch ist, seitdem die evangelischen Landeskirchen neuerdings eine Anzahl von Trauungshindernissen aufgestellt haben, das kirchliche Aufgebot nicht mehr reine Fürbitte, sondern dient dazu, die Zulässigkeit der kirchlichen Trauung zu konstatieren. **E. Friedberg.**

Aufklärung. F. C. Schlosser, Gesch. d. 18. Jahrh. I—IV^5 Heidelberg 1864, V—VIII^4 1856/60; v. Noorden, Europ. Gesch. im 18. Jahrh. (nur bis 1710) Düsseldorf 1875—82; Gfrörer, Gesch. des 18. Jahrh., Schaffh. 1862—84; Erdmannsdörfer, Deutsche Gesch. 1648—1740, Berlin 1888/93 (Onckens Allg. Gesch. III, 7); Oncken, Z.-A. Friedrichs d. Großen, Berlin 1881 (Allg. Gesch. III, 8); Sorel, L'Europe et la révolution, Paris 1885—92; Taine, Les origines de la France contemporaine. I l'ancien régime^3 Paris 1876 II la révol.^{3} 1878—85; — Lecky, Gesch. d. Ursprungs und Einflusses der Aufkl., deutsch v. Jolowicz^2, Heidelb. 1873; Bruno Bauer, Gesch. d. Politik, Kultur u. Aufkl. des 18. Jahrh., Charlottenb. 1843—44; Noack, Freidenker in der Religion, Bern 1853—55; Kohn, Aufklärungsperiode, Potsd. 1873; Dilthey, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1892—93 „Natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh."; ibid. 1894 „Autonomie des Denkens, der konstruktive Rational. und der pantheist. Monism. nach ihrem Zusammenh. im 17. Jahrh.; Hettner, Litt.-Gesch. des 18. Jahrh. I u. II^5 Braunschw. 1894, III^3 1879; K. Biedermann, Deutschl. im 18. Jahrh., Leipzig 1854—81; Leslie Stephen, Hist. of english thought in the 18th cent.^{2} London 1881; Buckle, Gesch. d. Civilisation in England, deutsch v. Ritter, Berlin o. J.; Draper, Hist. of the intellectual developement in Europe, London 1864. — Zur Geschichte der einzelnen Wissenschaften: Gesch. d. Künste u. Wissenschaften, Gött. 1796—1850; Gesch. d. Wissenschaften in Deutschl. München 1864 ff. — Zur Kritik: Dilthey, Einleit. in die Geisteswissensch. I, Leipzig 1883; Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart^2, Leipzig 1893.

Die Aufklärung ist Beginn und Grundlage der eigentlich modernen Periode der europäischen Kultur und Geschichte im Gegensatz zu der bis dahin herrschenden kirchlich und theologisch bestimmten Kultur, gegen die sich bereits seit Ausgang des sog. Mittelalters lebhafte Gegenströmungen erhoben hatten, die aber seit Ausbruch der Kirchenspaltung mit verschärftem Nachdrucke sich wieder verfestigt hatte. Sie ist keineswegs eine rein oder überwiegend wissenschaftliche Bewegung, sondern eine Gesamtumwälzung der Kultur auf allen Lebensgebieten, begleitet von bedeutenden Verschiebungen der allgemeinen Weltverhältnisse und einer völligen Veränderung der europäischen Politik, die ihren Schwerpunkt vom Süden nach dem Norden verlegte. Ihre Grundlagen liegen im 17. Jahrh. und darüber zurück in der Renaissance, ihre Blüte fällt in das 18. Jahrh., ihr Niedergang in das 19. Jahrh. Unter diesen Umständen ist es natürlich unmöglich, ihren unendlich mannigfaltigen Inhalt unter eine einfache Formel zu bringen; es ist nur möglich, sie in ihren verschiedenen Seiten und Stadien zu schildern. Allerdings aber verleiht ihr der durchgängige Kampf gegen den kirchlichen Supranaturalismus und dessen praktische Folgen, sowie eine gewisse Gemeinsamkeit der hierbei gebrauchten Methoden einen relativ einheitlichen Charakter. Ihr Wesen ist demnach der Widerspruch gegen den bisherigen Zwiespalt von Vernunft und Offenbarung und gegen die praktische Herrschaft der supranaturalen Offenbarung über das Leben. Eine immanente Erklärung der Welt aus überall giltigen Erkenntnismitteln und eine rationale Ordnung des Lebens im Dienste allgemeingiltiger praktischer Zwecke ist ihre Tendenz. Da sie beides unter dem Einfluß ihrer Gesamtlage auf dem Wege rein verstandesmäßigen Räsonnements zu erreichen suchte, so ist in beiden Richtungen ihr Hauptcharakter eine nüchtern zergliedernde Verständigkeit und ein reformlustiger Utilitarismus. Indem sie hierbei wie die Theologie eine überall gleiche und unveränderliche Wahrheit voraussetzt und das Individuum als deren unveränderlichen Träger betrachtete, so trägt sie ferner den Charakter eines abstrakten Individualismus und Subjektivismus. Als der erste umfassende Kampf gegen die Überlieferung der Kirche und der Antike ist sie schließlich erfüllt von einem einzigartigen Selbstständigkeitsgefühl und einem unbegrenzten Optimismus. Aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit heraustretend traut sie der endlich mündig gewordenen Vernunft eine nie geahnte weltverbessernde Wirkung zu. In alledem ist sie die erste umfassende und prinzipielle Opposition gegen die dualistisch-supranaturalistische Gestalt der Religion. Aber indem sie das ist, ist sie keineswegs wie sie und ihre Gegner oft geglaubt haben, die natürliche und normale Form des menschlichen, frei sich selbst überlassenen Denkens, sondern ein durch und durch historisch bestimmtes Erzeugnis bestimmter Verhältnisse und Lagen. Ihre Methode ist durch die antike Überlieferung und die neue Naturwissenschaft bestimmt, ihr Inhalt durch diejenigen Elemente der Über-

lieferung, die sie als selbstverständlichen Besitz jeder individuellen Vernunft ansah, die aber in Wahrheit Erzeugnisse der geschichtlichen Entwickelung waren. Ihr Eigenstes ist nur die Vernichtung der supranaturalen Formen der Überlieferung und die Entfesselung der bisher gebundenen Kräfte. Die Darstellung ihrer einzelnen Richtungen und des relativ einheitlichen Gesamtergebnisses kann nur auf dem Wege der Zergliederung geschehen (Kant, WW., herausgeg. v. Rosenkranz u. Schubert VII, 1 p. 143—154 „Was ist Aufklärung"; Mendelssohn, Ges. Schr. herausgeg. v. G. B. Mendelssohn III, 399—403 „Über die Frage: Was ist Aufklärung".)

1. Das vielfach verschlungene Leben der europäischen Völker drängte seit dem Ausgange des dreißigjährigen Krieges die kirchliche und theokratische Gestaltung der Dinge zurück, sodaß bei fortdauernder Herrschaft der theologischen Kultur über die katholische und protestantische Gesellschaft doch schon rein weltliche Interessen das öffentliche Leben zu beherrschen begannen. In der äußeren Politik löste sich die durch Reformation und Gegenreformation geschaffene Lage, der Gegensatz katholischer, lutherischer und reformierter Mächte, langsam auf, der nordische Krieg führte eine neue Konfession in die Reihen der Großmächte ein, die Kämpfe um die Seeherrschaft und die Entstehung der nordamerikanischen Union sowie die Gründung großer Kolonialreiche erweiterten den Interessenkreis in einer politisch hochwichtigen, religiös aber gleichgiltigen Hinsicht. Die diplomatische Kunst befreite sich von jesuitisch-päpstlichen wie von protestantischen Gesichtspunkten und griff oft geradezu ausdrücklich, meistens thatsächlich auf machiavellistische Theorien zurück. Ihr leitender Gedanke wurde die ratio status oder Staatsraison, die mit dem Interesse der Kabinette zusammenfallende salus publica, in deren verstandesmäßig subjektivistischer Auffassung sich der Geist intriguanter Kabinettspolitik widerspiegelte. (Mohl, Gesch. u. Litt. d. Staatswissensch. III 379—407; Rieker, Rechtl. Stellung der ev. Kirche, Leipzig 1893, S. 230—238; Dilthey, Arch. 1894 p. 57 f.). Dieselbe Veränderung zeigte sich in der inneren Politik, wo eine weltliche Auffassung des Staatszweckes seit dem 17. Jahrh. immer mehr Boden gewann und die Theorien vom brachium saeculare, dem membrum praecipuum und der custodia utriusque tabulae, von der advocatia religionis und dem Zensurrecht der Kirche gegenüber den Behörden einer militärischen, kommerziellen und bureaukratischen Wohlfahrtspolitik weichen mußten. Die Fürsten- und Prinzenerziehung, die des Adels überhaupt, wurde aus einer lateinisch-theologischen zu einer französisch-kavaliermäßigen. Bei aller thatsächlichen Behauptung materieller Rechtgläubigkeit und aller Erhaltung des konfessionellen Charakters der Staaten traten doch sogar auch in den geistlichen Staaten die neuen Interessen gebieterisch hervor. Es begann auf katholischer Seite die Periode der Konkordate und des Gegensatzes gegen die Jesuiten, auf protestantischer die der territorialistischen Handhabung der Kirchengewalt (Ranke, Päpste Buch IX; Rieker 286—323). Hand in Hand mit der Verweltlichung des Staatszweckes ging ferner ein Wandel in der Auffassung von Inhalt und Umfang der Staatsgewalt, die Ausbildung der Souveränetät, die von der Reformation und dem römischen Recht begünstigt in die Theorie des Absolutismus ausmündete. Es entstand ein neuer Staat, dessen Ideale erst Ludwig XIV. und dann Friedrich II. wurden, der aber unter allen Umständen das politische Interesse dem kirchlichen überordnete und die kirchliche Selbstständigkeit vernichtete, eben damit aber auch die Kraft der Kirchen brach. (Taine I 3—109; Rieker 238—240.)

Mit der Auffassung von Staatszweck und Staatsgewalt änderte sich zugleich die von Begründung, Sanktion und Entstehung des Staates. An Machiavelli und Aristoteles angeschlossen hatte inmitten der Hugenottenkämpfe bereits Jean Bodin († 1596) eine rein rationale Auffassung vom Staate vertreten und in seinem handschriftlich bis ins 18. Jahrh. vielverbreiteten colloquium heptaplomeres die religiös nivellierenden Folgen dieser Staatsauffassung deutlich offenbart. (Baudrillart, Bodin et son temps, Paris 1853). Durchgreifend wirkte aber erst Hugo Grotius († 1645), der die in der katholischen wie protestantischen Scholastik vorgetragene Gleichung von lex naturae und lex divina, Naturrecht und Dekalog (Jodl, Gesch. d. Ethik I 46—48; Tröltsch, J. Gerhard u. Melanchthon, Gött. 1891, 144—190) auflöste und Naturrecht, Völkerrecht, Staatsrecht und natürliche Moral unabhängig von jeder Offenbarung auf die natürliche Erkenntnisausstattung begründete. Von hier aus erschien der Staat nicht mehr als eine Stiftung Gottes, sondern als Werk eines aus menschlicher Vernunft hervorgegangenen Vertrages. Maßgebend hierfür waren die in der Theologie selbst erhaltenen stoischen Elemente natürlicher angeborener Erkenntnisse, die von der Erneuerung des Stoicismus in Holland gerade damals neu belebt wurden. Dazu traten bald bei Hobbes († 1679)

auch epikuräische Einflüsse. Diese Staatstheorie wurde rasch mit freilich sehr verschiedener Färbung in allen Kulturvölkern verbreitet. Locke († 1704) brachte sie zur Herrschaft über die ganze europäische Bildung und veranschaulichte sie an der englischen Freiheit, nachdem schon Pufendorf († 1694) in Deutschland ihr Bahn bereitet hatte. Sie war überall der eigentliche Bahnbrecher der Aufklärung, sie entriß der Theologie die Hälfte ihres bisherigen Eigentums, sie überwand die Reste des Mittelalters, der Theokratie und der Feudalität. Jeder Radikalismus lag ihr zu Anfang ferne, sie diente dem souveränen Absolutismus und vertrug sich lange und meist aufrichtig mit der Offenbarung, aber sie vernichtete die Grundlagen der theologischen Kultur. Ihre Theorien wurden von den Fürsten und Regierungen selbst angeeignet, sogar in den geistlichen Ländern. Sie waren nur der notwendige Ausdruck des thatsächlichen Wandels der Dinge. Wenn die ganze Konstruktion von einem subjektivistischen rationalen Ausgangspunkt, von dem normalen Urmenschen und dessen Vernunftüberlegungen ausgeht, so ist darin nur die bisherige theologische Lehre vom Urstand, der theologische Doktrinarismus selbst und die antik-humanistische Überlieferung wirksam. (Taine I; Sorel I; Mohl I 227—267; Stahl, Philos. d. Rechtes I; J. H. Fichte, Syst. d. Ethik I; Vorländer, Gesch. d. philos. Moral-, Rechts- und Staatslehre; Gierke, Althusius u. Entw. d. naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau 1880; Jellinek, Adam in der Staatslehre, Heidelb. 1893.)

Die Wirkung dieser ganzen Bewegung war vor allem eine tiefgreifende Veränderung des Kirchenrechtes, die auf protestantischem und katholischem Gebiet bedeutsam hervortrat, am folgenreichsten aber in den protestantischen deutschen Staaten, vor allem in Preußen geworden ist. Das Verhältnis von Kirche und Staat und das Wesen der Kirche selbst erschien von den veränderten Interessen und von den neuen naturrechtlichen Staatstheorien aus in einem neuen Lichte. In erster Hinsicht entstand langsam umsichgreifend die territorialistische Auffassung des Staatskirchenrechts, die an Stelle des alten theokratischen ein rein politisches Verhältnis konstruierte (Chr. Thomasius, † 1728, J. H. Böhmer, † 1749), womit der moderne Toleranzstaat angebahnt wurde. In der zweiten entstand die naturrechtliche Auffassung der Kirche als einer aus einer Art Kirchenvertrag entstandenen Genossenschaft, womit der alte supranaturale Anstaltsbegriff durchbrochen war (Pfaff, † 1760, Mosheim, † 1755). Damit waren aber noch mitten unter der Herrschaft des alten Glaubens ihre rechtlichen Fundamente erschüttert und die folgenreiche Entwickelung der Theologie ermöglicht. Den Abschluß brachten die allgemeinen Menschenrechte der Religions- und Gewissensfreiheit. Wie verschlungen aber auch hier die Entwickelungen sind und wie wenig diese Menschenrechte lediglich das Erzeugnis eines subjektiven Rationalismus sind, zeigt der Umstand, daß die für die europäischen Verfassungen maßgebende Erklärung dieser Menschenrechte am 26. Aug. 1789 nicht aus dem contrat social Rousseaus, sondern aus den amerikanischen Verfassungen herstammt und somit auf den reformatorischen religiösen, sowie auf den germanischen rechtlichen Individualismus zurückgeht. (Jellinek, Erklär. der Menschen- und Bürgerrechte, Leipzig 1895 aus „Staats- u. völkerrechtl. Abhh., hrg. v. Jellinek u. Meyer I 3; Sohm, Kirchenrecht I; Rieker.)

2. Eng mit der politischen hing die *wirtschaftliche* und *soziale* Entwickelung zusammen. Die bisherige theokratische Welt hatte auf der strengen Abgeschlossenheit der Gebiete, der feudalen Gliederung der Stände, der zünftigen Gebundenheit der Städte und dem stabilen, überwiegend agrarischen Charakter der Staaten beruht. Alles das änderte sich aber langsam durch die von Holland und England ausgehenden Wirkungen des Welthandels und seiner Bedürfnisse, sowie durch die wachsende Ausbreitung der Industrie und ihrer technischen Hilfsmittel, die Nötigung des geldbedürftigen Absolutismus, diese Wohlstandsquellen nutzbar zu machen. Die Wirkung dieser Einflüsse war dann aber die Zurückstellung der religiösen und politischen Gegensätze, die Aufhebung oder Erleichterung der feudalen Schranken, die Nivellierung wenigstens der städtischen Bevölkerung, die Forderung und Gewährung wirtschaftlicher Freiheit in verschieden zugemessenen Grenzen, die Befolgung einer sorgfältigen Wirtschaftspolitik, die zwar zunächst rein absolutistisch verfuhr, aber damit doch zugleich den Trieb nach selbstständiger und rationaler Betreibung der individuellen Interessen erregte. Die Technik zog die Wissenschaften, insbesondere die Naturwissenschaften, in ihre Dienste und verbreitete dadurch das Bündnis der erwerbenden Klassen mit den neuen Wissenschaften, während die privilegierte offizielle Wissenschaft sich immer mehr vom Leben entfernte. Die notwendige Folge hiervon war aber weiter die eben damit eintretende oder doch angebahnte Nivellierung auf geistigem und religiösem Gebiete, die Entbindung des Freiheits- und

Selbstständigkeitstriebes überhaupt, Mischung und Ausgleich der Bevölkerung und damit zugleich die Forderung geistiger und religiöser Freiheit oder Toleranz (vgl. Brief des Thomasius an Friedrich I. Hettner III 1, 107). Holland und England, die Lehrmeister Europas in diesen Bestrebungen, waren zugleich die führenden Musterstaaten religiöser Toleranz, wo die verbotenen Schriften gedruckt wurden und wohin die Verfolgten flohen. Schon im 17. Jahrh. tritt dieser Zusammenhang in beiden Ländern deutlich hervor und erscheint Ad. Smith beinahe antezipiert (Roscher, Gesch. d. Nationalökonomik, 222—228). In Deutschland offenbarte er sich typisch bei der Gründung Mannheims durch Karl Ludwig von der Pfalz 1652, der seinem zerrütteten Lande durch eine nach holländischem Muster gegründete Stadt mit vollständiger Handels-, Gewerbe-, Zug- und Religionsfreiheit wieder aufhelfen wollte (Gothein, Mannheim in 1. Jh. Z. f. Gesch. d. Oberrheins, N. F. IV; s. auch den Plan des großen Kurfürsten, eine interkonfessionelle Universität zu stiften; Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts 352). Vor allem aber entstand aus dieser Bewegung eine neue soziale Schichte, das politische, wirtschaftliche und geistige Freiheit begehrende Bürgertum, der Abnehmer einer mit ihm zugleich entstehenden und für ihn arbeitenden Litteratur, der Träger einer bürgerlichen, freien Bildung, die sich von der theologischen Bevormundung zunehmend befreite. (Lecky; Roscher; Erdmannsdörfer; Oncken; Taine I; Sorel I; Marchet, Studd. über Entw. d. Verwaltungslehre, München u. Leipzig 1855; Karl Biedermann.)

Wie aus der politischen Entwickelung eine neue politische Theorie, so ging aus der wirtschaftlichen eine neue ökonomische und soziale Theorie hervor, die von tiefster Einwirkung auf die werdende Aufklärung war. Pufendorf und Locke trugen beide noch in enger Verbindung vor, wodurch der ökonomischen Theorie von Hause aus gleichfalls der naturrechtliche Charakter aufgeprägt wurde. Auch sie wurzelte in den antiken, humanistischen und theologischen Bildungselementen. Auch sie diente als merkantilistische Theorie zuerst dem Absolutismus und vertrug sich zunächst mit den theologischen Lehren, bis sie von dem wachsenden englischen und französischen Bürgertum getragen zu einer selbstständigen Theorie wurde und durch Aufnahme der natürlichen Moral und natürlichen Religion in ihre Voraussetzungen eine antitheologische und antisupranaturale Denkweise zu bedeuten begann. Diese Verselbstständigung wurde von Quesnay († 1774) und Adam Smith († 1790) vollzogen. Dem ersten war die Nationalökonomie soviel als physiocratie d. h. constitution naturelle du gouvernement la plus avantageuse au genre humain (Hettner II 257). Natural economy war aber auch der Sinn des Industriesystems; der subjektive, alles an einem natürlichen, allgemeinen Normbegriff messende und atomistische Geist des Zeitalters, zugleich aber auch sein frischer Optimismus und sein begeisterter Glaube an den Menschen zeigte sich vielleicht nirgends so deutlich als an der Lehre des großen Nationalökonomen, der erst später ein egoistisches und mammonistisches Gepräge gegeben worden ist. Unbeschränkte Arbeits- und Kapitalfreiheit gehörte von nun ab zu den unveräußerlichen Menschenrechten, deren Forderung man auch da nicht aufgab, wo man in der Politik Kompromisse schloß. Von allen Aufklärungsideen haben die wirtschaftlichen sich am längsten behauptet und die Welt am meisten verändert. (Roscher; Ingram, A history of political economy, Edinburgh 1888; Hasbach, D. allg. philos. Grundlagen der von Quesnay u. Smith begr. polit. Ökonomie, in Schmollers „Staats- u. sozialwiss. Forsch." X 2).

3. Hand in Hand mit diesen beiden großen Umwälzungen ging ein Wandel der **allgemeinen Stimmung**, der nicht sowohl Folge als Voraussetzung der Aufklärung ist und sich wohl vor allem als Rückschlag gegen die fürchterlichen Religionskriege, den Druck des Konfessionalismus und den unerquicklichen Hader der Theologen erklärt. So gingen aus den englischen Religionskriegen die Leveller und Latitudinarier, aus den deutschen die Calixtiner und die die Idee der Toleranz verbreitenden Unionsversuche hervor. Herbert und Bayle bekennen ausdrücklich, daß diese Kämpfe und die geringe sittliche Leistungskraft des Konfessionalismus sie vor allem bestimmt hätten. Der vielfach der Aufklärung vorarbeitende Pietismus hat ebenfalls hierin seinen Hauptgrund. Aber auch ohne ausdrückliche Angabe dieses Grundes werden verschiedene Erscheinungen auf ihn zurückgeführt werden dürfen, die Abnahme des Glaubens an Magie, Hexerei und Wunder, die Abneigung gegen religiöse Verfolgung und Zänkerei, gegen den Teufel und die ewigen Höllenstrafen (Bayle, Commentaire philosophique sur ces paroles de J. Ch.: Contrains-les d'entrer 1668; Balth. Bekker, Bezauberte Welt 1690; Chr. Thomasius, de crimine magiae 1701). Überhaupt beginnt sich ein milderer, kosmopolitischer, philanthropischer Zug geltend zu machen. Das grausige Gerichtsverfahren

wird bekämpft, die Sittlichkeit in ihrer relativen Unabhängigkeit betont. Am Ende des 17. Jahrh. gab es in England societies for the reformation of manners, die von allgemein humaner Grundlage aus die Verwilderung der Sitten zu bekämpfen versuchten (Erdmannsdörfer II 116), in Paris auf epikuräischer Grundlage erbaute Gesellschaften von ähnlichem Zweck, aus denen Larochefoucaulds Maximen 1665 hervorgegangen sind (Hasbach 95). Immerdar haben auch in dem völlig scholastisch gewordenen Aristotelismus der Universitäten die humanistischen Lehrtraditionen nachgewirkt, vor allem Cicero und Seneca, die vielbewunderten Musterautoren der Schule. Stoische Ideen, die auf die kirchlichen Systeme selbst tief eingewirkt hatten, haben daneben auch einen selbstständigen Einfluß geübt und oft genug ein Gegengewicht gegen theologische Ausschließlichkeit gebildet. In Holland hat der von Justus Lipsius († 1606) erneuerte Stoicismus auf Grotius, Descartes und Spinoza gewirkt (Dilthey, Arch. 1894). Eine gelehrte und humanistische Unterströmung umspielte die harten theologischen Gebilde. Die Einheit des Mittelalters war in Staaten und Kirchen nur zum Schein wieder hergestellt, Renaissance und Humanismus blieben unvergessen, besonders bei den großen Juristen und Philologen Frankreichs und Hollands. Daneben kommen auch die Reste humanistischer Theologie, die sich bei Arminianern und Socinianern konsolidiert hatten, in Betracht, sowie die still fortarbeitenden Reste der gewaltsam unterdrückten Mystiker und Wiedertäufer. Schließlich hat doch auch der Individualismus der reformatorischen Frömmigkeit selbst, vor allem auf reformiertem Boden in der englischen Revolution größerer Milde und Freiheit zugestrebt, wenn man auch freilich seine direkte Bedeutung für die Aufklärung nicht überschätzen darf (Weingarten, Revolutionskirchen Englands). Im ganzen ist mit alledem keine Opposition gegen die Theologie selbst beabsichtigt, sie soll nur gemildert und auf ihre Grenzen beschränkt werden, um den anderen selbstständigen Lebens- und Wissenschaftsinteressen freien Bewegungsraum zu lassen. Nur vereinzelt und vorsichtig erhoben sich die Ansätze zu einer prinzipiell autonomen Denkweise, für welche in der zeitgenössischen Bildung, besonders in der stoischen Erkenntnis- und Moraltheorie, die Voraussetzungen bereit lagen. Verhältnismäßig leicht setzte sich die Emanzipation des Naturrechtes durch, bedeutend schwerer die der natürlichen Religion und Moral. Die natürliche Religion wurde auf Grund der antiken Überlieferung von der Theologie selbst gelehrt. Es bedurfte nur der Bekämpfung der Erbsündenlehre und der aus ihr gezogenen Folgerung von der Verfinsterung des Intellektes, um diesen Elementen das Übergewicht über die Offenbarung zu schaffen. Das geschah bereits 1624 durch Herbert von Cherburys De veritate religionis, an welches Buch die Entwickelung des Deismus anknüpfte. Dann blieb ein moralistischer Rationalismus übrig, der das Gemeinsame aller Religionen und aller Philosophie darzustellen schien und als Einigungspunkt gegenüber den Religionskämpfen dienen konnte (Tröltsch 198 ff.). Noch festere Wurzeln in dem theologischen System hatte die natürliche Moral (ib. 122—190). Auch hier wurde wie beim Naturrecht die lex naturae von der lex divina getrennt und auf die natürliche Ausstattung des Geistes begründet, die auch ohne jede Offenbarung ihre Geltung haben müsse. Diese Emanzipation wurde vollzogen von Baco († 1626) und von der französischen Skepsis, insbesondere der Sagesse Charrons 1605. Bayles († 1705) Hauptthese ist die Unabhängigkeit der überall gleichen, angeborenen Sittlichkeit von den streitenden Offenbarungen, denen er jedoch so wenig wie Baco und jene Skeptiker den Glauben wirklich entziehen will. So strebte das 17. Jahrh. in den westlichen Nationen schon von sich aus in enger Verschlingung aller Lebensinteressen einer autonomen Denkweise zu, die als einfache und feste Norm zur Beurteilung und Überwindung der streitenden Überlieferungen, Offenbarungen und Religionen dienen sollte. Deutschland folgte erst viel später und vom Ausland lernend nach, dabei seiner eigentümlichen Lage entsprechend die politischen und wirtschaftlichen Interessen hinter den religiösen und litterarischen zurückstellend. (Lecky; Dilthey; Tholuck, Vorgesch. d. Rationalismus, I Akadem. Leben d. 17. Jahrh. 1853/54, II Kirchliches Leben 1861/62; Biedermann II 1; Hallam, Introd. to the litt. of Europe in the 15th, 16th, 17th cent., Paris 1837—39 Bd III—IV.)

4. Zu diesen aus der Überlieferung und aus der allgemeinen Lage wirkenden Tendenzen gesellte sich die Einwirkung neuer Wissenschaften, die das ganze bisherige Weltbild veränderten und der eingeschlagenen Methode autonomen Denkens neue mächtige Verstärkungen zuführten. Die erste und wichtigste ist die neue mathematisch-mechanische Naturwissenschaft. Zwei Bewegungen wirkten hier zusammen, die aus dem Erbe des Nominalismus hervorgegangene Wendung zur Erfahrung und Induktion, die, von

Bacon zu hohem Ansehen gebracht, das englische Denken bestimmte, vor allem aber die aus den großen astronomischen und physikalischen Entdeckungen des Copernicus († 1543), Kepler († 1630), Galilei († 1642) hervorgegangene mathematische Mechanik, die den von Gassendi († 1655) erneuerten epikuräischen Atomismus in sich aufnahm, die empirisch-induktive Forschung erst methodisch sicherte und in Newton († 1727), Huyghens († 1695) und Laplace († 1827) ihren höchsten Ausdruck fand. Hier wurde an Stelle der bisherigen halb-mystischen Entelechien, Gattungen und Formen des Aristotelismus eine durchaus rationale und anschauliche Erklärung der physischen Welt aus reinen, von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten befreiten Raumgrößen und deren Bewegungsregeln gesetzt. Die Gesetze der Trägheit und der Gravitation verbunden mit der Annahme letzter körperlicher Einheiten gewährten eine unendlich fruchtbare, mathematisch darstellbare Erkenntnis der Natur im Großen und im Kleinen. So wurden das 17. und 18. die Jahrhunderte der großen Physiker und Mathematiker, aus deren Bemühungen ein glänzender Aufschwung der Naturwissenschaften hervorging, vielerlei Probleme und mancherlei Deutungen auch der Grundbegriffe in sich schließend, aber im ganzen doch von überwältigend einheitlichem Charakter. Die moderne Optik, Akustik, Chemie, Geologie, Zoologie, Physiologie und Medizin entstanden auf der so geschaffenen mechanischen Grundlage (Taine I 221—240). Die Wirkung der neuen Wissenschaft war ungeheuer. Die Offenbarung und Theologie noch schonend vernichtete sie doch deren bisherigen philosophischen Unterbau und veranlaßte die Entstehung großer metaphysischer Systeme, die sämtlich ihre Hauptaufgabe in der metaphysischen Verarbeitung der neuen Impulse sahen. Die mathematische Methode, geradezu das formelle Vorbild des Euklid wurde zur philosophischen Methode und verdrängte die scholastische Syllogistik und Methodik, bald direkt mathematisch verfahrend, bald als Analogon eine Methode konstruierend, deren Hauptmerkmal Klarheit und Bestimmtheit in Unterscheidung und Beziehung der einzelnen Denkelemente war. Mechanismus, Maschine und mathematische Klarheit wurden die Stichworte einer neuen Wissenschaft. Naturrecht, natürliche Moral und natürliche Religion unterwarfen sich ihrer Methode, die Psychologie wurde von Locke und Condillac konstruiert als Lehre von den Bewegungsgesetzen kleinster psychischer Elemente, Quesnay begann bereits die Gesetze der sozialen Welt als Naturgesetze aufzufassen. Voltaire wurde der Prophet Newtons und die französische Entwickelung verlief geradezu an der Durcharbeitung der neuen Naturwissenschaft. Noch Kant ist nach allen Seiten hin wesentlich auf eine Auseinandersetzung mit ihr gerichtet. Dabei wirkte der reine Zwang der Sache und keine antikirchliche Tendenz. Man reformierte zunächst nur die natürliche Erkenntnis, Newton und Boyle blieben immer aufrichtige Gläubige. Die Naturwissenschaft erwies sich der verschiedensten Deutung fähig: sie ist deistisch bei Locke und Voltaire, pantheistisch antikisierend bei Shaftesbury, pantheistisch-mystisch bei Spinoza, spiritualistisch bei Cartesius, theistisch bei Leibniz und materialistisch bei den Encyklopädisten. Sehr bald traten freilich aus ihr schwere, mit ihr unlösbar verbundene Probleme hervor, das des Determinismus und des Verhältnisses von Natur und Geist, Seele und Körper, Gott und Welt. Noch mehr aber machte sie ihre umwälzende und zerstörende Wirkung geltend durch eine allgemeine Einwirkung auf die Umgestaltung des Weltbildes und der Methode des Denkens. Das Wunder wurde unmöglich oder das Meisterproblem apologetischen Scharfsinnes. Die Erde wurde ein Punkt im Weltall und das Leben der Menschheit nur eine Episode in ihrer Bildungsgeschichte. Der kirchliche Supranaturalismus und Anthropozentrismus wurde im innersten Kerne erschüttert. Das Ideal des Denkens wurde mathematische Klarheit, die die Axiome oder Erfahrungsthatsachen feststellt und aus ihnen streng folgerichtig alle weiteren Sätze entwickelt. Wie in der Natur von der überall gleichen Beobachtung des Subjektes ausgegangen wird, so wurde überhaupt überall vom Subjekt und seinem Denkinhalt ausgegangen und innerhalb des letzteren wieder wurden die einzelnen Elemente aufgesucht und verknüpft. Damit war aber die bereits an der Hand der Stoa eingeschlagene rationale und subjektivistische Richtung unendlich verstärkt, die Wendung zum Klaren, Bewußten, Verständigen entschieden, alles Mystische, Dunkle, Phantastische überwunden, der mechanische und atomistische Charakter des Geistes des 18. Jahrh. geschaffen, der dem Gemüt und der Phantasie nur sentimentale Betrachtung oder begeisterte Versenkung in den Nutzen und die weltumwandelnden Wirkungen der neuen Wissenschaft übrig ließ. (Lange, Gesch. d. Material. I; Laßwitz, Gesch. d. Atomistik, Hamb. 1890; Dühring, Krit. Gesch. d. Prinzipien d. Mechanik, Leipz. 1872; Whewell, Gesch. d. induktiven Wissensch., deutsch v. Littrow, Leipz. 1872; Schaller, Gesch. der Naturphilos., Leipz. 1841/44.)

5. Das zweite ist die jetzt entstehende universale, weltmännische und philosophische **Geschichtschreibung**, die an Stelle der bisherigen theologischen, juristischen und philologisch-antiquarischen Polyhistorie trat. Erst jetzt kam die ungeheure Erweiterung des menschlichen Gesichtskreises durch das Entdeckungszeitalter zu ihrer Wirkung (s. schon Peyrere, Praeadamitae 1655) und veranlaßte die Ausbreitung des historischen, geographischen und statistischen Interesses über die ganze Erde. Die Reflexion der vornehmen Kreise, von denen die Geschichte gemacht wurde, auf ihr eigenes Verfahren in äußerer und innerer Politik regte zu einer diesen Erfahrungen entsprechenden Erklärung des geschichtlichen Geschehens an. Die Notwendigkeit, sich mit den positiven Überlieferungen in Staat, Recht und Religion auseinanderzusetzen, trieb zu Untersuchungen über ihren Ursprung. Die Anfänge lagen auch hier in Renaissance und Humanismus, in der Erneuerung antiker Geschichtschreibung. Macchiavelli und Bodin waren vorausgegangen, die Naturrechtslehrer lieferten staats- und rechtsgeschichtliche, die Deisten religionsgeschichtliche Untersuchungen. Die französischen Skeptiker machten in den verschiedensten Wendungen das furchtbare Argument der Relativität aller Staaten und Religionen geltend. Bayles Dictionnaire historique et critique 1696 machte aus ihm seinen feinsten Kunstgriff (vgl. auch das Urteil des Thomasius Hettner III, 1 p. 43 und Wolffs Prorektoratsrede de Sinarum philosophia practica ib. 238, am geistreichsten in Montesquieus lettres persanes 1721). Der entscheidende Stoß geschah durch Bolingbrokes Letters on the study and use of history (1738, vollständig 1752), von denen Voltaire bezeichnend, wenn auch übertreibend sagt: Il a été donné à M. B. de détruire les démences théologiques, comme il a été donné à Newton d'anéantir les erreurs physiques. Puisse bientôt l'Europe entière s'éclairer à cette lumière (Examen important de M. B.). Diesen Wunsch erfüllte Voltaire selbst, indem er mit seinem Essai sur les moeurs et sur l'esprit des nations (1754—58) die Reihe kultur- und universalgeschichtlicher Darstellungen eröffnete, die bei aller Dürftigkeit des Materials doch einen ungeheuren Eindruck von der Relativität der menschlichen Kulturen und von der natürlichen Erklärbarkeit aller Geschichte machten. Ihm sind in Frankreich mit analogen Darstellungen Turgot († 1781), Condorcet († 1794), Dupuis († 1809) u. a., in England Robertson († 1793), Gibbon († 1794) und Hume († 1776) gefolgt. In etwas anderer, mehr eigentlich historischer Richtung wirkte der Anstoß Bolingbrokes bei Montesquieu (Esprit des lois 1748), der die verschiedenen Kultur-, Staats- und Religionsgebilde aus lokalen und psychologischen Einflüssen zu erklären suchte und eine mehr politisch liberale Absicht verfolgte. Bald mehr dem einen, bald mehr dem anderen folgte dann auch die deutsche Geschichtschreibung, wo neben Abbt vor allem die Göttinger Schule der Gatterer († 1799), Schlözer († 1809), Heeren († 1842), Meiners, J. D. Michaelis, Spittler († 1810) die neuen Ideen auf den historischen Stoff anwandten, nachdem bereits Pufendorf die Historie von der Theologie befreit und für das Staatsrecht in Beschlag genommen hatte. Wenn man die Aufklärung unhistorisch nennt, so kann das nur heißen, daß sie die Geschichte nicht um ihrer selbst willen, sondern um der aus ihr zu entnehmenden Beweise oder Angriffsmittel, um ihrer politischen und moralischen Lehren willen betrieb. In diesem Sinne aber hat ihre Geschichtsforschung einen außerordentlichen Einfluß geübt. Sie zertrümmerte das bisherige Geschichtsbild, wie es an den danielischen Monarchien, an der Apokalypse oder an Augustin orientiert war, sie deckte eine bisher ungekannte oder unbeachtete Welt auf, eröffnete unberechenbare Zeiträume der Geschichte, verwies den Sündenfall von der Spitze der Geschichte weg und konstruierte einen ganz anderen Urzustand als Ausgangspunkt. Vor allem aber brachte sie die pragmatische Methode zur Geltung, in der sich die politische Auffassung und Praxis der Zeit wiederspiegelt und die zugleich das historische Äquivalent der atomistisch-mechanischen Methode der Naturwissenschaft ist. Die Individuen sind ihr die Elemente der Geschichte, aus ihrer bewußten, planmäßigen, berechnenden Wechselwirkung bauen sich die sozialen Gebilde auf. Indem aber diese von Wunder und Vorsehung absehende Erklärung ein unendlich verworrenes Spiel menschlicher Kräfte aufdeckte, empfand man zugleich doppelt das Bedürfnis nach einem einfachen, normalen Gehalt der Geschichte, den man in den Ideen des Naturrechts, der natürlichen Moral und Religion fand. Alle Abweichung von dieser Norm schien nur aus Bosheit und Schlauheit, Tyrannei und Priesterbetrug, Dummheit oder Unwissenheit erklärbar. So hat sie das Einheitlich-Dauernde in der Geschichte mit dem Mannigfach-Wechselnden auszugleichen versucht und auf ihre Weise geleistet, was heute der Entwickelungsbegriff leisten soll. Durch all das aber wurde die Geschichtsforschung, indem

sie von der Aufklärungsidee ergriffen wurde, wiederum zu einem mächtigen Hebel der Aufklärung und verstärkte die Gesamtrichtung der Zeit, so verschieden ihr philosophischer Hintergrund bei den Einzelnen auch gefärbt sein mochte, die bald mehr deistischen oder materialistischen, theologisierenden oder religionsfeindlichen, optimistischen oder skeptischen Grundanschauungen huldigten. (Schlosser; Wachler, Gesch. d. Künste u. Wissenschaften, Gött. 1812/16; Wegele, Gesch. d. deutschen Historiogr.; Rich. Mayr, Philos. Geschichtsauffassung der Neuzeit, Wien 1877; O. Lorenz, Geschichtswissenschaft I, Berlin 1886.)

6. Die neuen Wissenschaften, vor allem aber die Mathematik und Mechanik, vereint mit dem Triebe autonomer Erkenntnis führten zur Entstehung einer neuen, dem kirchlichen Aristotelismus und den halb-philologischen Erneuerungen antiker Systeme selbstständig gegenüberstehenden **Philosophie**, die als neue Prinzipiengrundlage wissenschaftlichen Denkens in den theoretischen und praktischen Disziplinen dienen sollte und mit der Theologie selbst sich zwar noch vertrug, aber die nicht direkt theologischen Erkenntnisgebiete selbstständig zu beherrschen beanspruchte. Sie wollte nicht mehr auf den erbsündig verfinsterten Resten der Urstandserkenntnis beruhen und nicht mehr bloß von der angeblich für immer abgeschlossenen, nur scholastisch oder philologisch zu kommentierenden Philosophie der Antike zehren, sondern aus einer dauernden, immer gleich schöpferischen, von jeder Urstandsoffenbarung unabhängigen Erkenntnisausstattung hervorgehen. Angesichts der Triumphe einer völlig neuen Wissenschaft wagte man seit langer Zeit wieder zum erstenmale auch in den Prinzipien schöpferisch selbstständig vorzugehen, dabei freilich von der theologischen Überlieferung insoferne beeinflußt, als man von dem Individuum und seinem Denk- und Erfahrungsinhalt als einer immer gleichen Größe ausging. Das Verhältnis dieser neuen Philosophie zur Theologie war dann nicht mehr das der Dienerin zur Herrin, sondern das des Zusammentreffens und der Ergänzung selbstständiger Erkenntnisgebiete. Diese Schaffung einer neuen Philosophie war das Werk der großen Philosophen des 17. Jahrhunderts, deren Systeme dann freilich bald sehr einschneidende Konsequenzen gegenüber der Theologie entwickelten und sie bald teils vernichteten, teils völlig verwandelten. Die Ausarbeitung dieser Konsequenzen war das Werk der großen Masse der unbedeutenderen Philosophen oder philosophierenden Litteraten und Journalisten des 18. Jahrhunderts. Die großen Philosophen des 18. Jahrh. dagegen, Hume, Berkeley, Kant gehörten zwar mit einem Teil ihrer Arbeit und ihrer Tendenzen der Aufklärung an und brachten in dieser Hinsicht nichts Neues. Ihre großen und originalen Gedanken wurden dagegen erst wirksam im 19. Jahrh. Doch ist auch die Bedeutung der früheren Philosophen für die Geschichte der Philosophie eine andere als für die der Aufklärung. Ihre eigentlich philosophische Arbeit bezog sich zu sehr auf die alten, nur unter neue Bedingungen gestellten Probleme und war viel zu subtil und verschlungen, als daß von ihr der bestimmende Einfluß auf die Aufklärung hätte ausgehen können, und wo sie thatsächlich eine tiefe Wirkung ausgeübt haben, da waren es oft gerade nicht **die** Lehren, wo der Schwerpunkt des rein philosophischen Interesses lag. So haben Spinoza und Malebranche so gut wie gar nichts, andere wie Hobbes und Leibniz nur indirekt gewirkt, wieder andere wie Shaftesbury nur mit einem Teile ihrer Lehren. Im Vordergrunde standen außer Descartes († 1650), der zuerst für einen größeren Kreis eine neue Methode und Metaphysik zur Wirkung brachte, die weniger originalen, aber beweglichen Philosophen: Bayle († 1705), Locke († 1704), Wolff († 1754), Voltaire († 1778) und die Encyklopädisten. Dazu kamen die Deisten, die teils historisch-kritisch die positive Religion zu Gunsten der Vernunftreligion abzuschwächen suchten, teils dogmatisch die Ergebnisse der neuen Metaphysik für die natürliche Theologie verwerteten, und die Moralisten, die der emanzipierten natürlichen Moral mit Hilfe der neuen Philosophie und ihrer Methoden ein festeres Fundament und reicheren Inhalt zu geben strebten. Aus der Kreuzung aller dieser Einflüsse entstanden dann die eigentlichen Philosophen der Aufklärung, die Eklektiker und Popularphilosophen, die Männer des common sense und die des Naturalismus, deren philosophische Bedeutung verhältnismäßig gering sein mag, deren historische Bedeutung aber eine ganz außerordentliche ist. Gleichwohl gehen die großen Hauptrichtungen des Denkens der Aufklärung im letzten Grund auf die philosophischen Hauptsysteme als ihre Quelle zurück. Diese Quellen sind zuerst der cartesianische Rationalismus, der vor allem Holland beherrschte, dann der Hobbes-Lockesche Sensualismus und Empirismus, der für England und Frankreich entscheidend wurde, und schließlich die leibnizische Substanzenlehre und Theodicee, die mit ihrem konservativ vermittelnden Geiste die Grundlage der deutschen Aufklärung bildete. Eine letzte selbstständige Gruppe bildete der französische Materia-

lismus. Von hier gingen die vier, oder wenn man von der nur vorübergehenden Bedeutung des Cartesianismus absieht, die drei prinziellen Hauptströmungen aus, die die bisher erarbeiteten neuen Ansätze mit sich fortrissen und in ihrer schließlichen Verschmelzung ein neues Klima des Denkens schufen. Hierbei bedeutete der Cartesianismus die erste prinzipielle Durchführung der autonomen Methode, indem er die Körperwelt der rein mechanischen Methode unterwarf und für die geistige Welt eine ihr analoge Methode der klaren Axiome und bestimmten Folgerungen konstruierte, vermöge deren er die Existenz der Seelensubstanz und Gottes feststellte, um Körpersubstanzen und Seelensubstanzen zu einem in Gott verbundenen ontologischen System zu vereinigen. Durch Verwerfung aller Begriffe, die nicht selbstevident und klar sind, hoffte er dem Labyrinth der alten Logomachien zu entgehen. Noch viel gründlicher räumte der Sensualismus mit der alten Metaphysik auf, indem er die Axiome und angeborenen Ideen rundweg leugnete und alle Erkenntnis aus der sinnlichen Erfahrung und deren reflektierender Verarbeitung in der Seele hervorgehen ließ. Zu dieser Verarbeitung gehörte aber auch für ihn die Konstruktion Gottes, der als Ursache der Weltmaschine zu ihrer Erklärung unentbehrlich schien. Von hier aus ergossen sich die physikotheologischen Betrachtungen über die Weisheit und Güte des Weltenbaumeisters über das Zeitalter. Zugleich ging von hier die empirisch psychologisierende Behandlung der Moral aus, die für die Ethik des Jahrhunderts von größter Wichtigkeit geworden ist. Eine Reaktion gegen diesen radikalen Bruch mit der Überlieferung und gegen die naturalistischen Konsequenzen des Sensualismus stellt das Leibnizische System dar, das von einer der cartesianischen ähnlichen Methode ausgehend die mechanische Körperwelt und die dynamische Geisteswelt auf eine neue und tiefere Weise zu vereinigen strebte und auf diese Art die Ontologie der alten substanziellen Formen zur Ontologie der Monaden umschuf. Zugleich schützte er diese innerlich in Vorstellungen, äußerlich in mechanischer Wechselwirkung sich bewegende Welt gegen den Vorwurf, als sei in ihr alles dem blinden Naturgesetz unterworfen und somit Vorsehung und Güte Gottes unmöglich; sie war die beste der möglichen Welten. Der Materialismus dagegen zog die radikalsten Konsequenzen des Sensualismus, indem er die von ihm noch behauptete Seele leugnete und zugleich die Beweiskraft des kosmologischen und physikotheologischen Beweises bestritt. Während die materialistischen Elemente der neuen Naturphilosophie in Hume und Kant zu den tiefsten erkenntnistheoretischen Problemen führten, traten sie hier in den Dienst revolutionärer Tendenzen, die ihre praktische und nicht ihre wissenschaftliche Seite vor allem interessierte. Rein aus der Erkenntnis der Natur und den elementaren, empirisch nachweisbaren psychologischen Daten wollte er ein System der Natur in Metaphysik und Ethik aufrichten, das die Voraussetzung einer radikalen Weltumgestaltung bilden sollte. In all diesen Gegensätzen waren aber auch gemeinsame Elemente enthalten, die steigende Abneigung gegen die korrelaten Lehren von der Erbsünde und der widervernünftigen Offenbarung, die optimistische Zuversicht zu neuen Methoden und Erkenntnismitteln und zu dem Willen des Menschen, sie zu gebrauchen, der Gegensatz gegen Beweise aus Wundern und einzelnen Geschichtsthatsachen, gegen das unmittelbar sich gebende und absolute Geltung beanspruchende Besondere, von dem man auf das Allgemeine, überall Gleiche, Anerkannte und Dauernde zurückging, die Begeisterung für das Einfache, Natürliche und Verständliche und für die praktische Verwertung der neuen Erkenntnis, der Haß gegen das Schulmäßige, Scholastische und Pedantische. In der Ethik insbesondere forderte man die Autonomie menschlicher Sittlichkeit, empörte man sich gegen übernatürliche Sanktionen, Belohnungen und Bestrafungen, gegen die Notwendigkeit übernatürlicher Erleuchtungen und Krafterteilungen, gegen den Natur und Geist entzweienden Pessimismus der christlichen Lehre. Zwar traten diese gemeinsamen Züge erst in der zweiten Generation hervor, aber sie lagen in der Konsequenz der großen Systeme, aus denen sich daher mit einer gewissen Notwendigkeit ein popularisierender Eklektizismus entwickelte. (Gesch. d. Philos. von Brucker, Kuno Fischer, Windelband, Überweg, Zeller, Erdmann, Falckenberg; Albert Lange, Mat.; Jodl, Gesch. d. Ethik; Dilthey; L. Stephen; Zart, Einfluß der engl. Philos. auf d. deutsche Ph. d. 18. Jahrh.; Pünjer, Gesch. d. Rel.-Philos.; Tulloch, Rational theology and christian philosophy in Engl. in the XVIII th c. London 1872; Damiron, Mém. pour servir à l'histoire de la philosophie au 18ème siècle, Paris 1858—64; Lechler, Gesch. des englischen Deism. 1841.)

7. Die Fortbildung der seit dem 16. Jahrh. um sich greifenden rationalen Strömung zur Aufklärung ist nicht das Werk der Philosophie, sondern der Litteratur.

Das Zusammentreffen der aufsteigenden sozialen Bewegung des Bürgertums und der vorwärts drängenden autonomen Denkweise mit einer auf die Höhe ihrer Kraft gelangten Litteratur in England und Frankreich ist die eigentlich entscheidende Thatsache. Sie unterscheidet das 18. Jahrh. vom 17., wo die Ansätze alle noch vereinzelt geblieben waren. Erst sie hat die Emanzipation von der Theologie schließlich vollendet und Sprache, Schlagworte, poetische Typen und litterarische Schemata, ja das Stichwort „Aufklärung“ selbst samt der in ihm ausgedrückten Stimmung geschaffen.

An erster Stelle steht die holländische oder in Holland gedruckte Litteratur, die jedoch noch größtenteils lateinisch und theologisch gefärbt ist. Immerhin aber ist hier eine der wichtigsten Grundlagen der Aufklärungslitteratur, das Zeitschriftenwesen, entstanden. Bayle ist nicht nur der Verfasser des dictionnaire, sondern auch der Gründer eines den gelehrten Fachzeitschriften entgegengesetzten, alle Fragen behandelnden Journals (nouvelles de la république des lettres 1684—87). Daran schloß sich die von Le Clerc herausgegebene bibliothèque universelle (1686—1726). Damit ist das Vorbild der Wörterbücher, Encyklopädien und Zeitschriften der Aufklärung gegeben. Ihr journalistischer Ton wirkte bis auf Voltaire, Diderot und Lessing.

Der eigentliche Urspung der Aufklärungslitteratur liegt in England, wo die glorreiche Revolution die Whigs für mehr als ein halbes Jahrhundert zur Herrschaft brachte und die Erklärung der Preßfreiheit 1693 den vorhandenen Kräften freien Raum eröffnete. Locke und Shaftesbury glänzten als leichtfaßliche und elegante Schriftsteller. Die Deisten, die beiden vorgearbeitet hatten, stützten sich nun wiederum auf sie und ließen aus ihren Reihen eine unendlich einflußreiche, in Frankreich und Deutschland eifrig gelesene Religionsphilosophie hervorgehen, deren Ideen von dem 1717 in London gestifteten Freimaurerorden in eine Art kultischer Form gebracht und nachdrücklich verbreitet wurden. Pope, the prince of rhyme and the grand poet of reason, dichtete den essay on man (1733/34), eine Theodicee im Sinne Shaftesburys, über die die Berliner Akademie eine Preisfrage stellte. Die „moralischen Wochenschriften“ eröffneten seit 1709 eine die Bedürfnisse des gebildeten Publikums befriedigende, überall nachgeahmte Litteratur belletristischer Zeitschriften, die zugleich den moralischen Fragen und der Lebensbeobachtung einen besonderen Spielraum eröffneten. Defoe schilderte in seinem Robinson (1719) das auf sich selbst gestellte Individuum, den Urzustand der Aufklärung und die Entstehung von Staat, Kultur und Religion aus diesem Urzustand; in ihm hat dann Rousseau und diesem folgend die deutsche Pädagogik das Elementarbuch der Erziehung erkannt. Swift († 1745) verspottete die liliputanische Welt der Konfessionskämpfe und im Märchen von der Tonne die Auslegungskünste der Theologen. Bolingbrokes († 1751) glänzendes Talent entriß die Geschichte den Antiquaren und schrieb politische und deistische Abhandlungen, die Voltaire entzückten. Der moralistischen Religion der Deisten entsprach bald eine ausgedehnte moralistische Litteratur, in der Hutcheson († 1747), Ferguson († 1816), Ad. Smith, Wollaston († 1724) Price und Tucker die Prinzipien der Sympathie und Selbstliebe als die psychologischen Grundformen des moralischen Urteils entwickelten. Durch Vermittelung der Abbt, Garve, Mendelsohn ist dann diese Moral in alle rationalischen Kinderfreunde, Katechismen und Predigten Deutschlands übergegangen. Ebenso verarbeitete eine psychologisierende Ästhetik (Burke, Gerard, Home) die Anregungen Shaftesburys und analysierte die Begriffe des Schönen und Erhabenen in ihrem Verhältnis zu einander und zum Moralischen und Nützlichen, eine Ästhetik, die mit der Batteuxs zusammen die deutsche Aufklärung bis auf Sulzer tief beeinflußt hat. Richardsons († 1761) das solide Bürgertum wiederspiegelnde Romane haben die für England und Deutschland charakteristische Verbindung eines lehrhaften Moralismus und kleinbürgerlicher Sentimentalität weithin verbreitet; Voltaire, Diderot, Rousseau, Gellert, Klopstock, Lessing und Wieland haben ihn um die Wette gelobt oder benutzt. Aus seinen Anregungen und denen der Wochenschriften entstand das bürgerliche Schauspiel, das Diderot in Frankreich nachgeahmt und Schröder nach Deutschland verpflanzt hat. Der im Gegensatz hierzu ausgebildete komische und humoristische Roman der Fielding († 1754), Smollet, Goldsmith, Sterne († 1768) lehrte das Leben rein um seiner selbst willen, ohne theologische Brille betrachten und erschloß eine unendliche Fülle psychologischer Beobachtung. In ihm haben die Romane Nicolais und Jean Pauls, die berühmte „Reise Sophiens“ ihre Wurzel. Dazu kommt die namentlich auf Deutschland überaus stark wirkende Philosophie des common sense sowie die apologetische und homiletische Litteratur, die einen sehr latitudinarischen Charakter angenommen hatte. Der Radikalismus lag dabei der englischen Litteratur im

Ganzen sehr ferne. Extreme Deisten wie Toland blieben ohne tiefere Wirkung, die radikalen blasierten Weltmänner wünschten ausdrücklich keine Verbreitung ihrer Ideen im Volke, der Materialismus (Hartley, Priestley) rührte sich nur vereinzelt. Mit der Rückkehr der Tories unter Georg III., der Abkehr vom Klassizismus und der Zuwendung zu Shakespeare und der Volksdichtung, den bedenklich stimmenden Rückwirkungen der französischen Aufklärung und dem Schrecken über die amerikanische und französische Revolution trat vor allem unter der Einwirkung Burkes die Aufklärung zurück.

Eine ganz andere Gestalt nahm die Aufklärungslitteratur in Frankreich an, wo sie von der durch die Regierung Ludwigs XIV. geschaffenen Lage bestimmt wurde. Sie geriet unter den Einfluß der bereits in den letzten Jahren des Königs hervorgetretenen radikalen Kritik am bestehenden System und in die Hände einer dilettierenden, schöngeistigen Gesellschaft, des von Ludwig seinen natürlichen grundherrlichen Pflichten entzogenen Hofadels, zu dem sich die reiche Bourgeoisie und die Schriftstellerwelt gesellte, und schließlich in die der erregten Masse des dritten Standes. Zugleich kam ihr der in dieser Gesellschaft ausgebildete, vom Klassizismus ererbte Charakter der Litteratur entgegen. Witz, Eleganz und Geist wurden ihr in reichster Fülle zur Verfügung gestellt, damit bemächtigte sich ihrer aber auch der schematisierende, abstrakt verständige, Deutlichkeit und Klarheit an Stelle von Tiefe und Gründlichkeit erstrebende Charakter des völlig fertigen französischen Stils (Taine A. R. 240 ff.). Bereits unter der Regentschaft (1715—23), unter der der Adel verfiel und verwilderte, das Bürgertum hingegen eine bisher ungeahnte Bedeutung gewann, zeigte sich der Wandel. Englisches Naturrecht, Naturwissenschaft und Naturreligion, Newton und Locke zogen damals durch die Vermittlung von d'Argenson († 1757) und Maupertuis († 1759) ein. Roman und Drama empfingen durch Prévost († 1763) und Destouches († 1754) die Anregungen des englischen Sittenromans und bürgerlichen Schauspiels. Seit 1725 sind die Freimaurer in Paris. Aber erst gegen die Mitte des Jahrhunderts erhob sich die neue Litteratur auf ihren Gipfel und eröffnete einen umfassenden Angriffskrieg gegen alles Bestehende in Staat, Kirche und Gesellschaft. Die Bewegung zerfiel in drei Hauptgruppen, die neben einander sich entwickelten, aber nach einander zu überwiegendem Einfluß kamen. In glänzenden Leistungen vollendeten sie die Weltherrschaft des französischen Geistes, vor allem bei den Fürsten und dem Adel aller Länder. Die erste Gruppe verkündete die Ideen des englischen Deismus und Liberalismus und die Newtonsche Physik. Mit fast unbegreiflicher Vielseitigkeit und glänzender Sprache hat Voltaire († 1778) in Dramen, Romanen, Gedichten, Flugschriften, philosophischen Abhandlungen, Geschichtswerken, Encyklopädien und Wörterbüchern seine vor allem an der religiösen Frage interessierte Weltanschauung verbreitet. In berühmten Prozessen erwies er sich als eine öffentliche Macht. Montesquieus' († 1753) Bedeutung lag dagegen hauptsächlich auf dem Gebiet der Politik und Geschichte, wo er, un homme à la mode pour changer sur cela le goût de la nation (Hettner II 252), der Vater der pragmatischen Geschichtschreibung und des Konstitutionalismus wurde. Neben ihnen wirkten politisch und religiös weniger radikal, aber die wirtschaftliche Freiheit als Voraussetzung jeder andern fordernd die physiokratischen Nationalökonomen, aus deren Reihe das laisser faire, laisser passer hervorgegangen ist. Sie lieferten für Encyklopädie und Wörterbuch die ökonomischen Artikel. Die zweite Gruppe zog aus der neuen Naturwissenschaft die Konsequenz des Materialismus und verwarf den Deismus Voltaires als den Glauben eines liebenswürdigen Kindes an Gott, in der Hauptsache das Erzeugnis der Stimmung in den Pariser Salons. Der viel verleugnete und geschmähte Vater dieses Materialismus war La Mettrie († 1751), sein Haupt der vom Deismus zu einem hylozoistischen Materialismus bekehrte Diderot († 1784), sein großes Werk die Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers 1751—1780. Als Dichter hat Diderot den lehrhaften Realismus des englischen Sittenromans und Schauspiels zur Herrschaft über den Klassizismus geführt und damit die neue Stellung des Bürgertums deutlich bezeichnet. Holbachs système de la nature 1770, Condillacs positivistische Erkenntnistheorie, Cabanis's materialistische Gehirnphysiologie gehörten mehr der eigentlichen Wissenschaft an. Dagegen hat wieder Buffon († 1788) gerade durch seinen Stil und seine poetische Anschaulichkeit die Prinzipien der Naturwissenschaft und die Entthronung des Menschen durch sie zu ungeheurer Wirkung gebracht. Die dritte Gruppe bringt einen ganz neuen Ton und einen fremden Blutstropfen in die französische wie in die Aufklärungslitteratur überhaupt. Ihr Führer und Prophet ist der Genfer Rousseau († 1778), der auf der einen Seite die politischen und

ökonomischen Theorien der Aufklärung auf ihren schärfsten und abstraktesten Ausdruck brachte, auf der anderen aber ihre kühl verständige oder lehrhaft sentimentale natürliche Vernunft mit dem ganz neuen Zauber des romantischen, Wahrheit und Tiefe der Empfindung begehrenden Naturgefühls erfüllte. Eben dadurch hat er auch die merkwürdige Doppelwirkung ausgeübt, einerseits die doktrinäre Begeisterung für den Aufbau des Staates und der Gesellschaft aus reiner Vernunft der Revolution entgegenzuführen und andererseits in Deutschland die Naturpoesie des Sturmes und Dranges, die Reaktion der Phantasie gegen den Verstand zu entfesseln. Mirabeau und Siéyès führten die Bewegung in die Revolution über, die dann aber der Leitung durch diese Ideen rasch entwuchs. Bei allen wechselnden Geschicken ist seitdem bis heute das 18. Jahrhundert Frankreichs „großes, philosophisches Jahrhundert" geblieben.

Aus den gemeinsamen Einwirkungen der englischen und französischen entstand die deutsche Aufklärungslitteratur und damit überhaupt erst eine deutsche, von Latein und Scholastik befreite, allgemein herrschende Litteratur, in der jedoch von Hause aus infolge der politischen Zustände Deutschlands die religiösen, ethischen und ästhetischen Interessen die politischen weit überwogen. Ein weiterer Unterschied kommt aber noch dadurch hinzu, daß hier die Aufklärung mit der allgemeinen Wiedererhebung der Volkskraft zugleich eine völlig neue, sie später überwindende Geistesbewegung entband, die zwar aus ihr erwachsen ist und ihre besten Ideen übernommen hat, aber sich von ihr doch prinzipiell unterscheidet. Es sind daher in der Litteratur des 18. Jahrh. zwei Entwickelungsreihen zu unterscheiden, die eigentliche Aufklärungslitteratur, die von dem popularisirten Leibniz und den Deisten über Wolff, Gottsched, die Popularphilosophie zum theologischen und juristischen Rationalismus, sowie zur bürgerlichen, moralisierenden Roman- und Dramendichtung führt, und die neuhumanistische oder klassisch-romantische Litteratur, die von englischen Einflüssen genährt, von dem Neuen und Eigentümlichen in Leibniz und Lessing zu Herder, Winckelmann, Goethe, Schiller und Humboldt, von da zur Romantik und klassischen Philosophie und schließlich zu dem historisierenden System der Geisteswissenschaften führt. Leibniz, Lessing und Kant gehören beiden an, der ersten mit ihrem unmittelbaren praktischen Interesse und ihren popularisierten Wirkungen, der zweiten durch den tiefen und originalen Gehalt ihres Wesens und Denkens, der nur von der Minderheit empfunden wurde. Nur die erste Gruppe ist hier zu charakterisieren. Mit ihr trat Deutschland in die allgemeine Weltlitteratur ein. Es trat zuletzt ein, weil hier die kirchliche und theologische Kultur in den kleinen Territorien sich am starrsten und ängstlichsten verfestigt, die offizielle Wissenschaft sich völlig latinisiert, einer humanistischen Scholastik unterworfen und strenge Vorschriften erhalten hatte, und weil seine politischen Verhältnisse es am längsten von den Wirkungen des politischen und sozialen Fortschrittes abgeschlossen hatten. In Deutschland blieben daher alle freieren Regungen lange vereinzelt. Vorbereitend, aber auch nur vorbereitend, wirkten die schwachen Anfänge einer der Entwickelung der Renaissancelitteratur folgenden deutschen Litteratur seit Opitz, um die sich nach und nach ein gebildetes Publikum sammelte, der Pietismus, der zwar der Orthodoxie sachlich sehr nahe stand, aber doch das individuelle Gefühl entfesselte, die Alleinherrschaft der orthodoxen Wissenschaft brach und neue Centren des geistigen Lebens schuf, schließlich die Orthodoxie selbst, die in ihren apologetischen Bemühungen gerade die Bekanntschaft mit der bekämpften auswärtigen Litteratur vermittelte und die englische Apologetik durch Übersetzungen verbreitete (Tholuck, Verm. Schriften, Hamburg 1839 II 23—32). Die ersten Umwälzungen begannen in der Gelehrtenwelt, wo Pufendorf und Leibniz eine neue weltmännische Behandlung der Wissenschaft eröffneten. Den ersten kecken Stoß von populärer Wirkung führte Thomasius, der nach französischem Muster eine selbstständige weltliche Bildung zu begründen strebte und nach holländischem eine Zeitschrift (1688) ins Leben rief. Die scholastische Philosophie wurde durch Wolff langsam von den Universitäten vertrieben. Die Schöpfer der deutschen Aufklärungslitteratur sind aber erst Gottsched († 1766), der die Wolffsche Weltweisheit mit französischem Klassizismus und Journalismus verschmolz und Bayles dictionnaire übersetzte, und Gellert († 1769), der mehr den englischen Einflüssen folgend, in Gedichten, Vorlesungen, Fabeln und Romanen für mehrere Dezennien „den Grund der sittlichen Kultur der Deutschen legte". Dazu kam die Nachahmung der englischen Wochenschriften (seit 1721), die zwar noch sehr theologisch gebunden, doch die Verbindung von Litteratur und Bürgertum auch in Deutschland vollzogen, und die der englischen Lehr- und Beschreibungsdichtung durch Brockes, Haller, Hagedorn u. a., die in den von Pope und Thomson geschaffenen Formen die Physiko-

theologie, die Theodicee und die vernünftigen Gedanken über Gott besangen. Daran hat sich dann auch bei uns der Sittenroman und das bürgerliche Trauerspiel geschlossen. In dieser ganzen Litteratur bestand aber doch der Gegensatz gegen die Theologie nur in der viel stärkeren Betonung der auch von ihr anerkannten natürlichen Elemente, in der andersartigen mathematischen und mechanischen Behandlung der natürlichen Theologie, die freilich auch mitunter bedenkliche Probleme streifte, und in der milden, sentimental moralisierenden Grundstimmung. Die übernatürliche Offenbarung blieb in ihrer Sphäre immer anerkannt, nur die altmodische, lateinische und aristotelische Theologie und der Zelotismus wurden bekämpft. Wie herrschend die theologische Atmosphäre noch war, zeigte die ungeheure Wirkung Klopstocks und seiner Nachahmer, wobei freilich aber auch in der menschlich-poetischen Darstellung und in der sentimental-moralisierenden Grundstimmung die veränderte Stellung zu den theologischen Lehren scharf zu Tage trat. Einen radikalen Angriff von allgemeiner Wirkung unternahm erst Lessing († 1781), der in seinem Bestreben, eine auf prinzipiell neuer Lebensanschauung beruhende Litteratur und Kultur herbeizuführen, mit der Theologie sich auseinandersetzen mußte. Er konnte in der Offenbarung nur die geschichtliche Erziehung zur allgemeinen Vernunftwahrheit erkennen und brachte diesen Gedanken durch seine unvergleichliche Feder zu ungeahnter Macht, hierin von den deistischen Theologen wie Sack, Spalding († 1804), Jerusalem († 1788) wenigstens in der Wirkung unterstützt, zu denen sich von der historisch-kritischen Seite her der ebenfalls vom Deismus angeregte Semler († 1791) gesellte. Unter dem Schutze des Regiments Friedrichs II. und unter dem belebenden Eindruck der Siege des preußischen Aufklärungsstaates bildete sich die mit Lessing verbündete Berliner Gruppe der Aufklärung, deren Häupter Nicolai († 1811) und Mendelsohn († 1786) waren und deren Organ die „Allgemeine deutsche Bibliothek“ bildete, das Centrum der Aufklärung von praktisch-verständigem Charakter und spezifisch-berlinischem Geiste, das wir sehr mit Unrecht nur in der Beleuchtung der Xenien und Romantiker zu sehen gewöhnt sind. Um die A. d. Bibl. sammelte sich dann der weitere Kreis der deutschen Popularphilosophie, die auf Locke, Leibniz, Wolff, die Deisten und Moralisten sich gründend, unter Abwendung von den abstrakten Hauptfragen natürliche Moral, Theologie und Ästhetik vom Standpunkte des gesunden Menschenverstandes behandelten. Sie meinten wie ihr Liebling Sokrates, die Philosophie vom Himmel auf die Erde zu führen. Engel, „der Philosoph für die Welt“, Eberhard, der Verteidiger der Seligkeit des Sokrates, Garve, Feder, Steinbart, Sulzer sind die Häupter dieser Richtung, die sich in der von Gedicke und Biester redigierten Berliner Monatsschrift (seit 1783) ein zweites beweglicheres Organ schuf. Zugleich begann man auch in Deutschland die hoffnungsvolle Begeisterung für eine herrliche ungeahnte Zukunft in geheimen Gesellschaften zu pflegen und zu verbreiten. Nachdem 1733 in Hamburg die erste Loge gegründet und bis 1740 bereits Braunschweig, Berlin, Leipzig, Altenburg nachgefolgt waren, bildeten sich noch andere ähnliche Gesellschaften (Illuminaten in Baiern, Ges. der Aufklärung in Berlin; Frank, Gesch. der prot. Theol. III 27 ff.). Von Süddeutschland her wirkte Wieland, der in seinen philosophischen Romanen die leichte französische Lebensauffassung gegen den schwerfälligen philosophischen Idealismus kontrastierte und dadurch die bisher ganz in der französischen Litteratur lebenden vornehmen Kreise für die deutsche zu gewinnen wußte, während die anderen sich erhebenden Litteraturgrößen in überwiegendem Gegensatze zur Aufklärung standen. Nur Schiller zeigte in seinen Jugendwerken wirkliche Verwandtschaft mit ihr. J. H. Voß stellte eine typische Verbindung zwischen ihr und dem neuen Humanismus dar, wie sie schon durch Gesner und Heyne ähnlich vollzogen worden war. Vollendet wurde sie durch Kant, dessen Behandlung der philosophischen Grundfragen zuerst erschreckte, der aber in seiner praktischen Philosophie, der Moral, der Rechtsphilosophie und Theologie ihr durchaus entgegenkam und ihr nur einen strengeren Charakter verlieh. An ihn knüpfte die allgemeine Herrschaft des juristischen und theologischen Rationalismus an, während die Talente der neuen Richtung ihn in einer ganz anderen Weise, aber noch sehr vereinsamt, sich aneigneten. Sie besaßen auch auf dem Gebiete der schönen Litteratur selbst nicht die Vorherrschaft; Goethes und Schillers Zeitschriften blieben neben denen der Aufklärung nur zarte Pflänzchen. Die Gunst des Publikums gehörte den Iffland und Kotzebue, vor allem aber der gemütvoll vertieften Aufklärung der Romane Jean Pauls. Erst die Romantiker und dann die Wissenschaft des 19. Jahrh. haben die Aufklärung litterarisch überwunden. (Hettner; Taine, Hist. de la litt. anglaise, Paris 1863—64 t. III; Villemain, Cours de litt. franç. Tableau du 18ème siècle,

Paris 1838; Julian Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland 1681 bis 1781, Leipzig 1862/63.)

8. Eine so mächtige Bewegung konnte nicht verfehlen, praktische Folgen hervorzurufen. Sie hatte in der That die doppelte Wirkung, einerseits das Bürgertum zu sammeln und zur Forderung der Teilnahme an Regierung und Verwaltung anzuspornen, andererseits die Regierungen selbst mit den Reformideen zu erfüllen. In England und Frankreich überwog die erste Wirkung, im übrigen Europa zunächst die zweite. Es begann die Periode der philosophischen Könige und Minister, Gutsherren und Patrone, deren Vorbild Friedrich II. wurde. Die Richtung des rationellen Staatswohles, in welche die Regierungen von selbst gedrängt waren, führte unter dem Einfluß der die oberen Kreise beherrschenden französischen Litteratur zum aufgeklärten Absolutismus. Um deswillen nannte Kant das 18. Jahrh. das Jahrh. Friedrichs. Der bisherige Absolutismus und die Aufklärungsideen vereinigten sich zu der Wirkung jener aufklärenden und bevormundenden Gesetzgebung und Verwaltung, aus der in allen Ländern nach und nach eine völlige Veränderung der bisherigen Daseinsbedingungen, insbesondere des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche hervorging, deren Grundgedanke aber freilich ein widerspruchsvoller und über sich selbst hinaustreibender war. Erst diese Reformen aber ermöglichten eine allgemeine Herrschaft der Aufklärungsideen. Daß das französische Königtum zu solchen Reformen zu schwach und unentschlossen war, wurde in Frankreich die Ursache der Revolution, die man durchaus nicht als das notwendige Ergebnis der Aufklärung überhaupt betrachten darf. Auch nach und neben der Revolution wirkten die Aufklärungsideen fort, und der Neubau auf dem durch die Revolutionskriege frei gemachten Boden ist überall mit starker Beihilfe ihrer Gedanken geschehen. (Schlosser; Oncken; Taine; Sorel; H. v. Sybel, Gesch. des Rev.-Zeitalters.)

Die für die geistige Entwickelung unmittelbar wichtigste Reform war die auf dem Gebiete des Erziehungs- und Unterrichtswesens. Universitäten und Gymnasien, die bisher noch ganz unter dem Banne des theologisch-humanistischen Systems gestanden hatten, wurden unter dem Einflusse des Zeitgeistes völlig verändert, Bürgerschule und Volksschule geschaffen oder wenigstens neu organisiert, Schule und Kirche getrennt. Zwar waren bereits verschiedene Reformversuche laut geworden und hatte der Pietismus sich eine neue Schulgrundlage gegeben, aber teils waren diese Versuche ergebnislos, teils erstrebten sie keine prinzipielle Reform. Die Forderungen einer solchen, erbitterte oder satirische Anklagen gegen das herrschende System, ein lebhafter Drang zu experimentierenden Neubildungen und Schaffung von Erziehungsanstalten und Akademien, der begeisterte Glaube, durch solche Reformen ein neues glücklicheres Zeitalter technisch geschulter, politisch und wirtschaftlich blühender, moralisch veredelter Kultur heraufzuführen, kurz, der Drang nach völliger Neugestaltung ging erst aus den Reihen der zunehmenden Aufklärung hervor. Alle ihre bedeutenden Vertreter bis auf Kant beschäftigten sich mit der Frage der Erziehungsreform. Die großen bahnbrechenden Programme derselben gingen aus von Locke (Some thoughts concerning education 1693) und Rousseau (Émile 1762), von denen der erste mehr die Erziehung des Weltmannes durch eine auf Erfahrung und Anschaulichkeit aufgebaute Bildung, der zweite mehr die Erziehung des Menschen überhaupt durch die ungehemmte Entfaltung seiner natürlichen Anlagen im Auge hatte. Der Emile, der in Frankreich nur einen Modeerfolg hatte, entfesselte in Deutschland, wo allein im 18. Jahrh. Interesse und Möglichkeit für eine Unterrichtsreform vorhanden war, die philanthropinistische Bewegung, in der die hier seit langem gärenden Aufklärungsideen über Erziehung eine propagandistische Gestalt von europäischer Bedeutung gewannen. Das natürliche Ziel d. h. Tauglichkeit zum glückseligen Leben, die natürliche Methode d. h. leichtfaßlicher, anschaulicher Unterricht, die Erziehung durch den Staat für den Staat, d. h. Trennung von Kirche und Schule wurden die Stichworte einer natürlichen Pädagogik (Basedows „Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker“ 1770; Elementarwerk 1770—74). An den Führer Basedow schlossen sich die Schulgründer des Philanthropinismus Bahrdt, Salzmann, v. Rochow, und die schriftstellerischen Vertreter desselben, Campe, Trapp, Stuve, Villaume, an. Durch den Minister Friedrichs II., v. Zedlitz, gewannen diese Programme Einfluß auf die preußische Unterrichtsverwaltung. Aber auch abgesehen von diesen Programmen und Experimenten hatte der allgemeine Zeitgeist bereits das Unterrichtswesen gründlich verwandelt. Bereits seit dem Ende des 17. Jahrh. hatten die Bedürfnisse des Adels und der Beamten den Unterrichtsbetrieb verändert, Theologie und alte Sprachen zurückgedrängt, praktische Bildung gefordert. Der Typus dieser Veränderungen wurde die

neue brandenburgische Universität Halle (1694), von der die Veränderung des philosophischen und des juristischen Unterrichts ausging. Die Mitte des Jahrh. brachte dann eine noch stärkere Zurückdrängung der Theologie und gestaltete den Humanismus aus einem Diener der Theologie zu einem selbstständigen Träger weltlicher Bildung um. Der Ausgangspunkt dieser Reformen war die neue hannoversche Universität Göttingen (1736), wo Gesner und Heyne das neue Prinzip erfolgreich vertraten. Nach Leipzig wurde es von Ernesti übertragen. Die Gymnasien folgten den Universitäten nach.

In Preußen verschmolzen schließlich v. Zedlitz und Gedicke († 1803) jene philanthropinistischen Ideen und diese bisherigen thatsächlichen Reformen zum Programm eines neuen, Realschulen und Gelehrtenschulen umfassenden, rein staatlichen und von der Kirche unabhängig organisierten Unterrichtswesens, ein Programm, das erst in unserem Jahrh. zu Ende geführt wurde, aber sehr schnell das Vorbild auswärtiger Schulreformen wurde. Zu gleicher Zeit wurde auch die vom Pietismus geschaffene Volksschule von dem Geiste der Aufklärung ergriffen, ihre gesonderte staatliche Organisation vom preuß. Landrecht gefordert und Methode wie Ziel von der Aufklärungspädagogik (v. Rochow) aus bestimmt. Noch Pestalozzi, der eine neue Periode der Volksschule eröffnet, ist von ihrem Geiste wesentlich beeinflußt (Raumer, Gesch. d. Pädagogik II; Paulsen, Gesch. d. gel. Unterr.²; Pinloche, Gesch. d. Philanthropinismus, deutsch v. Rauschenfels u. P., Leipzig 1896; Heppe, Gesch. d. Volksschule; Schlosser).

9. An letzter Stelle unter den Faktoren der Aufklärung steht die **Theologie**. Ihre vorbereitende und fördernde Wirkung ist bereits hervorgehoben worden; sie war aber eine Wirkung wider Willen. Ihre langdauernde inhaltliche Herrschaft über die Aufklärung, die von ihr überall — außer bei Spinoza — zu widerspruchsvollen Kompromissen genötigt wurde, ist für deren Durchsetzung sehr wichtig, aber kein positiver Beitrag zu ihren Gedanken gewesen. Daß schließlich der Zwang, sich gegen die Theologie emporzuarbeiten, die ganze Front- und Problemstellung der Aufklärung bestimmt hat, daß diese Frontstellung ihr den oft überwiegend negativen, zersetzenden Charakter gegeben hat, und daß auch ihre positiven Problemlösungen durch das beiden gemeinsame Schema einer unveränderlichen, dogmatisch beweisbaren, verstandesmäßigen Wahrheit aufs tiefste beeinflußt worden sind, ist ebenfalls ein unleugbarer, aber doch nur indirekter Einfluß der Theologie. Gleichwohl hat die Theologie wenigstens in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. in England und in der zweiten in Deutschland noch eine positive Bedeutung für die Aufklärung erlangt, während freilich die französische Aufklärung durch den tötlichen Gegensatz gegen den unbeugsamen Katholizismus zu reiner Verneinung verurteilt worden war. In England erwuchs aus der deistischen Kontroverse eine apologetische Theologie (Clarke, Butler, Warburton, Paley), die man als rationalen Supranaturalismus bezeichnen kann und die sowohl in England als in Deutschland den Geist der Aufklärung in das Lager ihres erbittertsten Gegners hineintrug. Besonders aber ist die deutsche Entwickelung durch den schon von Leibniz angebahnten Kompromiß von Aufklärung und Theologie ausgezeichnet, der die Aufklärung hier nicht bloß in die Kreise der Bildung, sondern auch in die des Volkes hineindringen ließ, der aber andererseits sie wieder nötigte, sich mit religiösem und ethischem Idealismus zu erfüllen. Von Hofpredigern, Landgeistlichen und theologischen Fakultäten getragen, ist die Aufklärung hier eine wirklich volkstümliche Macht geworden, zugleich aber besonnen und konservativ geblieben. Doch verlief diese Entwickelung sehr langsam. Die beiden Hauptanstöße an der bisherigen Theologie, die Abneigung gegen ihren Dualismus von Vernunft und Offenbarung und ihren scholastisch-aristotelischen Unterbau, traten nur langsam und unter vielem Widerspruch in das allgemeine Bewußtsein. In der ersten Richtung wirkten Bayle, der jenen Dualismus treffend auf den Satz der doppelten Wahrheit hinausgeführt hatte, und Locke, der zwischen beiden ein Verhältnis der Widerspruchslosigkeit zu konstruieren forderte. Leibniz hat seine Theorie des Verhältnisses von Philosophie und Theologie geradezu im Gegensatz zu Bayle entwickelt (K. Fischer II 545 ff.). In der zweiten wirkte die ganze neue mathematisch-mechanische Naturphilosophie, die natürliche Moral, das Naturrecht und die neue Methode. Erst in der Wolffischen Schule wurde beiden Forderungen entsprochen, wobei aber materiell für die offenbarte Theologie der alte orthodoxe Inhalt aufrecht erhalten wurde. Nur ein anderer philosophischer Unterbau und ein rationales Verhältnis zwischen den Offenbarungsdogmen und dieser neuen natürlichen Theologie sowie die Anwendung einer neuen Demonstriermethode fand statt (Carpov, Canz, Baumgarten, Bilfinger, Heilmann 2c.). Damit war aber der Keim der Desorganisation in die Dogmatik gesenkt, und der Geist der neuen Zeit begann

aus dem Unterbau in den dogmatischen Oberbau vorzudringen. Waren die Wolffianer noch orthodox, so waren daher die Neologen unter Einwirkung der Popularphilosophie bereits mit dem Dogma zerfallen und suchten die Offenbarung auf die Bibel zu beschränken, deren Inhalt der natürlichen Theologie viel konformer schien als das subtile und scholastische Priesterwerk des kirchlichen Dogmas. Es begannen die biblisch-kritischen und dogmengeschichtlichen Untersuchungen, in denen die wahre und einfache Gestalt der supranaturalen Offenbarung ausgemittelt werden sollte zum Zweck einer mehr praktischen, moralisch wirksamen neuen Lehrart der Theologie (Semler, J. D. Michaelis, Sack, Teller, Spalding, Töllner, Jerusalem). Erst am Ende des Jahrhunderts vor allem unter dem Eindruck von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" 1793 schritten radikalere Theologen zur vollen Identifizierung der moralischen Vernunftreligion und der biblischen Offenbarung fort, auch das noch immer in rein apologetischer Absicht, indem sie nur so die Haltbarkeit des Christentums darthun zu können meinten (Tieftrunk, Henke, Eckermann, Wegscheider). Wie apologetisch gebunden auch diese Theologie noch war, zeigte vor allem die rationalistische Exegese, die lieber den Bibelbuchstaben mit allen Gewaltmitteln rationalisierte als daß sie ihn aufgab (Paulus). Mit dieser Apologetik war dann aber freilich auch der subjektivistische, verständige, moralistische und utilitarische Geist der Aufklärung von den Fundamenten der natürlichen Theologie bis in den innersten Kern der christlichen Begriffswelt eingedrungen und rief hier notwendig Reaktionen hervor, die zu den übrigen Reaktionen gegen den Geist der Aufklärung wirksam hinzutraten. Übrigens hatte aber jener Rationalismus keineswegs die Alleinherrschaft. Neben ihm bestand die Orthodoxie in abgeschwächter supranaturalistischer Gestalt fort. Auch sind von ihm und der Neologie die philosophischen Aufklärer zu unterscheiden, auch wenn sie wie Eberhard vorübergehend, Steinbart zuletzt äußerlich der Theologie angehörten. Vollends Männer wie Edelmann, Reimarus, Bahrdt, Basedow und ähnliche sind für die Aufklärungstheologie nicht charakteristisch. Sie ist durch und durch apologetischer Kompromiß und zwar ein derartiger, wie er auf dem Boden der Aufklärung allein möglich war. Hier konnte nur die dogmatische Vernunft oder die dogmatische Offenbarung oder eine Vereinigung beider als identischer Größen Recht haben. Das letztere war die Lösung, zu der sich die Theologie schließlich gedrängt sah und die mehr als irgend etwas anderes die Aufklärung befördert hat. (Gesch., der prot. Theologie von Gaß, Gust. Frank, Dorner; Tholuck, Verm. Schriften II 1—147: Abriß einer Gesch. der Umwälzung seit 1750; Nitzsch, Jahrbb. f. prot. Theol. 1875: Geschichtl. Bedeutung der Aufklärungstheologie; Landerer, Neueste Dogmengeschichte, ed. Zeller, Heilbronn 1881; Biedermann, Zeitstimmen 1864: Aufklärung; Stäudlin, Gesch. d. Rationalismus und Supranaturalismus, Göttingen 1826; derselbe, Gesch. der theol. Wissensch., Gött. 1810/11; Kahnis, Innerer Gang des Prot.[3] 1874. — Für die englische Theologie Leslie Stephen; Hurst, History of rationalisme, London 1867; für die katholische Brück, Rational. Bestrebungen im kath. Deutschland, Mainz 1865.)

10. Das Ende der Aufklärungsperiode trat in den verschiedenen Ländern und auf den verschiedenen Lebensgebieten zu sehr verschiedener Zeit ein. Die mächtigste Gegenwirkung war die durch die amerikanische Revolution in England und dann durch die französische in Europa überhaupt bewirkte politische Reaktion. Doch darf dabei die Doppelwirkung der Revolution nicht übersehen werden, die zwar einerseits allerdings bei den Regierungen und den gebildeten Klassen die Reaktion hervorrief, die aber andererseits doch erst die Staatenwelt des Mittelalters und dessen soziales Gefüge in Europa endgiltig zerstört und zum politischen und sozialen Neubau allenthalben genötigt hat. Erst durch diese Neubauten aber ging die Leitung der kulturellen Gesamtinteressen aus der Hand des aufgeklärten Absolutismus in die der Bevölkerungen selbst langsam über. Durch die Revolutionskriege und die ungeheuren politischen Ereignisse wurde ferner ein ganz neuer Faktor in das Leben gerufen, das sowohl dem aufgeklärten Kosmopolitismus als dem Absolutismus der Regierungen entgegengesetzte Nationalitätsprinzip mit allen seinen die geschichtliche Erinnerung belebenden und die individuellen Verschiedenheiten betonenden Wirkungen. Zu beiden gesellte sich der mächtige Einfluß der neuen deutschen Kultur, die aus der Aufklärung sich entbindend in Litteratur, Philosophie und Wissenschaften eine völlig neue Anschauungswelt schuf und bald im Auslande mit entgegenkommenden Strömungen in Verbindung trat. Phantasie und Gefühl, allseitige humane Bildung, liebevolle Versenknng in alles Wirkliche und Lebendige veränderten die Lebensanschauung, mit der Aufklärung in dem Gegensatz gegen den Supranaturalismus einig, aber völlig entzweit in der positiven Würdigung der Dinge, und

bald durch Phantasie und historische Liebhaberei zu einer Verherrlichung des Mittelalters geführt, die von den reaktionären Tendenzen erfaßt zu einer wirklichen Restauration zu führen suchte. Das religiöse Leben, das niemals ganz in der Aufklärung aufgegangen war, gewann teils an diesen litterarischen Strömungen, teils an den politischen Verhältnissen Anhalt zu lebhafter Gegenwirkung. Die englische, schweizerische, deutsche Erweckungsperiode schuf in den protestantischen Kirchen eine mächtige Gegenströmung, die mit der völligen Verdrängung der Aufklärungstheologie endete. Die durch die Säkularisationen auf eine ganz neue Grundlage gestellte Politik der Kurie bereitete einen neuen Siegeszug des Katholizismus vor. Die Wissenschaft vollends ergab sich einem dem abstrakten Subjektivismus und reformierenden Optimismus der Aufklärung direkt entgegengesetzten Historismus, der seine Aufgabe nur mehr im Begreifen und nicht in der Neuschaffung der Wirklichkeit sah. Zu allerletzt ist schließlich auch noch die wirtschaftliche Reaktion hinzugetreten, die Individualismus und Optimismus der Aufklärung auch auf diesem Gebiete vernichtete. Trotzdem ist aber die Aufklärung noch bis heute eine bedeutende Macht, weniger in Deutschland, wo Kant, Goethe, Hegel, die historische Schule und die wissenschaftliche Theologie einen völlig neuen Grund gelegt haben, als in Frankreich und der angelsächsischen Welt, wo der Gegensatz von Aufklärung und Supranaturalismus heute noch fast derselbe ist wie vor hundert Jahren, und wo zur Aufklärungswissenschaft als wirklich neues Ferment nur der biologische Evolutionismus hinzugetreten ist. Aber auch bei uns ist wenigstens die antisupranaturalistische Tendenz das die Wissenschaft durchweg beherrschende Erbe der Aufklärung. (Stern, Gesch. Europas seit 1815 I; v. Treitschke, Deutsche Gesch. im 19. Jahrh.; Flathe, Z.-A. der Restauration und Revolution, Allg. Gesch. IV 2.) Troeltsch.

Augia major, s. Reichenau.

Augsburg, Bistum. — Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg 4 Bde, Augsburg 1813—15; Steichele, Das Bistum Augsburg historisch und statistisch beschrieben, 5 Bde, Augsb. 1864—95; Rettberg, KG. Deutschlands, 2 Bde, Göttingen 1846; Friedrich, KG. Deutschlands 2 Bde, Bamberg 1867 und 1869; Hauck, KG. Deutschlands, 3 Bde, Leipzig 1887—96.

Der Ursprung des Bistums Augsburg liegt völlig im Dunkeln; es ist indes nicht zweifelhaft, daß er bis in die Zeit der Römerherrschaft zurückreicht. Die keltischen Stämme am Nordfuß der Alpen wurden durch Drusus im J. 15 vor Chr. dem römischen Reiche einverleibt; zwischen Lech und Wertach wurde damals die Kolonie Augusta Vindelicorum gegründet und durch eine Straße einerseits mit Trient, andererseits mit der Donau verbunden. Obwohl zunächst nur ein Marktflecken, blühte die Kolonie rasch auf; durch Hadrian erhielt sie das Stadtrecht; sie wurde der bedeutendste Sitz römischer Civilisation im Alpenvorland (s. Mommsen, Röm. Gesch., 5. Bd 1885 S. 179). Das frühzeitige Eindringen des Christentums liegt demnach in der Natur der Sache. Ebenso, daß es von Oberitalien aus sich dorthin verbreitete. Der Beweis für das letztere läßt sich direkt aus dem Schreiben der Bischöfe Venetiens und des zweiten Rätiens v. 591 führen (Mansi X, S. 466). Denn nach demselben gehörte bis kurz vorher Augsburg zum Metropolitansprengel von Aquileja: von dorther ist also das Christentum an den Lech gekommen. Aus dem Schreiben folgt zugleich, daß der Bestand des Bistums den Zusammenbruch der Römerherrschaft, die Einnahme des Landes durch die Allamannen und die Unterwerfung der letzteren unter die fränkische Herrschaft überdauerte. Erst in der fränkischen Zeit werden die Verhältnisse durchsichtiger: nun erstreckt sich der Sprengel von Augsburg vom Starnberger See bis zum Ursprung des Lech und der Iller, dann bildet die letztere die Grenze bis zu ihrem Einfluß in die Donau, sie überschreitet den Strom und läuft nordwestlich bis südlich von Murrhard, nun biegt sie nach Nordosten um und erreicht zwischen Feuchtwangen und Herrieden ihren nördlichsten Punkt. Von da wendete sie sich der Donau zu, die bei Neuburg überschritten wird. Der östlichste Punkt wird südlich von Geisenfeld erreicht, von da aus läuft sie in einem flachen Bogen zum Starnberger See. Zu Augsburg gehörte also nicht nur schwäbisches, sondern auch fränkisches und bairisches Land: auch dies ein Beweis, daß das Bistum älter ist als die Festsetzung der Deutschen auf dem römischen Gebiet. Die jetzige Diöcese hat einige österreichische Gemeinden und die an Württemberg gefallenen Teile der früheren verloren, dagegen die an Baiern gekommenen Teile des alten Konstanzer Sprengels erhalten. Seit der Gründung des Erzbistums Mainz gehörte Augsburg als Suffragan-

bistum zu demselben, im J. 1817 wurde es dem neugegründeten Erzbistum München untergeordnet.

Bischofsliste: Wicterp 8. Jahrh., Rozilo, Tazzo, Sintpert, Hanto 9. Jahrh., Nidgar, Udalmann, Lanto, Witgar, gest. 887, Adalbero 887—910, Hiltin 910—923, Udalrich I. 924—973, Heinrich I. 973—982, Etich 982—988, Liudolf 989—996, Gebhard 996—1000, Sigfrid I. 1000—1006, Brun 1006—1029, Eberhard I. 1029—1047, Heinrich II. 1047—1063, Embrich 1063—1077, Sigfrid II. 1077—1096, Hermann 1097—1133, Walther I. 1133—1150, Konrad 1153—1167, Hartwich I. 1167—1184, Udalschalk 1184—1202, Hartwich II. 1202—1208, Sigfrid III. 1208—1227, Siboto 1227—1248/50, Hartmann 1250—1286, Sigfrid IV. 1286—1288, Wolfhart 1288 bis 1302, Degenhart 1302 oder 3—1307, Friedrich I. 1309—1331, Udalrich II. 1331 bis 1337, Heinrich III. 1337—1348, Markwart I. 1348—1365 oder 1366, Walther II. 1366—1369, Johann I. 1371—1373, Burchard 1373—1404, Eberhard II. 1404 bis 1413, Anshelm 1413—1423, Peter 1424—1469, Johann II. 1469—1486, Friedrich III. 1486—1505, Heinrich IV. 1505—1517.

Königliche Klöster gab es in der Diöcese Augsburg im Beginn des 11. Jahrhunderts 5: Ellwangen, Ottenbeuren, Deggingen, Feuchtwangen und Polling. Von ihnen kam Deggingen an Bamberg, Polling an Brixen, Feuchtwangen wurde Kollegiatstift, so daß nur die beiden ersten Reichsabteien blieben. **Hauck.**

Augsburg, Synode 1062 s. Anno EB. von Köln 1. Bd S. 557,15—25.

Augsburger Bekenntnis und dessen Apologie. Förstemann, Urkundenbuch zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg 1530, Halle 1830; ders., Archiv für die Geschichte der kirchlichen Reformation Bd I, 1. Heft, Halle 1831; De Wette, Luthers Briefe III. — Corp. Ref. II, dazu als Ergänzung Vogt, Die Correspondenz des Nürnberger Rats &c. in Mt d. V. f. Gesch. d. St. Nürnberg IV; Th. Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1883, S. 119 ff.; Schirrmacher, Briefe und Akten zur Gesch. d. Religionsgesprächs zu Marburg und des Reichstags zu Augsb. Gotha 1876. — Ältere Quellensammlungen u. Darstellungen: D. Chyträus, Historie der Augsb. Conf., Rostock 1576 u. öfter; Cölestinus, Historia Comitiorum MDXXX Aug. etc. 4 vol. f., Francof. ad Od. 1597; J. J. Müller, Historie von der evangelischen Stände Protestation, wie auch von dem zu Augsburg übergebenen Glaubensbekenntnisse, Jena 1705; E. S. Cyprian, Historia d. A. C., Gotha 1730; Salig, Vollständige Historie der A. C. 3 Bde, Halle 1730; G. G. Weber, Kritische Geschichte der A. C. aus nachweislichen Quellen, 2 Bde, Frankfurt 1783; G. Veesenmeyer, Kleine Beiträge zur Gesch. des Reichst. z. Augsb. Nürnberg 1830. — Zur Textgesch.: Bindseil in C. Ref. Bd XXVI, S. 280, und von den daselbst erwähnten Arbeiten namentlich G. W. Panzer, Die unveränderte Augsburgische Confession deutsch und lateinisch, Nürnberg 1782 und G. Ph. C. Kaiser, Beitrag zu einer kritischen Literärgeschichte der Melanchthonschen Originalausgabe &c., Nürnberg 1830. — Zur Gesch. und Bedeutung ders.; G. L. Plitt, Einleitung in die Augustana, Erlangen 1867 ff. 2 Bde; O. Zöckler, Die Augsburgische Confession als symbolische Lehrgrundlage der deutschen Reformationskirche hist. und exeg. untersucht, Frankfurt a. M. 1870; Th. Kolde, Die Augsb. Confess. deutsch und lat. kurz erläutert (enthält auch die Marburger, Schwabacher, Torgauer Art., die Conf. pontif. und die Aug. Variata), Gotha 1896; J. Köstlin, Martin Luther II, 198 ff.; Th. Kolde, Martin Luther II, 324 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. III⁶, 172 ff.

I. Entstehung des Bekenntnisses.

Der Protest der ev. Stände gegen ihre Vergewaltigung durch den Majoritätsbeschluß auf dem Reichstage zu Speier 1529 hatte den Zwiespalt in der deutschen Nation im schärfsten Lichte gezeigt. Mit um so größerer Spannung mußte man dem nächsten Reichstag entgegen sehen, den der Kaiser Karl V. nach 9jähriger Abwesenheit in eigner Person besuchen wollte. Was man von dem vertraulichen Verkehr desselben mit dem Papste, von dem er ohne Beisein der deutschen Fürsten am 24. Febr. zu Bologna die Kaiserkrone empfing, in den Kreisen der Evangelischen erfuhr, ließ nichts gutes erwarten. Aber das Ausschreiben, mit dem der Kaiser unter dem 21. Jan. 1530 von Bologna aus auf den 8. April nach Augsburg einen neuen Reichstag berief (Förstemann, Urkundenbuch I, 33), lautete sehr friedlich. Hinsichtlich der Religion ermahnte und verhieß der Kaiser „die Zwietracht hinzulegen, Widerwillen zu lassen, vergangene Irrsal unserm Seligmacher zu ergeben und Fleiß anzubahnen, alle eines jeglichen Gutbedünken, Opinion und Meinung in Liebe und Gütigkeit zu verstehen und zu erwägen, alles so zu beiden Teilen nicht recht ist ausgelegt oder gehandelt, abzuthun". Die Aufnahme desselben war auch unter den Evangelischen sehr verschieden. Der weitblickende Landgraf von Hessen blieb auch jetzt argwöhnisch und schwankte, ob er den Reichstag besuchen

solle. Noch weniger glaubte man in den süddeutschen Städten, besonders in Straßburg, nach allem, was man von den kaiserlichen Rüstungen gehört haben wollte, an die friedfertigen Absichten des Kaisers. Nur Nürnberg, zu dessen Politik es seit lange gehörte, möglichst gute Beziehungen zum Kaiser zu unterhalten, versah sich jetzt des besten von demselben, und nicht minder nahm man am Hofe des sächsischen Kurfürsten, Johann des Beständigen, zu Torgau, wo das Ausschreiben am 11. März eingetroffen war, die kaiserlichen Auslassungen für bare Münze. Seine Räte rieten dem alternden Herrn sofort, den Reichstag in Person zu besuchen, und der Kanzler Gregorius Brück empfahl, weil dem kaiserlichen Ausschreiben zufolge „eines jeglichen Opinion und Meinung“ gehört werden solle, „daß solche Meinung, darauf unser teil bis anher gestanden und verharret, ordentlich in Schriften zusammengezogen werde mit gründlicher Bewährung aus der Schrift“ (Förstemann, Urk. I, 39 f.). Ein kurfürstliches Schreiben vom 14. März beauftragte Luther, Jonas, Melanchthon und Bugenhagen, sich über die zwiespältigen Artikel, „beide im Glauben vnd auch in andern äußerlichen Ceremonien“ sich zu beraten und schon am 20. März persönlich in Torgau darüber Bericht zu erstatten (Corp. Ref. II, 25 sqq.), aber wahrscheinlich erst am 27., nachdem am 21. eine zweite Aufforderung erfolgt war, wurde dem Kurfürsten das Resultat der Beratung der Theologen überreicht (s. ebd. 33 f.). Ein Schriftstück mit der Bezeichnung „Torgauer Artikel“ oder welches auf Grund gleichzeitiger Nachrichten mit völliger Sicherheit als das damals übergebene erwiesen werden könnte, besitzen wir nicht, weshalb die verschiedensten Vermutungen kundgeworden sind; indessen haben die Forschungen von Engelhardt (ZhTh 1865, 500 ff.) und besonders von Th. Brieger (Kirchengesch. Studien H. Reuter gewidmet Leipz. 1888, S. 268 ff.) es zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben, daß die vielgesuchten „Torgauer Artikel“ mit einem uns erhaltenen Gutachten (Förstemann, Urk. II, 68—84; Th. Kolde, Augsb. Ref. S. 128 ff.) identisch sind, welches von dem Kurfürsten als wichtiges Aktenstück nach Augsburg mitgenommen wurde, und das sichtlich die Grundlage des späteren Bekenntnisses wurde. Dem widerspricht nicht die Thatsache, daß das fragliche Schriftstück entgegen dem Auftrage „von Glauben und Ceremonien“ zu berichten, nur von letzteren handelt. Denn in der Erwägung, daß nach dem Zugeständnis der Widersacher selbst die in den kurfürstlichen Landen gepredigte Lehre „christlich und tröstlich sei und an ihr selbs recht, vnd der Zwietracht sich vornämlich erhoben habe wegen etlicher Misbräuche“, die durch Menschenlehre und Satzungen eingeführt seien, und weil sie nicht zugeben konnten, daß ihre Lehre eine neue, von der echten und rechten evangelischen Kirchenlehre abweichende sei, beschränkten sich die Verfasser ihrer eigenen Erklärung nach eben darauf, nur die Gründe für die Abschaffung jener Mißbräuche darzuthun, dabei empfahlen sie jedoch, für den Fall, daß man zu wissen wünsche, was sonst im Kurfürstentum gepredigt würde, auch „Artikel zu überantworten, darein die ganze Lehre ordentlich gefaßt wäre“, wie denn überhaupt eine weitere Bearbeitung des ursprünglichen, nur für den Kurfürsten bestimmten, rasch hingeworfenen Gutachtens behufs offizieller Vorlage auf dem Reichstage von vornherein in Aussicht genommen war und wohl auch schon damals beschlossen wurde. Luther, Melanchthon und Jonas, die den Kurfürsten, wenn nicht nach Augsburg, so doch wenigstens bis nach Koburg begleiten sollten, verließen Wittenberg am 3. April. Als weitere Theologen stießen unterwegs Georg Spalatin aus Altenburg, Johann Agricola aus Eisleben, als Begleiter des Grafen Albrecht von Mansfeld, und Caspar Aquila aus Saalfeld zu dem Gefolge des Kurfürsten, der am 15. April, am Karfreitag, an der Grenze seines Gebietes in Coburg eintraf, um daselbst über die Ostertage zu rasten und weitere Nachrichten über das Heranziehen des Kaisers zu erwarten. Hier entschied sich auch die Frage, wie es mit Luther während des Reichstages gehalten werden solle. Da der anfängliche Gedanke, ihn mit nach Augsburg zu nehmen (Förstemann Archiv S. 17), nach weiterer Überlegung sich wegen der auf ihm lastenden Reichsacht unausführbar erwies, hatte der Kurfürst die Absicht, um ihn möglichst nahe und doch sicher zu wissen, ihn in Nürnberg zurückzulassen, aber in kleinmütiger Sorge um seine Reputation bei dem Kaiser verweigerte ihm der Nürnberger Rat die Aufnahme, ja sogar das freie Geleit (vgl. Th. Kolde, Beiträge zur Reformationsgeschichte in „Kirchengeschichtliche Studien H. Reuter gewidmet“, Leipzg. 1888, S. 251 ff.). So blieb nichts übrig, als Luther im eigenen Gebiete zu behalten; er wurde am frühen Morgen des 23. April auf die Veste Coburg gebracht, während der Kurfürst mit seinem Gefolge weiterreiste und am 2. Mai in Augsburg eintraf.

Inzwischen hatte Melanchthon angefangen, das Torgauer Gutachten zu einer „Apologie“ des Kurfürsten umzuarbeiten und es behufs offizieller Vorlage auch stilistisch aus-

zugestalten (CR II, 39 vom 4. Mai: ego exordium nostrae apologiae feci aliquanto *ῥητορικώτερον*, quam Coburgi scripseram). Dabei hatte man den Gedanken festgehalten, sich nur wegen Abschaffung der Mißbräuche zu verteidigen. Aber in Augsburg angekommen, sah sich Melanchthon alsbald veranlaßt, dem Schriftstück eine ganz andere Gestalt zu geben. Auf die Nachricht, daß der Kaiser die Religionsangelegenheiten auf dem Reichstag behandeln werde, hatten die baierischen Herzöge die theologische Fakultät in Ingolstadt beauftragt, „alle Artikel, welche von Luther seit zwölf Jahren vorgebracht worden wären, in einem Auszug zusammenzustellen und ihren Mißklang mit dem wahren christlichen Glauben zu zeigen, samt der Art, wie sie am zweckmäßigsten widerlegt werden könnten" (vgl. Winter, Gesch. der Schicksale der evangelichen Lehre in und durch Baiern bewirkt ꝛc., München 1809, Bd I, 270). Dies war wohl die Veranlassung für Johann Eck, den Ingolstädter Professor, eine Schrift ausgehen zu lassen, in der er 404 Artikel aus den Schriften derer zusammenstellte, die den Frieden der Kirche stören. Darin wurden außer den in der päpstlichen Bannbulle gegen Luther verurteilten Sätzen, andere aus den Schriften von Luther, Melanchthon, Zwingli, Carlstadt u. s. w. aus dem Zusammenhang gerissene Stellen unter bestimmte Rubriken gebracht und auf eine Linie gestellt mit Auslassungen von Wiedertäufern wie Joh. Denk, Hubmeyer und anderen, wobei Eck sich zugleich erbot, die Unchristlichkeit der angeführten Sätze in einer öffentlichen Disputation vor Kaiser und Reich darzuthun (der vollständige Titel bei Th. Kolde, Augsb. Conf. S. 4). Ein handschriftliches Exemplar hatte er schon unter dem 14. März mit einem aufreizenden Widmungsschreiben an den Kaiser geschickt (Plitt, Einleitung I, 567 f.). Auf die Kunde von dieser Schrift konnte Melanchthon nicht mehr im Zweifel darüber sein, daß die Verteidigungsschrift sich auch über die Artikel des Glaubens verbreiten müsse, da aber der Kaiser keine Zeit haben würde, lange Ausführungen zur Verteidigung der evangelischen Lehre gegen die Eckschen Verketzerungen anzuhören, so entschloß er sich, zugleich mit der Aufnahme der Glaubensartikel, dem Ganzen mehr den Charakter eines Bekenntnisses zu geben (Melanchthon an Luther am 11. Mai: Mittitur tibi apologia nostra, quamquam verius confessio est. Neque enim vacat Caesari audire prolixas disputationes. Ego tamen ea dixi, quae arbitrabar maxime vel prodesse vel decere. Hoc consilio omnes fere articulos fidei complexus sum, quia Eckius edidit *διαβολικωτάτας διαβολάς* contra nos. Adversus has volui remedium opponere. Corp. Ref. II, 45). Wie begreiflich legte er dabei die auf dem Tage zu Marburg Anfang Okt. 1529 vereinbarten Artikel (siehe den A. Marburger Rel.-Gespr.) und namentlich die wesentlich von Luther verfaßten sogenannten „Schwabacher Artikel" (siehe d. A.) zu Grunde. Im übrigen ist die fortwährende Rücksichtnahme auf die Eckschen Artikel auch hinsichtlich der Auswahl des Stoffes unverkennbar, auch muß es Melanchthon nicht unbekannt gewesen sein, daß Eck in dem erwähnten handschriftlichen Exemplar für den Kaiser zu einzelnen inkriminierten Sätzen der Reformatoren den Namen von Ketzern aus der alten Kirche hinzugeschrieben hatte, denn daher wird das auffallende Bestreben Melanchthons sich erklären, allenthalben jeden Zusammenhang mit den Ketzern der alten Kirche abzulehnen.

Trotz der neuen Aufgabe war Melanchthon in wenigen Tagen so weit fertig, daß der Kurfürst schon am 11. Mai die „Apologie" an Luther schicken konnte „mit dem gnädigen Begehren", falls ihm etwas mißfiele, es am Rande zu bemerken und dann das Exemplar unverzüglich zurückzuschicken (Corp. Ref. II, 47), und Luther schickte sie umgehend zurück, indem er bemerkte: „Ich habe M. Philippsen Apologiam überlesen, die gefället mir fast wohl, und weiß nichts daran zu bessern, noch ändern, würde sich auch nicht schicken, denn ich so sanft und leise nicht treten kann" (De Wette IV, 17). Trotz der ironischen Anspielung auf Melanchthons bekanntes Bestreben, nirgends anzustoßen, und obwohl sein eignes Augsburger Bekenntnis, seine „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg" (E. A.², 24, 356; vgl. Th. Kolde, Luther II, 330 ff.) einen ganz andern Ton anschlug, wollte er mit jener Bemerkung gleichwohl seine vollständige Zustimmung ausgesprochen haben. Übrigens wissen wir nicht, wie viel von dem längst noch nicht fertigen Werke Luther wirklich gesehen hat, nur so viel läßt sich aus Bemerkungen Melanchthons entnehmen, daß das Bekenntnis den A. 20 „vom Glauben und guten Werken" noch nicht gehabt hat und daß A. 27 (de votis) und 28 (de potestate ecclesiastica [welcher letzterer vielleicht überhaupt noch nicht geschrieben war]) ihm in ihrer schließlichen Gestalt nicht vorgelegen haben (vgl. hierüber und über die ganze Frage Brieger a. a. O. S. 278). Aber auch

an dem, was Luther gesehen und gebilligt hatte, fand man, wie Melanchthon am 22. Mai an Luther schreibt, jetzt täglich zu ändern, „um sie den Verhältnissen anzupassen“ (C. R. II, 60). Daran beteiligten sich auch die weltlichen Räte, namentlich der sächsische Kanzler Brück (ebenda S. 62. 71). Und was Melanchthon ausarbeitete, war zunächst nur als Bekenntnis des sächsischen Kurfürsten gedacht. Wie dieser hatten auch andere Stände sich zur Verteidigung ihres Glaubens gerüstet. Schon Ende Januar hatte Markgraf Georg auf das bloße Gerücht hin, daß es zu einem neuen Reichstag kommen solle, seine vornehmsten Pfarrer auffordern lassen, jeder für sich Rechenschaft von ihrem Glauben abzulegen (Th. Kolde, Andreas Althamer, Erlangen 1895, S. 65), doch wissen wir nicht, ob man auf Grund der zahlreich eingelaufenen Einzelapologien (im Archiv zu Nürnburg) etwa die den Fürsten nach Augsburg begleitenden Geistlichen, Adam Weiß von Crailsheim (s. d. A.), Martin Meglin von Kitzingen und Joh. Rurer von Ansbach (vgl. über sie Veesenmeyer a. a. O und Th. Kolde, Althammer S. 45. 65) mit der Aufstellung eines Bekenntnisses oder einer Apologie im Namen des Fürsten beauftragt hat. Auch Nürnberg hatte einen „Ratschlag“ ausarbeiten lassen (vgl. W. Möller, Andreas Osiander, Elberfeld 1870, S. 128 ff.). Dasselbe geschah in Reutlingen (Der scharfe Bekenntnis-Entwurf bei Gayler, Hist. Denkwürdigkeiten der ehem. f. Reichsstadt Reutlingen, Reutl. 1840, S. 350 ff.) und wahrscheinlich auch in Ulm, wenigstens spricht vieles dafür, daß der Ursprung eines entschieden oberländisch gerichteten Entwurfs einer Apologie, der erst vor Kurzem durch Egelhaaf (Deutsche Geschichte im sechzehnten Jahrh. Stuttgart 1889 ff., II, 143 ff.) bekannt geworden ist, in Ulm zu suchen ist (ebenda S. 152). Ferner war man auch in Straßburg schon Ende April mit einer solchen Arbeit beschäftigt (Keim, Schw. Reformationsgesch. S. 149). Sehr bald aber fand man es im lutherischen Lager ratsamer, zusammenzugehen, und suchte, zuerst wohl Nürnberg und Reutlingen und Markgraf Georg Anschluß an das sächsische Bekenntnis.

Und allerdings die Verhältnisse nötigten mehr als je zum Zusammenschluß: Unter dem Einfluß des päpstlichen Gesandten Lorenzo Campeggi, Georgs von Sachsen und anderer römisch gesinnter Fürsten, welche dem Kaiser nach Innsbruck entgegen gereist waren, hatte sich die Stimmung desselben gegen die Protestanten sehr geändert (Über ein vom Kurfürsten bald nach seiner Ankunft dem Kaiser übersendetes persönliches Glaubensbekenntnis vgl. Brieger a. a. O. S. 312 ff.; Virck, Straßburgs politische Correspondenz I, 446). Dringend ließ er die Abstellung der evangelischen Predigt in Augsburg fordern. Große Besorgnis erregte auch der am 4. Juni in Innsbruck erfolgte Tod des Großkanzlers Mercurino Gattinara, von dem man annahm, daß er ganz besonders für eine Behandlung der Religionsfrage auf friedlichem Wege eingetreten war. Und nun kam der Kaiser am 15. Juni, am Tage vor dem Fronleichnamsfeste, in die Stadt, und forderte von den Fürsten die Teilnahme an der Prozession des folgenden Tages und von neuem die Abstellung der evangelischen Predigt. Das erstere lehnten die evangelischen Fürsten rund ab, während es in der Predigtfrage nach längeren Verhandlungen zu einem Kompromiß kam, wonach auch den Römern, die sie freilich entbehren konnten, die Predigt untersagt wurde. Diese Ereignisse, die eine tiefe Niedergeschlagenheit in den evangelischen Kreisen hervorriefen, und was man sonst von der Stimmung in der kaiserlichen Umgebung hörte, waren nicht ohne Einfluß auf Ton und Haltung des werdenden Bekenntnisses. Man weiß, daß es von jeher Melanchthons Neigung war, sich bei der Formulierung der Lehre möglichst der hergebrachten Ausdrucksweise anzuschließen, und auch wenn es nicht seiner Natur entsprochen hätte, war es ohne Zweifel seine Aufgabe, einen möglichst friedlichen Ton anzuschlagen, — angesichts der drohenden Haltung der Gegner ging er bis an die äußerste Grenze, suchte alle und jede Schärfe zu vermeiden, den Gegensatz auch hier und da zu verhüllen, und war nicht abgeneigt, im Interesse der dadurch zu erzielenden Eintracht nicht unerhebliche Zugeständnisse zu machen. In seiner Besorgnis hatte er sofort nach dem Eintreffen des Kaisers mit den kaiserlichen Sekretären Fühlung gesucht (für Melanchthons Initiative gegen Maurenbrecher, Kath. Ref. S. 284 meine Nachweisungen, M. Luther II, 592). Der eine, Cornelius Schepper, der sehr zurückhaltend war, bestätigte nur seine Befürchtung, daß der Kaiser entschlossen sei, gegen die Lutheraner vorzugehen. Größeren Erfolg hatte er mit dem andern, einem Spanier Alfonso Waldez. Es gelang ihn, diesen zu überzeugen, daß der Handel längst nicht so schwierig sei und es sich im wesentlichen um beiderlei Gestalt des Sakraments, Priesterehe und die Abschaffung der Einzelmesse von seiten der Evangelischen handle (Anal. Luth. 136. 140; C. R. II, 118 f., 122). Dieser berichtete darüber dem Kaiser, der jetzt gern eine Einigung ohne weitläufiges

Verhör und Disputation erzielt hätte und Melanchthons Auslassungen dem Kardinal Campeggi übermittelte (Lämmer, Monumenta Vaticana 43 f.; Schirrmacher 71 f.) Auch der päpstliche Legat sprach sich nicht ungünstig darüber aus, und Melanchthon erhielt durch Waldez am 18. Juni den kaiserlichen Auftrag, die Streitpunkte „aufs kürzeste und nicht weitläufig" zu stellen, um dann womöglich die Sache „in einer Enge und Stille" vornehmen zu können. Melanchthon konnte daraufhin einen Augenblick glauben, daß man vielleicht von der Übergabe des Bekenntnisses werde ganz absehen können und zögerte mit der Fertigstellung desselben. Ehe er aber weiter handelte, hielt er es doch für angemessen, am 21. Juni über die dem Kaiser zu unterbreitenden Punkte mit Brück und anderen Gelehrten zu beraten. Der Erfolg war eine Ablehnung seiner geheimen Abmachungen, mit denen die Evangelischen den Rechtsboden des kaiserlichen Ausschreibens zu verlieren in Gefahr waren, namentlich erklärte der Nürnberger Rat, daß man auf Übergabe des Bekenntnisses in deutscher und lateinischer Sprache bestehen müsse (C. R. II, 123 f.; Vogt a. a. O. 18). Damit waren die Sonderverhandlungen abgebrochen, und es galt, das Bekenntnis zum Abschluß zu bringen. Donnerstag den 23. Juni wurde eine letzte Lesung und die endgiltige Feststellung des Textes vorgenommen, zu dem der Kanzler Brück eine mit vielem Geschick verfaßte Vorrede, welche die Religionsverhandlungen des letzten Jahrzehnts rekapitulierte, geschrieben hatte (die deutsche Übersetzung der praefatio rührt von Justus Jonas her. Förstemann I, 460). Auch das schließliche „Erbieten" wurde wahrscheinlich erst in dieser Versammlung festgestellt und nach einer späteren Mitteilung Melanchthons hätte man die einzelnen Artikel der Reihe nach durchgesprochen (Nihil mihi sumpsi. Praesentibus Principibus et aliis gubernatoribus et concionatoribus disputatum est ordine de singulis sententiis. Mel. in der Vorrede zur Sammlung s. Reden bei Plitt I, 554 Anm.). Daran beteiligten sich der Kurfürst Johann von Sachsen, der Landgraf Philipp von Hessen, der Markgraf Georg von Brandenburg, die Herzöge Ernst und Franz von Lüneburg (Wolfgang von Anhalt wird nicht erwähnt), die Gesandten von Nürnberg und Reutlingen, sowie die verschiedenen Räte und nicht weniger als 12 Theologen (C. R. II, 127 ff.). Über einzelne Punkte kam es noch zu Verhandlungen, wahrscheinlich auch über einen etwaigen Passus vom Papsttum, dessen Verwerfung die Reutlinger in ihrem Entwurf sehr deutlich ausgesprochen hatten, wovon aber, wie die Straßburger später wissen wollten, mit Rücksicht auf den Kaiser und „aus Ursachen" abgesehen wurde (Anal. Lutherana 297). Melanchthon, der den kaiserlichen Sekretär von seiner Arbeit hatte Einsicht nehmen lassen und zu seinem Schrecken erfuhr, daß dieser sie trotz ihrer maßvollen Haltung noch zu scharf fand, hatte bis zum letzten Augenblick daran gefeilt und geändert, und wäre wohl noch nachgiebiger gewesen, wenn man es gestattet hätte (Th. Kolde, Augsb. Conf. S. 8). Namentlich hätte er gern den Bischöfen die Jurisdiktion zuerkannt (C. R. II, 119. 140. 156), konnte aber damit nicht durchdringen. Dafür hatte er die Genugthuung, daß die Oberländer, die nur mit Ausschluß des 10. Artikels (vom Abendmahl) beitreten wollten, ausgeschlossen wurden (C. R. II, 155, Virck, Pol. Corresp. der Stadt Straßburg I, 458). Übrigens war auch der Landgraf mit diesem Artikel nicht zufrieden, wahrscheinlich war es die Reprobatio der secus docentes, an der er Anstoß nahm, weil sie seine Einigungspläne zerstörte, aber er fügte sich (Landgravius subscripsit nobiscum, sed tamen dicit, sibi de sacramento non satisfieri. C. R. II, 155). Und schließlich unterschrieben Kurfürst Johann von Sachsen, Markgraf Georg von Brandenburg, Herzog Ernst von Lüneburg, Landgraf Philipp von Hessen, Fürst Wolfgang von Anhalt, die Vertreter der Städte Nürnberg und Reutlingen, und wahrscheinlich auch der Kurprinz Johann Friedrich und Herzog Franz von Lüneburg (vgl. hierüber Köllner, Symbolik I, 201 ff.), und noch während des Reichstags erklärten die Städte Weißenburg (im Nordgau), Heilbronn, Kempten und Windsheim ihren Beitritt.

Schon am folgenden Tage, den 24. Juni, sollte die feierliche Vorlesung statthaben. Als es über anderen Geschäften, welche der Kaiser vorgenommen, spät geworden war, hielten dieser und seine Räte eine Vorlesung des Bekenntnisses für unnötig und wünschten es einfach übergeben zu sehen, und nur mit Mühe konnten die Evangelischen es durchsetzen, daß ihnen dieselbe zugestanden wurde. Am 25. Juni nachmittags kam man zu diesem Zwecke, zwar nicht im Rathaussaale, wo sonst die Versammlungen des Reichstags gehalten wurden, sondern in einem verhältnismäßig kleinen Raume, der Kapitelstube des bischöflichen Palastes, wo der Kaiser wohnte, zusammen. Die beiden sächsischen Kanzler Brück und Beyer, der eine mit dem lateinischen, der andere mit dem deutschen Exemplare, traten in die Mitte des Zimmers. Nachdem man gegen den Wunsch des

Kaisers sich für die Vorlesung des deutschen Textes entschieden hatte, verlas Dr. Chr. Beyer das Bekenntnis. Es währte gegen zwei Stunden, aber er las so klar und deutlich, daß man auch im Hofe jedes Wort verstand. Dann wurden die beiden Exemplare, die bisher nicht wieder zum Vorschein gekommen sind, dem Kaiser überreicht. Das lateinische nahm er an sich, das deutsche übergab er dem Reichserzkanzler, dem Kurfürst von Mainz.

Aus ihrer Entstehung erklärt sich Ton und Eigenart der Konfessionsurkunde. Sie ist Bekenntnis und Apologie zugleich, dazu bestimmt, der Sache des Friedens zu dienen und den Vorwurf der Abweichung von der uralten Kirchenlehre und der Gemeinschaft mit den Sektierern abzuweisen. Und der ganze erste Teil (Articuli praecipui fidei, A. 1—21) dient dem Nachweis, daß die Evangelischen mit der katholischen Lehre übereinstimmen, und wo sie etwa von der tradierten Lehrfassung abweichen, damit nur die ursprüngliche echte Kirchenlehre wieder zu Ehren bringen wollen. Insofern hat Ranke nicht Unrecht, wenn er sagt, „daß die Lehre, wie sie hier erscheint, noch ein Produkt des lebendigen Geistes der lateinischen Kirche ist, das sich sogar noch innerhalb der Grenzen derselben hält". Manche Punkte, die wir heute für sehr wichtig halten, und die es wohl schon damals waren, kommen nicht zum Ausdruck. Der Verfasser begnügt sich z. B., die lutherische Lehre über Taufe und Abendmahl in kurzen Worten zu bekennen, eine Verwerfung der übrigen römischen Sakramente fehlt, und die Einführung der Taufe und Buße geschieht in einer Weise, durch welche (anders in der Variata) die Möglichkeit, auch die Buße als Sakrament aufzufassen, nicht ausgeschlossen ist. Auch die Verwerfung der Transsubstantiation fehlt wie die prinzipielle Betonung der alleinigen Autorität der Schrift. Und so kann man noch manches in ihr vermissen, was die Friedensliebe und das Einigungsbedürfnis zur Zeit nicht hervorzukehren für gut fand. Luther selbst würde sich auch sicher vielfach anders ausgedrückt haben (vgl. De Wette IV, 110), gleichwohl enthält das Bekenntnis nichts Unlutherisches, und trotzdem der Verfasser so viel an ihm herumgearbeitet hatte, hat es durchweg ein einheitliches Gepräge, bringt es mit seiner Betonung des allein rechtfertigenden Glaubens im vierten Artikel, um den sich die andern Artikel gewissermassen gruppieren und durch den sie erst ihre wahre Begründung erhalten, den Glauben der entstehenden evangelischen Gemeinden in einzigartiger Weise zum Ausdruck.

Immerhin fiel für die damalige Zeit, wie er auch der Grundstock gewesen, das Schwergewicht auf den zweiten Teil (Articuli in quibus recensentur abusus mutati, 22—28), der von den Mißbräuchen handelt und den Nachweis führt, wie man um des Gewissens willen gewisse allgemeine Mißbräuche habe abschaffen müssen und dabei nicht nur die heilige Schrift sondern auch die Praxis der alten Kirche und anerkannter Kirchenlehrer für sich habe, und man mußte darauf um so mehr Gewicht legen, je weniger man eine Abweichung in der Lehre zugeben wollte.

II. Entstehung der Apologie.

Die Erwartung, daß dem Ausschreiben gemäß nun auch die Gegner ihren Glauben bekennen würden, erfüllte sich nicht. Sie beriefen sich darauf, daß sie „bei dem wahren christlichen Glauben, dem heiligen Evangelio der christlichen Kirchen und Ihrer Majestät Edict geblieben wären", und lehnten es ab, sich als Partei aufzufassen. Indessen wurde beschlossen, die Konfession durch verständige und nicht gehässige Gelehrte beantworten zu lassen, wobei das Richtige anerkannt, das dem christlichen Glauben und der christlichen Kirche Zuwiderlaufende widerlegt werden sollte (Th. Brieger, ZKG XII, 123 f.; Ficker, Die Confutation des Augsburger Bekenntnisses, Leipzig 1891, S. XV ff.). Aber unter den Händen der von Campeggi ausgewählten Gelehrten, es waren gegen zwanzig, unter ihnen die gehässigsten Gegner Luthers, Eck, Faber, Cochleus, Dietenberger, Wimpina, entstand vielmehr eine langatmige Schmähschrift, die in ihrer ursprünglichen Form (abgedr. bei Ficker) von dem Kaiser und den römischgesinnten Ständen zurückgewiesen wurde. Erst eine wesentlich kürzere, an Schmähungen und Verkehrungen des Thatbestandes noch immer reiche Umarbeitung wurde acceptiert und als responsio Augustanae Confessionis am 3. August 1530 in dem selben Raume wie die Augustana verlesen. Da dieses Bekenntnis, die Confutatio pontificia, wie sie später gewöhnlich genannt wurde (der lat. Text bei Th. Kolde, Die Augsb. Confession S. 141 ff.) dem Kaiser in den Mund gelegt wurde, und dieser erklärte, das sei sein Glaube, und die Annahme desselben forderte, mußten die Protestanten alsbald an eine Widerlegung denken. Das war insofern schwierig, als der Kaiser eine Abschrift versagte. Melanchthon, der sich zunächst privatim an die Aufgabe machte (vgl. hierüber Bindseil im Corp.

Ref. XVII, 247 ff.; Plitt, Die Apologie ꝛc., Erlangen 1873, S. 87 ff.), nach dem Fehlschlagen der Ausgleichsverhandlungen aber auch (und zwar nach dem 29. August vgl. C. R. II, 321) den offiziellen Auftrag dazu erhielt (übrigens mit andern: iusserant autem me et alios quosdam parare Apologiam Confessionis C. R. XXVII, 419), war, da er nicht bei der Vorlesung zugegen gewesen, auf die Notizen seines Freundes Camerarius und einiger Anderer angewiesen. Gleichwohl schrieb er in kurzer Zeit, vielleicht unter Benützung eines Entwurfes von Osiander, den die Nürnberger eingeschickt hatten (bei Cölestin, hist. com. 3, 84 ff.; vgl. dazu Möller, Andreas Osiander, Elberfeld 1870, S. 139) eine Apologie des Bekenntnisses bezw. Widerlegung der Anschuldigungen der Confutatio. Dieselbe wurde von den evangelischen Ständen gutgeheißen, und als in dem am 22. September den Ständen vorgelegten Entwurf eines Abschiedes sich die Bemerkung fand, daß das evangelische Bekenntnis „durch die heiligen Evangelien und Geschriften mit gutem Grund widerlegt und abgeleint" worden sei (Förstemann II, 475), wurde dem vom Kanzler Brück im Namen der Evangelischen widersprochen und zugleich Melanchthons Apologie überreicht, aber der Kaiser, dem Ferdinand etwas zugeflüstert hatte (Sleidan ed. am Ende I, 422; Förstemann, Archiv 134) verweigerte die Annahme. Das ist die sogenannte prima delineatio apologiae, die zuerst lat. von Chyträus (Hist. Aug. Conf. Francof. Mom. 1578 p. 328 ff.) bekannt gegeben wurde (der deutsche und lateinische Text am besten C. R. XXVII, 275 ff.). Nicht lange darauf kam Melanchthon in den Besitz einer Abschrift der Confutatio, worauf er jenen ersten Entwurf noch auf der Rückreise von Augsburg umzuarbeiten und zu erweitern begann. So entstand die alsbald für den Druck bestimmte Apologia confessionis Augustanae, die im Frühjahr 1531 vollendet wurde. Anlage und Charakter dieser lateinisch geschriebenen großen Arbeit ergiebt sich aus ihrer steten Bezugnahme auf Augustana und Confutatio. Sie schließt sich — im Tone etwas schärfer — Artikel für Artikel an die Augustana an, so daß sie der Kanzler Brück mit vollem Recht correlatum confessionis nennen konnte; noch richtiger könnte man sie vielleicht auch die theologische Begründung des Bekenntnisses nennen, wobei hauptsächlich die Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie hervorzuheben ist. Eben deshalb ist sie mit ihren teilweise umfänglichen Ausführungen mehr eine Lehrschrift als eine Confessio. Die stetige Rücksichtnahme auf die Confutatio brachte es mit sich, daß diejenigen Artikel, die dort keinen oder nur geringen Widerspruch erfahren hatten, nur kurz erwähnt, zusammenhängende Punkte auch gemeinsam behandelt wurden, dagegen der Verf. um so ausführlicher war bei denen, die man verworfen hatte, namentlich in dem Abschnitt über die Rechtfertigung und dem damit zusammenhängenden de dilectione et impletione legis.

III. Geschichte der Augustana und Apologie.

Obwohl der Kaiser die Drucklegung des evangelischen Bekenntnisses ohne spezielle Erlaubnis untersagt hatte, erschienen doch zum Teil noch während des Reichstages sechs deutsche und eine lateinische Ausgabe (vgl. C. R. XXVI, 478 ff.). Ihre Ungenauigkeit und Fehlerhaftigkeit bestimmte dann Melanchthon, selbst eine Ausgabe zu veranstalten und ihr zugleich die Apologie beizufügen. So entstand die sog. ed. princeps der Augustana und Apologie, mit deren Druck schon im November begonnen wurde, die aber erst im Frühjahr 1531 erschien (vgl. hierüber C. R. XXVI, 235 und 254 und meine Ausgabe S. 11). Obwohl Melanchthon sich darauf beruft, ex exemplari bonae fidei geschöpft zu haben, so ergiebt doch ein Vergleich mit den Handschriften, daß darin nicht etwa die wortgetreue Wiedergabe des dem Kaiser übergebenen Textes, sondern eine neue für den Druck hergestellte Rezension zu sehen ist, die namentlich in dem deutschen Texte (vgl. dens. in meiner Ausgabe), weniger im lateinischen nicht unwichtige Eigentümlichkeiten aufweist. Indessen galt doch, was betont werden muß, den Zeitgenossen, trotzdem daß sie die vielfach anders lautenden Abschriften in den Händen hatten, Melanchthons Ausgabe (u. a. lat. und deutsch wieder abgedr. bei Heppe, die Bekenntnisschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands, Kassel 1855, S. 7 ff.) als die authentische Wiedergabe des vor Kaiser und Reich bekannten Glaubens. Während der erste Entwurf der Apologie, wie gesagt, im Auftrag der evangelischen Stände verfaßt wurde, so war das, was Melanchthon dann herausgab, offenbar Privatarbeit, weshalb er sich auch im Titel als Verfasser derselben nennt, während das bei der Augustana nicht der Fall ist. Indessen fand die Arbeit, obwohl Luther nicht ganz damit zufrieden gewesen scheint, so daß er davon sprach, seinerseits eine „deutsche Apologie" zu schreiben (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 382) alsbald in den weitesten Kreisen der

Evangelischen lebhafte Zustimmung. Eine ziemlich freie, teilweise erbaulich gehaltene Übersetzung, die Justus Jonas nach einer zweiten bereits überarbeiteten, im Sept. 1531 vollendeten Octavausgabe (vgl. hierüber und die späteren Ausgaben Bindseil in C. R. XXVII, 406 ff.) herstellte, machte sie auch den Laien zugänglich, und auf dem Tage zu Schweinfurt im Jahre 1532 wurde trotz aller Gegenrede von den evangelischen Ständen offiziell die Apologie als „eine Schutzrede und Erklärung der Konfession" dieser zur Seite gestellt (vgl. O. Winkelmann, Der schmalkaldische Bund rc., Straßburg 1892, S. 197, S. 304 ff.). Seitdem galten je länger, je mehr Augustana und Apologie als die offiziellen Hauptbekenntnisse des werdenden evangelischen Kirchentums. Ihre Anerkennung wurde zur Bedingung für die Mitgliedschaft des Schmalkaldischen Bundes, zu beiden bekannte man sich in der Wittenberger Konkordie von 1536 (C. R. III, 76, s. d. A.) und von neuem auf dem Tage zu Schmalkalden 1537 (s. Schmalk. Art.).

Gleichwohl arbeitete Melanchthon fortwährend an der Verbesserung des Textes. Umfänglichere Erweiterungen weist zuerst die deutsche Oktavausgabe der Augustana von 1533 auf (vgl. die Beschreibung ders. C. Ref. 26, 695 ff.), und zwar hauptsächlich in den Artikeln IV, V, VI, XII, XV, XX, indem der Verf. im Interesse der Deutlichkeit und Lehrhaftigkeit in den meisten Fällen erläuternde Gedanken aus der Apologie herübernahm, deren deutschen Text er gleichzeitig besonders in den Abschnitten über Rechtfertigung und Buße erweiterte, wovon er sich Gutes versprach (C. R. II, 619, 623, 625). Während die in der eben erwähnten Ausgabe der Augustana von 1533 sowie in den folgenden Editionen vorgenommenen Änderungen dogmatisch belanglos sind, ist dies nicht der Fall in der neuen lateinischen Quartausgabe von 1540. Obwohl der Herausgeber den Leser in keiner Weise darauf vorbereitet —, die beigebundene Apologie wird als deligenter recognita bezeichnet, bei der Augustana fehlt aber eine derartige Bezeichnung (vgl. m. Ausgabe S. 12 ff.) —, erweist sich diese Ausgabe, die später den Namen Variata erhielt (abgedr. in m. Ausg. S. 170 ff.), teilweise als eine neue Bearbeitung mit sehr erheblichen Änderungen. Dieselben sind teils formaler Natur, indem die Artikel namentlich im zweiten Teile in eine bessere, logisch richtigere Reihenfolge gebracht werden, teils bestehen sie in vielfach umfänglichen Erweiterungen, die sichtlich dem Interesse der Lehrhaftigkeit und Deutlichkeit entsprungen sind, übrigens unter Benutzung mancher Auslassungen in der Apologie, eine größere Schärfe in der Bekämpfung der römischen Gegner zeigen und einen reicheren Schriftbeweis anstreben, drittens endlich sind sie wirklich Änderungen oder doch Abschwächungen dogmatischer Natur. Dahin rechnet man die Erweiterungen von A. 5 und 20 mit ihrer Betonung der Notwendigkeit der Buße und der guten Werke und die von A. 18 (de libero arbitrio), die zwar nicht so sehr an sich als im Zusammenhalt mit der veränderten Auffassung Melanchthons in den späteren Rezensionen der loci communes (seit 1535) synergistisch gedeutet werden können, besonders aber den eigentlichen Stein des Anstoßes, die Änderung des 10. Artikels. Über die Motive, die Melanchthon dabei leiteten, haben wir keinerlei Mitteilungen desselben oder in gleichzeitigen Äußerungen seines Bekanntenkreises. Ein Vergleich mit der Wittenberger Konkordie von 1536 berechtigt jedoch zu der Vermutung, daß Melanchthon glauben konnte, damit nur der zu Recht bestehenden Einigung mit den Oberländern Rechnung zu tragen, andererseits wird man angesichts der bei dem Verf. allmählich eingetretenen anderen Auffassung vom Abendmahl nicht daran zweifeln dürfen, daß er das vere et substantialiter adesse und die reprobatio fortließ, um sich und anderen die Möglichkeit offen zu lassen, auch mit den Schweizern zusammen zu gehen (vgl. m. Ausgabe S. 175). Obwohl man schon 1537 auf Melanchthons Änderungen des Augustanatextes (wohl auf Grund der Ausgabe von 1533) aufmerksam geworden war, und Kurfürst Joh. Friedrich dies als Anmaßung tadelte (C. R. III, 366), findet man nicht, daß die „Variata" bei ihrem Erscheinen Anstoß erregte. Die vielfach behauptete Verurteilung derselben von seiten Luthers, wie sie später in den Zeiten des Kampfes von den Gnesiolutheranern kolportiert wurde, findet in Luthers Briefen und sonstigen gut beglaubigten Auslassungen aus jener Zeit keine Bestätigung (vgl. Köllner, Symbolik I, 239). Obgleich er sie gekannt haben muß und die Veränderung vielleicht und sogar wahrscheinlich, ungern gesehen hat, hat Luther sie doch wie manches andere geschehen lassen. Unbefangen gebrauchte man die neue Ausgabe, wie man eben einer neuen Ausgabe vor einer älteren den Vorzug giebt, ja selbst so entschiedene Lutheraner wie Joh. Brenz sprachen Melanchthon ihren Beifall darüber aus (C. R. IV, 737). Auch die Thatsache, daß Joh. Eck auf dem Wormser Religionsgespräch 1541 die Veränderung des ursprünglichen Textes monierte (C. R. IV, 34 ff.; Ranke, Deutsche Gesch.

IV, 176), machte auf die Zeitgenossen und Melanchthon so wenig Eindruck, daß derselbe in einer 1542 notwendig gewordenen neuen Auflage unangefochten weitere Änderungen vornahm (siehe diese in meiner Ausgabe), in welcher Form die Augustana zumeist in den Schulen gebraucht wurde. Erst später, als nach Luthers Tode in den dogmatischen Streitigkeiten die Kluft zwischen Melanchthonianern und Gnesiolutheranern sich erweiterte und die Ausgabe von 1540 zum Parteisymbol der ersteren und später sogar der Kryptocalvinisten wurde, mußte sie den strengeren Lutheranern verdächtig werden, weshalb es sich von selbst verstand, daß man bei der Zusammenstellung des Konkordienbuches lediglich auf den ursprünglichen Text zurückgehen wollte. Als solcher wurde, in der fälschlichen Meinung, damit den Wortlaut des dem Kaiser übergebenen Exemplars zu haben, als deutscher Text eine Mainzer Abschrift benutzt, während dem lat. Text des Konkordienbuchs die ed. pr. von 1531 zu Grunde liegt.

Theodor Kolde.

Augsburger Interim s. Interim.

Augsburger Religionsfrieden. Litteratur: Lehenmann, De pace religionis acta publica et originalis, Frankfurt 1631; Ranke, Deutsche Geschichte Bd V Buch 10; C. W. Spieker, Gesch. des Augsb. Religionsfriedens, Schleiz 1854; Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, Düsseldorf 1865 S. 291 ff.; ders., Hist. Zeitschr. 50 (1883) S. 1 ff.; M. Ritter, Der Augsb. Religionsfriede, histor. Taschenbuch VI. 1. (1882) S. 213 ff.; ders., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation I (1889) S. 79 ff.; A. Lent, Der Augsburger Reichstag von 1555 und das Haus Brandenburg, Diss., Leipz. 1884; L. Schwabe, Kursachsen und der Augsburger Religionsfriede in Neues Archiv für sächsische Geschichte 10 (1889) S. 216 ff.; G. Wolff, Der Augsburger Religionsfriede, Stuttgart 1890; F. v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, Berlin 1890 S. 866; G. Egelhaaf, Deutsche Geschichte im 16. Jahrh. II. (1891) S. 587 ff.

Nach dem unvermutet schnellen Siege Karls V. über den schmalkaldischen Bund konnte er hoffen, seinem Ziele, der religiösen und kirchlichen Einheit des Reiches, nahe zu sein, aber der Abfall des Herzogs Moritz von Sachsen und der dem Kaiser abgepreßte Passauer Vertrag vom 2. Mai 1552 (Hortleder, Deutscher Krieg S. 1037—1045) änderte die ganze Situation mit einem Schlage. Mochte man in evangelischen Kreisen in erster Linie die Abschaffung des verhaßten Interims begrüßen, die wichtigste Bestimmung des Vertrages war doch die, daß, auch wenn der binnen Jahresfrist auf einem Reichstage noch einmal zu machende Versuch, durch ein allgemeines oder Nationalkonzil oder durch ein Religionsgespräch eine Einigung in der Religion zu erzielen, nicht gelingen würde, nichtsdestoweniger zwischen beiden Parteien Frieden bleiben und kein Stand das Recht haben solle, die Augsburger Konfessionsverwandten ihres Glaubens wegen zu beschädigen oder zu vergewaltigen. Würde dies endgiltig durchgesetzt, was die Mehrzahl der Stände bereits als eine Notwendigkeit erkannte, dann bedeutete dies einen vollständigen Bruch mit der ganzen kirchen- und staatsrechtlichen Entwicklung, wie man sie aus dem Mittelalter überkommen. Einheit der Religion und der Kirche hatte stets zum Begriffe des Kaisertums gehört, auch Luther konnte sich dies kaum anders denken. Niemand sah vielleicht in dieser Beziehung klarer als der Kaiser, der damit die Idee seines Lebens aufgeben sollte, daher begreift man seine Bestrebungen, einem Frieden auf der Basis der Gleichstellung der Religionen entgegenzuwirken, und als dies nicht abzuwenden war, seinen Entschluß, um sein Gewissen zu salvieren, sich ganz von diesen Verhandlungen zurückzuziehen und alle Gewalt seinem Bruder Ferdinand zu übertragen, der zwar eben so stand, aber doch bereiter war, wenn auch mit schwerem Herzen, sich in das Unvermeidliche zu fügen. Dabei ist wohl zu beachten, daß man auf der andern Seite, wie bestimmt man auch den Frieden forderte, den Gedanken einer Gleichberechtigung der Religionen, den Gedanken, daß zwei Religionen im Reiche sein sollten, im Prinzip nicht weniger verwarf. Man würde römischerseits mit dem Vorwurfe des vermeintlichen Widerspruchs zwischen der von den Evangelischen geforderten Gewissensfreiheit mit der thatsächlich geübten Intoleranz etwas vorsichtiger sein, wenn man sich klar machen wollte, daß die große Errungenschaft von Luthers Auftreten in Worms, die Gewissensfreiheit, oder wie ich es an anderer Stelle ausgedrückt habe, des Rechtes des Einzelnen, auf die eigene Gefahr hin auch irren zu dürfen, entgegen der uns Modernen als selbstverständlich geltenden Forderung die Religionsfreiheit als notwendige Konsequenz nach der Meinung der Zeit noch keineswegs in sich schloß, wie z. B. auch die Erklärung der 1555 zu Naumburg versammelten evangelischen Fürsten (bei Lehen-

mann I cap. 1 fol. 120) zur Genüge ergiebt. Einheit der Religionsübung und der öffentlichen Lehre, während jeder, wie Luther es ausdrückte, für sich glaube, was er wolle, war eine Forderung, die die Evangelischen in ihren Gebieten nicht minder vertraten, der sie auch im Reiche am liebsten Anerkennung verschafft hätten, und so war auch für sie der Gedanke der Stabilierung zweier Religionen im Reiche ein Opfer, für beide Teile nur annehmbar in der Hoffnung, mit der Zeit oder durch Ausgleich doch noch die eigene Anschauung zum Siege zu bringen.

Als der lange in Aussicht genommene Reichstag endlich am 5. Februar 1555 zu Augsburg eröffnet wurde, schien das Bestreben Ferdinands und der meisten Fürsten, — die weltlichen hatten mit wenigen Ausnahmen nur ihre Räte geschickt —, mehr auf Festigung des Landfriedens als des Religionsfriedens zu geben. Nicht ohne Grund fürchtete man dem gegenüber bei den Protestanten, daß man auf diesem Wege erst eine starke exekutive Gewalt schaffen wolle, welche dann dem Zustandekommen des Religionsfriedens hinderlich sein oder ihn wenigstens erschweren könnte. Und es gelang ihnen, für die Frage des Religionsfriedens die Priorität durchzusetzen. Ihre erste Forderung war unbedingter Friede ohne Rücksicht auf ein Konzil. Man begreift, daß man sich auf der Gegenseite dazu nur schwer entschloß. Denn mittelbar wurde damit auch von den Römischen anerkannt, daß das Konzil mit seinem Papsttum nicht mehr die autoritative Gewalt sein könne, daß es jedenfalls in den deutschen Angelegenheiten keine entscheidende Macht mehr sein solle. Aber das Friedensbedürfnis war zu groß, die Sorge, noch mehr zu verlieren als sie verloren hatten, zu beängstigend, so daß auch die geistlichen Fürsten zustimmten, nur der Augsburger Kardinal Otto von Truchseß, damals der entschiedenste Vertreter römischen Kirchentums im Reich, erhob offenen Protest (Lehenmann Buch I S. 24). Auf eine Vergleichung durch christlich-freundliche Mittel sollte zwar auch ferner noch gedacht werden, aber gleichwohl, auch wenn sie nicht zu stande käme, sollte, so wurde es beschlossen, „in alle Wege ein beständiger, beharrlicher, unbedingter, für und für ewig währender Friede beschlossen und aufgerichtet sein“ und zwar zwischen den Bekennern „der alten Religion und den Ständen, so der Augsburger Konfession verwandt sind“.

Nachdem dies erreicht war, einigte man sich verhältnismäßig schnell über die kirchliche Jurisdiktion. Die geistlichen Stände verzichteten auf die Jurisdiktion in den evangelisch gewordenen Gebieten gegen das Versprechen, daß die Kapitel nicht aus den protestantischen Städten vertrieben werden sollten. Es könnte auffallen, daß die Protestanten mit Ausnahme der davon unmittelbar betroffenen Städtevertreter dieser letzteren Bestimmung so wenig Widerstand entgegen setzten, da sie sich dadurch doch eines sehr erheblichen Teiles des ihnen wie allen Ständen zuerkannten Reformationsrechtes begaben. Indessen verdient beachtet zu werden, daß es für den so auf dem Wege Rechtens geschaffenen Zustand — katholische Stifte und Kapitel in einer protestantischen Stadt — schon Analogien gab und man auch schon früher von Wittenberg aus sich in diesem Sinne erklärt hatte. Als im Jahre 1533 zwischen der Stadt Münster und ihrem Bischof ein Vergleich geschlossen wurde, geschah er auf der speziell von Philipp von Hessen vorgeschlagenen Grundlage, daß zwar die städtischen Pfarrkirchen evangelisch wurden, der Dom aber päpstlich blieb (vgl. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, Leipzig 1855 I 209 ff.). Und als man in Augsburg unter oberländischem Einfluß daran ging, das Reformationsrecht auch auf den Dom auszudehnen und das Kapitel zu vertreiben, und diese Dinge bei Gelegenheit der Wittenberger Konkordie (s. d. A.) zur Sprache kamen, war man daselbst ganz anderer Meinung, und Melanchthon bestritt in einem sehr merkwürdigen Gutachten (Corp. Ref. III 294 ff., vgl. Th. Kolde, Annal. Luth. 224 ff.) diese Ausdehnung des Reformationsrechtes, weil das Patronat über die Domstifte nicht den Städten, sondern letztlich dem Kaiser zustünde, also eine Reformation derselben ein Eingreifen in fremdes Recht bedeutete, und es ist nicht undenkbar, daß man sich jetzt daran erinnerte.

Hinsichtlich der eingezogenen Güter war man sich klar, daß eine Rückgabe nicht mehr möglich war. Man beschloß, daß niemand wegen der bis zum Passauer Vertrage erfolgten Einziehung der Güter, die nicht Reichsunmittelbaren gehörten, angefochten werden solle. Aber die Hauptfrage war, wie es in Zukunft gehalten werden solle. Sollten die Segnungen des Friedens auch denen zu teil werden, die künftig zur augsburgischen Konfession übertreten würden? Jede Partei wußte, daß von der Entscheidung dieser Frage der Fortbestand der katholischen Religion im Reiche abhing. Kein Teil wollte nachgeben. Beide übergaben die unverglichenen Punkte

dem Könige Ferdinand, und dieser, der nur mit Widerstreben in die bereits vereinbarten Punkte gewilligt hatte, bestand, von allen geistlichen Fürsten unterstützt, auf der Exemtion der geistlichen Stifte: „Wo der Geistlichen einer von der alten Religion abtreten würde, soll derselbig sein Erzbistum, Bistum ꝛc. alsobald verlassen . . auch den Capituln . . eine Person der alten Religion zu wählen und zu ordnen zugelassen sein.“ Hiernach war den Kapiteln nicht auferlegt, sondern nur zugelassen, Altgläubige zu wählen. Die Dehnbarkeit dieser Formel, die nicht unbeabsichtigt gewesen sein kann und vielleicht direkt auf eine Forderung der Gegenpartei zurückzuführen ist, schien die Sache einzelnen evangelischen Ständen weniger bedenklich zu machen, zumal wenn sie nicht als Vereinbarung (sondern unter Widerspruch der Evangelischen) ausginge und man eine Gegenforderung bewilligte, nämlich daß den unter den geistlichen Obrigkeiten lebenden Protestanten der Fortbestand der evangelischen Religion gewährleistet würde, also den geistlichen Ständen eine ähnliche Beschränkung des Reformationsrechts auferlegt wurde, wie den evangelischen Städten in Bezug auf die Domkapitel. Dies war der von den Evangelischen acceptierte Vorschlag Augusts von Sachsen. Wie bedeutsam er war, zeigte die Erregung, die er bei den geistlichen Herren hervorrief. Jede Obrigkeit habe das Recht, über die Religion in ihrem Lande zu verfügen, erklärten sie, weshalb es ihnen allerdings den bisher geduldeten Protestanten gegenüber auch einmal anders gefallen könne. Indessen Ferdinand erkannte, daß ohne eine solche Bestimmung die Protestanten nicht zu befriedigen waren, von ihr also letztlich das Zustandekommen des Friedenswerkes abhing. Es gelang ihm die geistlichen Fürsten gefügiger zu machen, aber sie bestanden darauf, daß dieser Beschluß nicht in offenem Abschied zum Ausdruck komme, sondern in einer beigefügten Deklaration (urspr. „Assekuration“ genannt), was jedenfalls in ihren Augen schon eine Abschwächung der Verbindlichkeiten bedeutete, und evangelischerseits ging man unter Führung Sachsens und Hessens darauf ein.

Ranke hat geurteilt, man habe eben damals nicht weiter kommen können, diese Bestimmungen drückten ungefähr das Verhältnis der Macht aus, welches sich damals in beiden Parteien entwickelt hatte. Dem wird man nicht unbedingt zustimmen können. Hätten damals mannhaftere Personen an der Spitze des Protestantismus gestanden, erfüllt von dem ersten Feuer der Begeisterung wie dreißig Jahre früher, so würde der Friede anders gelautet haben. Aber Landgraf Philipp war früh gealtert und als gebrochener Mann aus der Gefangenschaft zurückgekehrt, und jene fürstlichen Epigonen, deren Führer ein August von Sachsen sein konnte, waren, etwa abgesehen von Christoph von Württemberg, nicht danach angethan, sich von großen allgemeinen Gesichtspunkten oder dem Interesse für das Ganze des Protestantismus leiten zu lassen. In ihnen verkörperte sich bereits der werdende Territorialismus mit seiner Gleichgiltigkeit gegenüber dem, was hinter dem nächsten Schlagbaum vor sich ging. Der Frieden sollte ein ewiger, von jeder Vergleichung, von jedem Konzil unabhängiger sein, er sicherte den eigenen Besitzstand in kirchlicher wie staatlicher Beziehung, das war es, was vor allem in die Augen stach und seine Mängel, seine Widersprüche und damit seine Gefahren geringer erscheinen ließ.

Wir fassen die Bestimmungen desselben, wie sie am 25. September 1555 endgiltig zu stande kamen, kurz zusammen. Der Frieden sollte allen Anhängern der Augustana gelten ohne Spezialisierung irgend einer Ausgabe derselben, was die Evangelischen ausdrücklich abgelehnt hatten (Wolf a. a. O. S. 61; Schwabe a. a. O. S. 225). Damit waren, ob beabsichtigt oder nicht steht dahin, die zu Calvin neigenden in den Frieden mit einbezogen, und nur, wie es schon im Passauer Vertrage hieß, die durch die Reichsabschiede verdammten Sekten ausgeschlossen worden. Die geistliche Jurisdiktion sollte in den protestantischen Gebieten ruhen, eingestellt und suspendiert werden, wogegen die Kapitel aus den protestantischen Städten nicht vertrieben werden durften. Die eingezogenen geistlichen Güter, welche nicht Reichsunmittelbaren gehören und deren Besitz bis zur Zeit des Passauer Vertrages oder „seithero“ die Geistlichen nicht mehr gehabt haben, bleiben in den Händen der Evangelischen. Nur den weltlichen Ständen steht unbeschränkte Religionsfreiheit im Sinne der Religionsübung zu, sie sind auch die Herren der Religion ihrer Unterthanen — nam ubi unus Dominus, ibi sit una religio —, denen, falls die Religion des Landesherrn ihnen nicht gefällt, nur das traurige Recht bleibt, nach Verkauf von Hab und Gut und gegen billigen Abtrag der Leibeigenschaft und Nachsteuer auszuwandern. Der Übertritt eines geistlichen Fürsten zur Augsburgischen Konfession zieht nach dem durch den König dem Friedensinstrument einverleibten sogenannten Reservatum ecclesiasticum („da beider Religion Stände

sich für den Fall nicht haben vergleichen können . . ., so hat der König . . . gesetzt"), den Verlust seiner geistlichen Würde und seines Amtes wie der Reichslehen nach sich, wogegen die protestantische Forderung, daß den unter geistlichen Fürsten lebenden evangelischen Unterthanen freie Religionsübung garantiert wurde, nicht in den Abschied selbst, sondern in eine Nebendeklaration aufgenommen wurde. Das Reichskammergericht, in das jetzt auch die Protestanten ausdrücklich aufgenommen wurden, sollte über den Bestand des Friedens wachen.

Übersieht man das Ganze und zieht in Betracht, daß damals vielleicht nur der zehnte Teil von Deutschland römisch war (man berechnete $^7/_{10}$ Lutheraner, $^2/_{10}$ Sekten, $^1/_{10}$ Katholiken), der Protestantismus also doch numerisch thatsächlich als Sieger aus dem großen Kampfe hervorgegangen, so war der Erfolg der langen Friedensverhandlungen in der That ein sehr geringer. Aber nicht das ist das traurigste an diesem Religionsfrieden, daß dem Protestantismus die Möglichkeit genommen wurde, weitere Gebiete zu ergreifen, daß durch das reservatum ecclesiasticum dem Katholizismus ein großer Teil Deutschlands dauernd verschrieben wurde, sondern daß damit wenigstens im lutherischen Protestantismus die kaum begonnene Reformation abgebrochen und nie wieder aufgenommen wurde. Man glaubte, weil man sich nach außen nicht mehr ausbreiten konnte, auch im Innern fertig zu sein, und begnügte sich damit, das wenige, was man errungen hatte, festzulegen: es entstanden die Lehrstreitigkeiten und nicht unbeeinflußt davon die Beamtenkirche. **Theodor Kolde.**

Augusti, Johann, Christian Wilhelm, gest. 1841.

Augusti war ein fruchtbarer, viel bewanderter und viel gewandter Schriftsteller, dessen Fleiß und Regsamkeit die Wissenschaft manches verdankt, obgleich es seinen Arbeiten häufig an Gründlichkeit und an jener Durchsichtigkeit und Vollendung fehlt, die auf das Prädikat des Klassischen Anspruch machen darf. Das meiste von ihm ist entweder aphoristischer und rhapsodischer oder kompilatorischer Art, ohne ein das ganze beherrschendes Prinzip, ohne das höhere Walten eines die Masse des Stoffes durchdringenden und belebenden Geistes. Was sein äußeres Leben betrifft, so gehörte er einer ursprünglich jüdischen Familie an. Sein Großvater war Rabbiner, trat aber zum Christentum über, was begreiflicherweise viel Aufsehen machte. Der Vater unseres Augusti, erst Pfarrer zu Eschenberga im Gothaischen, dann Superintendent zu Ichtershausen, hat seine Bekehrungsgeschichte in einer jetzt selten gewordenen Druckschrift veröffentlicht (vgl. Saat auf Hoffnung, Zeitschr. für die Mission der Kirche in Israel, 1866 und K. Axenfeld, Eine Sammlung von Lebensbildern gläubiger Christen aus dem Volke Israel, 1874). Joh. Christ. Wilhelm Augusti ist in Eschenberga den 27. Okt. 1772 geboren, seine erste Bildung verdankte er dem gelehrten Pfarrer Moller zu Gierstädt, der ihn auch in das Studium der hebräischen Sprache einführte. Dann besuchte er das Gymnasium in Gotha und benutzte den Unterricht von Kaltwasser, Manso und Döring. Im Jahre 1790 bezog er die Universität Jena. Nachdem er seine theologischen Studien daselbst vollendet hatte, ließ er sich besonders durch den Generalsuperintendenten Löffler bewegen, sich der akademischen Laufbahn zu widmen und habilitierte sich 1798 als Privatdozent der Philosophie in Jena. Er las über orientalische Sprachen; im Jahre 1803 ward ihm die ordentliche Professur in diesem Fache übertragen, nachdem er schon 1800 außerordentlicher Professor der Philosophie geworden war. Seine Gewandtheit im Disputieren verschaffte ihm unter den Jenensern einen hohen Respekt, besonders nachdem es ihm gelungen war, in einem gelehrten Kampfe seinen Gegner, Friedrich Schlegel, buchstäblich in die Flucht zu schlagen. Die Universität Rinteln ernannte ihn 1808 zum Doktor der Theologie. Im Jahre 1812 folgte er einem Ruf als ordentlicher Professor der Theologie nach Breslau und bekleidete in den verhängnisvollen Jahren 1813 und 1814 das Rektorat daselbst. Im Jahr 1819 ward er an die neu gegründete Universität Bonn berufen, wo er als Professor primarius neben den jüngeren Docenten Sack, Lücke, Gieseler, später auch Nitzsch, die ältere Schule an der evangelischen Fakultät vertrat, von den Studierenden als Vater verehrt und seines zwanglosen gemütlichen Wesens halber von vielen geliebt wurde. Im Jahre 1828 wurde er, jedoch mit Beibehaltung seiner theologischen Lehrstelle, zum Oberkonsistorialrat in Coblenz ernannt, und nachdem er 1835 einen Ruf nach Darmstadt als Prälat ausgeschlagen, erhielt er die Würde eines Konsistorialdirektors. In Coblenz, wohin er zu einer Kandidatenprüfung gereist war, ereilte ihn der Tod den 28. April 1841. Die Leiche wurde zu Schiff nach Bonn gebracht und auf dem dortigen Kirchhof beerdigt.

Augustis theologische Richtung läßt sich schwer mit einem Wort bezeichnen. Der Bibel gegenüber nimmt er eine durchaus freie kritische Stellung ein, während er sich zur Aufgabe machte, das kirchliche Dogma gegen den Rationalismus zu verteidigen. Von den spekulativen Versuchen, das Dogma zu vertiefen, blieb er unberührt; es sind mehr orthodoxe Machtsprüche, als eingehende Erörterungen, die er, auf Autoritäten gestützt, dem Subjektivismus der modernen Denkweise entgegensetzt. So beruft er sich (in der Vorrede zu seiner Dogmatik 1809, 2. Aufl. 1825) mit Emphase auf das bekannte Wort Lessings zu Gunsten der alten Systeme und seiner Konsequenz gegenüber dem Flickwerk neologischer „Stümper und Halbphilosophen". Um das historische Verständnis der Dogmen hat er sich durch die Herausgabe seiner „Dogmengeschichte" (1805, 4. Aufl. 1835) ein unbestrittenes Verdienst erworben: denn wenn seit Semmler die Dogmengeschichte mehr im Interesse der Dogmenkritik behandelt worden war, so lenkte Augusti zuerst zu einer Behandlung ein, im positiven Interesse des Dogmas und der Dogmatik selbst. — Unter seinen zahlreichen Schriftwerken haben die exegetischen sich meist überlebt; Erwähnung verdienen sein Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung ins AT., Leipz. 1806 (2. Aufl. 1827), seine Teilnahme an der Bibelübersetzung (s. de Wette), sein gemeinschaftlich mit Höpfner herausgegebenes exegetisches Handbuch des AT. (1797—1800), seine Übersetzung und Erklärung der kath. Briefe, Lemgo 1801—1808, 2 Bde, und die Ausgabe der Apokryphen des AT., Leipz. 1804. Unter seinen archäologischen Werken sind neben seinem Handbuch der christl. Archäologie, Leipz. 1836, 37, 3 Bde, und seinem Lehrbuch der christl. Altertümer, Leipz. 1819, besonders seine Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie (Leipz. 1817—1831, 12 Bde) zu nennen. — In dem Agendenstreite zu Anfang der zwanziger Jahre nahm Augusti, wie Ammon, mit dem er sonst nicht immer harmonierte (vgl. die Vorrede zur Dogmatik), eine gegnerische Stellung zu Schleiermacher ein und redete dem liturgischen Recht der Fürsten, dem Territorialsystem, sowie der Konsistorialverfassung das Wort; vgl. Kritik der neuen preußischen Kirchenagende, Frankfurt 1824; nähere Erklärung über das Majestätsrecht in kirchlichen, besonders liturgischen Dingen, Frankfurt a. M. 1825, und Nachtrag zu dieser Schrift, Bonn 1826. Von weiteren Schriften Augustis auf dem Gebiete der Religions- und Kirchengeschichte, der Patristik und kirchlichen Statistik verdienen noch außer einer Übersetzung und Erläuterung einzelner Stücke des Korân (Weißenfels 1798) hervorgehoben zu werden sein lateinisches Kompendium (Epitome) der Kirchengeschichte, Leipzig 1834; seine historische Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evangelischen Kirche, Elberfeld 1834; seine Ausgabe der loci communes des Melanchthon (Leipzig 1821); sowie seine (nicht vollständige, von Niemeyer übertroffene) Herausgabe der reformierten Bekenntnisschriften, seine patristische Chrestomathie, seine (nach dem Tode des Verfassers von Nitzsch herausgegebenen) Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik, 2 Bändchen, Leipz. 1841, sowie eine Menge von Programmen, Dissertationen, einzelne Abhandlungen und Editionen kirchlicher Schriftsteller.

Hagenbach †.

Augustiner (Mönche). — Jos. Pamphilus, Chronica ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini, Rom. 1584 (4°); Nikol. Crusenius, Monasticon Augustinianum, Monac. 1623; L. Torelli, Secoli Agostiniani ovvero Hist. generale del s. Ord. Eremitano di San Agostino, Bologn. 1659, VIII voll. fol.; Helyot, t. III, 1—86; Giucci, Iconogr. storica etc., VII, 57—68. — Vor allen wichtig: Theod. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. v. Staupitz, Gotha 1879. Vgl. auch Fr. Bauer, S. J., Art. „Augustiner" im KKL², I (S. 1655—1666).

Augustin ist zwar als Förderer asketischen Gemeinschaftslebens sowie als Instruktor der einem solchen sich widmenden Personen seiner näheren Umgebung (zuerst einer Anzahl seiner Freunde, wie Alypius, Evodius, Severus, Profuturus, Possidius xc., später eines Vereins von Nonnen in Hippo) thätig gewesen. Aber eine Ordensregel hat er nicht verfaßt. Nur uneigentlicherweise kann sein Mahnschreiben an die Hipponenser Nonnen (= Ep. 211 ed. Bened., oder Ep. 109 n. ält. Zählung) als „Regel" für klösterliches Leben gelten. Dieselbe — aufgenommen in Holstenius' Codex regular. mon. I, 347—350 — ist zum Grundstock geworden, aus welchem die drei übrigen unter Augustins Namen überlieferten, aber sämtlich unechten Klosterregeln hervorgewachsen sind, nämlich 1. die Reg. prima s. consensoria monachorum in 9 Kapp. (bei Holst. II, 121 f.); 2. die Reg. secunda in 5 Kapp. (ebd. II, 122 f.), sowie 3. die Reg. tertia, in qua latine tradidit ea quae ad communem vitam clericorum perti-

nent, in 45 Kapp. (ebd. 123—127). Diese letzte ist eine erst dem MA. angehörige Kompilation aus mehreren pseudoaugustinischen Sermonen (vgl. Kolde, S. 5; Reuter, Augustinische Studien, S. 436 f.). Trotz dieses apokryphen Charakters ist gerade diese Reg. tertia von zahlreichen mönchischen Genossenschaften des MA.s, und zwar immer als „Regula Augustini" schlechtweg, ihrer Lebensordnung zu Grunde gelegt worden. Sie war es, die Dominicus seinem Predigerorden (1216) zur Grundlage gab. Auf ihr fußten die zahlreichen kleineren Eremitenvereine Mittelitaliens (entstanden im 12. und 13. Jahrh.), durch deren Vereinigung zu einem größeren Ganzen zwei Päpste der ausgehenden Hohenstaufenzeit den bedeutendsten der nach Augustin benannten Orden ins Leben riefen.

Der Augustiner-Eremiten-Orden (oder Aug.-O. schlechtweg) entbehrt der geschichtlichen Einzelperson eines Stifters. Er ist ein Produkt päpstlicher Politik, von Innocenz IV. und Alexander IV. geschaffen, um den rasch zu riesiger Stärke herangewachsenen beiden ersten Hauptbettelorden ein zwar ähnlich geartetes, aber dem päpstlichen Stuhle noch unmittelbarer nahestehendes und ihm zu striktestem Gehorsam verpflichtetes Institut zur Seite zu stellen. Die strenge Einschärfung der Gehorsamspflicht in Abt. III (De gubernatione) der Konstitutionen und namentlich das direkte Unterstelltsein des Generalpriors unter die Autorität des Papstes (Constit. III, 5, in Holst. C. Reg. IV, 278; vgl. Kolde, S. 34) verähnlicht diese Genossenschaft in etwas der Gesellschaft Jesu. — Der augustinisch geregelten Eremitenvereine, die den beiden genannten Päpsten als Hauptstützen zur Ausführung ihres Vorhabens dienten, waren es hauptsächlich drei: die Johannboniten (gestiftet 1209 von Joh. Bonus bei Cesena), die besonders rigoristisch lebenden Brittinianer oder Brictiner (s. d. A.) in der Nähe von Fano, und die Wilhelmiten (Eremitae Guillelmitae) — von welchen freilich die letztgenannten sich widersetzlich zeigten und daher schließlich von dem Einigungswerke ausgeschlossen werden mußten. Innocenz IV. schrieb diesen Vereinen durch eine Bulle vom 16. Dez. 1243 (worin es u. a. heißt: Non volentes vos sine pastore sicut oves errantes post gregum vestigia vagari, universitati Vestrae per Apostolica scripta mandamus, quatenus in unum Vos regulare propositum conformantes Regulam B. Augustini et Ordinem assumatis) die Augustinerregel als gemeinsame Lebensordnung vor und ernannte den Kardinal von St. Angeli zu ihrem Protektor. Alexander IV. bemühte sich, die Vereinigung noch fester zu bilden; wie es heißt, war ihm der heil. Augustin im Traum erschienen. Eine im Convent Maria del Popolo zu Rom im März 1256 unter Leitung des Kardinal Richard v. St. Angeli gehaltene allgemeine Versammlung wählte den bisherigen Johannboniten-Prior Lanfranc Septala aus Mailand zum Generalprior des vereinigten Ordens. Alexander bestätigte das hier Beschlossene durch die Bulle Licet Ecclesiae catholicae vom 13. April 1256; später erklärte er den Orden für frei von der gewöhnlichen Gerichtsbarkeit und gewährte ihm weitere Vergünstigungen, entließ aber zugleich jene Wilhelmiten (welche zur Benediktinerregel übergingen) aus dem Ordensverband. Mehrere Generalversammlungen (1287, 1290; dann 1575 und 1580) bildeten die Statuten des Ordens zur jetzt vorliegenden Gestalt aus, wie Papst Gregor XIII. sie bestätigte (Holst. IV, 227—357; vgl. die Inhaltsübersicht bei Kolde, S. 17—38). Es sollen alle 6 Jahre allgemeine Versammlungen stattfinden; nur sie dürfen einen neuen General wählen. Die Ordenstracht ist schwarz, mit schwarzer Kutte. Den Mönchen sind nur wollene Hemden und Bettdecken erlaubt, keine leinenen. Außer den allgemeinen Fasten sind noch besondere vorgeschrieben. Die Klosterklausur, insbesondere der Ausschluß aller Frauen, ist von beträchtlicher Strenge.

Der Orden vermehrte sich nach und nach bis auf 42 Provinzen (nebst den Vikariaten von Indien und Mähren), mit 2000 Klöstern und 30,000 Mönchen. Von den Päpsten wurde außer anderen Vorrechten den Augustinern besonders das eingeräumt, daß der Sakristan der päpstlichen Kapelle (Sacristiae pontificiae praefectus) stets aus ihrem Orden genommen wird. — Neben den Minoriten, Dominikanern und Karmelitern gilt seit Ende des 13. Jahrh. der Augustinerorden als vierter Haupt-Mendikantenorden; erst eine Bulle Pius V. von 1567 ergänzte durch Hinzufügung der Serviten (s. d. A.) diese Vier- zu einer Fünfzahl. — Die Gelehrtengeschichte des Ordens bis zu Staupitz und Luther weist (wie der Überblick bei Kolde, S. 49 ff. lehrt) fast ausnahmslos streng rechtgläubige, dem päpstlichen System unbedingt ergebene Vertreter auf. Nur der Dordrechter Terminierer Bartholomäus (um 1380), welchen Gerhard Groot pantheistisch-freigeistiger Irrlehren überführte, macht eine Ausnahme (vgl. Preger in den Münch. Akad. Abhh. 1894, XXI, S. 24 ff.). Wegen Joh. Proles u. Joh. v. Paltz

als hervorragender Schriftsteller des Ordens in der letzten Zeit vor der Reformation s. die bes. Artikel. — Berühmte Heilige besitzt die augustinische Ordensgeschichte besonders an Nikolaus von Tolentino († 1246), Johannes Facundus († 1479), Thomas v. Villanova († 1555) und Thomas a Jesu († 1582).

In Bezug auf die zu erheblicher Zahl erwachsenen Reform-Kongregationen des Ordens gilt es zwischen den außerdeutschen und den (seit Mitte des 15. Jahrh.) auf deutschem Boden ins Leben getretenen zu unterscheiden.

A. Außerdeutsche Augustiner-Reformen. Als die ursprüngliche Strenge des Ordens, besonders in betreff des Armutsgelübdes, sich zu verlieren anfing, bildeten sich verschiedene Kongregationen behufs Rückkehr zur ursprünglichen Regel. Ihrer wurden innerhalb des älteren oder „beschuhten" (nicht barfüßigen) Ordens, soweit Deutschland nicht in Betracht kommt, nach und nach 12, die meistens auf italischem Boden entstanden, nebst einer französischen, einer dalmatischen und einer spanischen (s. die vollständige Aufzählung bei Bauer l. c., S. 1659). Während diese Kongregationen älteren Datums sämtlich unbedeutend blieben, erlangte die durch Thomas a Jesu († 1582) um die Mitte des 16. Jahrh. gegründete und u. a. durch den edlen Mystiker Ludwig von Leon (vgl. d. A.) berühmt gewordene spanische Baarfüßerkongregation des Augustinerordens (auch Augustiner-Recollecten genannt) beträchtliche Verbreitung sowohl im Mutterlande, wie in den span. Kolonien. Gregor XV. gab ihr 1622 eine besondere Verfassung; sie verbreitete sich besonders auch nach den Philippinen, Mexiko, Peru rc. In Spanien hat jede Provinz ein einsames Kloster (Eremitage), wo die es wünschenden Mönche ein ganz strenges Einsiedlerleben führen können. Fasten und Visitationen durch den Prior sind streng vorgeschrieben. Auch Laienbrüder gehören dazu: die Conversi mit der Kapuze, die Commissi ohne dieselbe. Die Reform gewann auch in Italien und Frankreich Anhänger, im letzteren Lande unter dem Namen Augustins déchaussés oder Petits Pères (vgl. den Liber caerimoniarum Fratrum discalceatorum O. Eremitarum S. Augustini, Lugdun. 1642, sowie die weitere hierher gehörige Speziallitteratur (bei Bauer, S. 1662).

Erst innerhalb dieses augustinischen Barfüßerordens, und zwar wesentlich nur in den spanischen Provinzen desselben, nicht auch in Italien und Frankreich, gelangte das Institut weiblicher Augustiner (das in vorreformatorischer Zeit nur in Gestalt einiger weniger Nonnenkonvente, besonders in Venedig, Dortrecht und Courtray bestanden hatte) zu ansehnlicherer Bedeutung und Verbreitung. Vereine reformierter Augustinerinnen wurden gestiftet: zuerst 1589 in Madrid durch ein Hoffräulein Prudentia Grillo unter der Priorin Johanna Velasquez (die sog. „verbesserten Augustinerinnen"); alsdann barfüßige Augustinerinnen nach Anordnung der heil. Theresia durch den Erzbischof Juan de Ribera in Alcoy bei Valencia 1597, sowie durch die Königin Luise, Gemahlin von Johann IV. in Portugal, welche 1663 ein anderes Barfüßerinnenkloster nahe bei Lissabon gründete (mit besonders strenger Klausur, sodaß sie selbst nicht mit den nächsten Verwandten sprechen dürfen und auch beim Besuche des Arztes sich ganz verhüllen müssen). Ferner die von Mariana Manzanedo v. St. Joseph 1603 zu Eybar in der Provinz Guipuscoa gestifteten „Schwestern von der Recollection" (Recollectinnen) mit höchst strenger Regel, besonders was Wahrung des Armutsgelübdes und grobe, ärmliche Bekleidung (ohne Leibwäsche, — die nur in Krankheitsfällen gestattet ist!) betrifft.

Auch in den Tertiarierorden des hl. Augustin — ein erst seit Anfang des 15. Jahrhunderts, und zwar zunächst nur in Gestalt von Frauengenossenschaften (erst seit 1470 auch in Gestalt männlicher Vereine) ins Leben getretenes Institut — drang der Reformtrieb des 16. Jahrh. mehrfach ein. Berühmt wurden die zu dieser Abteilung des Ordens gehörigen Hospitalschwestern des Thomas v. Villanova, Erzbischofs von Valencia, gestiftet durch denselben in dieser Stadt, bald nach Übernahme seiner Metropolitanwürde (1545).

B. Deutsche Augustinerreformen. Für Deutschland — das seit 1299, bis wohin es als Eine Ordensprovinz gegolten hatte, in vier Provinzen des Augustiner-Eremitenordens: eine rheinisch-schwäbische, bayrische, thüringisch-sächsische und kölnisch-flandrische geteilt war — stellte das Bedürfnis nach Reformierung der Ordensdisziplin seit dem 15. Jahrh. in wachsender Stärke sich heraus. Besonders war hier die Habgier der Klöster und das zur Stillung derselben dienende Unwesen der Sammelstellen oder „Termineien" (wie solcher u. a. nicht weniger als 8 für das eine Kloster Herzberg bei Torgau bestanden, u. s. f., vgl. Kolde, S. 47 f.) in üppigem Maße entwickelt. Nachdem frühere Vorkämpfer der auf Herstellung einer observantischen Reform gerich-

ten Bestrebungen wie Zolter (1437 ff.) und Ludovici (1452 ff.) zunächst noch wenig ausgerichtet hatten, war es besonders Andreas Proles aus Dresden (geb. 1429, † 1503), der sich — seit 1460 als Ordensvikar — an die Spitze der betr. Agitation stellte und unter schweren aber erfolgreichen Kämpfen eine streng observantische „Union" (später „Kongregation" genannt) zu Stande brachte, welche bis gegen Ende des Jahrhunderts sich über die genannten vier deutschen Provinzen ausdehnte. Vgl. hierüber, sowie bes. über Staupitz als Fortführer des von jenem begonnenen Werks die betr. Artikel sowie Kolde, S. 96 ff. — Durch Luthers Austritt aus dem Orden, welcher in bekannter Weise zahlreiche andere Glieder desselben nach sich zog, erfuhr der Orden schwere Verluste, von welchen sein deutscher Zweig sich nie wieder erholt hat. — Im 19. Jahrh. wurden auch außerhalb Deutschlands viele seiner Klöster säkularisiert. Doch existierten ihrer um die Mitte des Jahrhunderts immer noch über 100, zum größten Teile in Italien und Frankreich. — Als noch dermalen bestehende deutsche Niederlassungen des Aug.-O. nennt H. Keiter (Bedingungen für den Eintritt in sämtl. relig. Männer-Orden und -Genossenschaften Deutschlands und Österreichs, Regensb. 1895, S. 3) ihrer vier, nämlich Fährbrück, Germersheim, Münnerstadt und Würzburg. Sitz eines Provinzialats der „beschuhten Augustiner-Eremiten" ist noch Prag (ebd. S. 4).

Zöckler.

Augustiner Chorherren s. **Kapitel.**

Augustinus. a) Bibliographische Litteratur: C. T. G. Schönemann, Bibliotheca historico-litteraria patrum latinorum 2 Bde, Leipzig 1792—94 (II, 8—363 = MSL 47, 9—197); U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877—86 mit supplément 1888: p. 191—94 u. 2432—34; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi 2 verb. Aufl., Berlin 1896: S. 126 u. 1186—88; R. C. Kukula, Die Mauriner Ausgabe des Augustinus, SWA philos.-histor. Classe Bd 121, 122, 127, Wien 1890—92; O. Rottmanner, Bibliographische Nachträge zu Dr. R. C. Kukulas Abhandlung: die Mauriner Ausgabe u. s. w., ebenda Bd 124. 1891; Jahresberichte über die Kirchenväter und ihr Verhältnis zur Philosophie im „Archiv für Geschichte der Philosophie" von L. Stein I, Berlin 1888 S. 642 ff., VII, 424 ff.

b) Ausgaben: von J. Amerbach, Basel 1506, 11 partes in 9 tom. fol. (nachgedruckt Paris 1515); von D. Erasmus, Basel 1528—29 in 10 tom. fol. (neu ediert Basel 1543, 1556, 1569, 1570; nachgedruckt Paris 1531 f., 1541, Venedig 1552, 1570, 1584; relativ selbstständig Lyon 1561—63); per theologos Lovanienses, Antwerpen 1577 in 11 tom. fol. (nachgedruckt Paris 1586, 1603, 1609, 1613 f., 1626, 1635, 1651 f., Genf 1596, Köln 1616); opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri, Paris 1679 bis 1700, 8 voll in 11 tom. fol. (nachgedruckt Paris 1689—1696 [tom. I—X]; „Antwerpen" oder vielmehr: Amsterdam 1700—1702 in 11 tom. fol., Bd XII 1703: appendix Augustiniana von J. Phereponus [Jean le Clerc]; Venedig 1729—35 in 11 tom. fol.; Venedig 1756—69 in 18 Bdn 4°; in der Veneta tertia: Bassani 1797—1807 in 18 Bdn 4°; Venedig 1833—66 in 11 Bdn fol.; Paris apud fratres Gaume 1836—39 in 11 Bdn gr. 8°; accurante M**** Paris 1841—42 in 11 Bdn gr. 8° = MSL 32—46, 47: supplementum ad opera S. Aug.); CSEL, bis jetzt erschienen: I, 1 (CSEL vol. 33) confessiones ed. P. Knöll, 1896, II, 1 (vol. 34) epistolae 1—30 ed. A. Goldbacher, III, 1 (vol. 12) speculum ed. F. Weihrich 1887, III, 2 u. 3 (vol. 28) exegetische Schriften über den Heptateuch ed. J. Zycha 1894 u. 95, VI, 1 u. 2 (vol. 25) antimanichäische Schriften ed. J. Zycha 1891 u. 92. — Daß die Wiener Ausgabe die bisher beste, die editio princeps der Mauriner, so weit übertreffen wird, als zu wünschen ist, kann leider nicht sicher erhofft werden (vgl. ThLZ 1892 Sp. 130 ff. u. 421 ff., 1895 Sp. 364 ff., neuerdings die bibliographischen Versehen ärgster Art CSEL 33, XXXIII). Im folgenden Artikel ist unter steter Berücksichtigung des Textes des CSEL nach MSL citiert, weil allein diese Ausgabe z. B. fast überall erreichbar ist; und zwar ist I = MSL 32, II = 33, III = 34 + 35, IV = 36 + 37, V = 38 + 39, VI = 40, VII = 41, VIII = 42, IX = 43, X = 44 + 45, XI = 46. Citate in bloßen Zahlen (ohne Buchtitel) weisen auf die confessiones.

c) Billige Separatausgaben sind im modernen Buchhandel — über ältere Separatausgaben s. Schönemann MSL 47, 125 ff. — leider nur für wenige Schriften zu haben: de utilitate credendi, de fide rerum quae non videntur, de fide et symbolo (in den Sanctorum patrum opuscula selecta Innsbruck 1868 ff. ser. I, 6), vita auctore Possidio, de catechizandis rudibus (ibid. I, 8; letztere Schrift allein in der „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften" ed. G. Krüger, Freiburg u. Leipzig 1891 ff., Heft 4); enchiridion ad Laurentium (sanct. patr. opusc. etc. ser. I, 16 und ed. Krabinger, Tübingen 1861; zusammen mit de doctrina ed. Bruder ed. stereotyp. Tauchnitz 1838 u. ö.); opuscula selecta de ecclesia (sanct. patr. etc. ser. I, 27); de gratia et libero arbitrio (ibid. I, 35);

de praedestinatione sanctorum u. de dono perseverantiae (ibid. I, 36); de trinitate (ibid. I, 42 u. 43); in Joannem (ibid. II, 1 u. 2); confessiones (ed. Bruder ed. stereotyp. Tauchnitz 1837 u. ö., ed. Pusey Oxford 1838, mit Anmerkungen ed. K. v. Raumer, Stuttg. 1856, 2. Aufl. Gütersloh 1876, ed. Martin Regensburg 1863); de civitate (ed. stereotyp. Tauchnitz 2 voll. 1825 u. ö., ed. Strange Köln 1850, rec. Dombart, Leipzig 1863 u. 77), meditationes [unecht] soliloquia und manuale [unecht] (ed. Westhoff Münster 1854); select. Anti-Pelagian treatises (ed. W. Bright, Clarendon Press. Oxford 1880; — de spiritu et littera ist zuletzt von Teegius, Leipzig 1767, und von Olshausen, Königsberg 1826, separat herausgegeben).

d) Deutsche Übersetzungen bietet für „Ausgewählte Schriften des hl. Aur. Augustinus" die „Bibliothek der Kirchenväter" (Kempten 1869 ff.). Einzelübersetzungen sind vorhanden: für die confessiones (u. a. von Rapp Stuttgart 1838, 8. Aufl. Bremen 1889; von Gröninger, Münster 1841; von F. Lachmann in der Reclamschen Universalbibliothek Nr. 2791—94; die beste mit lehrreicher Einleitung von W. Bornemann in der „Sammlung theol. Klassiker" Bd 12 Gotha 1888), für de civitate (von Silbert, Wien 1826), de doctrina christiana (von Lichter, Coblenz 1829), de catechizandis rudibus (von Th. Ficker, Leipzig 1863), de spiritu et littera (von Heydler, Berlin 1846), de vera religione u. de moribus ecclesiae catholicae (von F. Leop. Graf v. Stolberg, Münster 1803), enchiridion (von Lichter, Mainz 1828), de sancta virginitate (München 1814), soliloquia [meditationes und manuale] (von Müller, Stuttgart 1857 und von Dreyer, Steyl 1886), endlich für ausgewählte Predigten (von Haas in „Augustinus-Postille", Tübingen 1861, und von Leonhardi in „Die Predigt der Kirche" Leipzig 1888 ff. Bd 5).

e) Aus der allgemeinen Litteratur zur Patristik, Geschichte der Philosophie und Dogmengeschichte sind hervorzuheben: Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. XIII, 1—1075, édit. de Vénise 1732; R. Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés, Paris 1729—50, tom. XI u. XII, 1744; J. F. C. Bähr, Gesch. der röm. Litteratur, Supplement Abth. II, Karlsruhe 1837; A. Ebert, Allgemeine Gesch. der Litteratur des Mittelalters 2. Aufl. I, 212—251, Leipzig 1889; J. Feßler, institutiones patrologiae, denuo rec. B. Jungmann II, 1 Innsbruck 1892; O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894; H. Ritter, Gesch. der Philosophie 12 Bde, Hamburg 1829—53 (Bd VI, 153—443, 1841); J. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859; R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1890; W. Windelband, Geschichte der Philosophie, Freiburg 1892. — A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. III, Freiburg 1890; A. Harnack, Gesch. der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben (ZThK I. 1891, S. 161—177). — Außerdem: A. Schwarze, Untersuchungen über die äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde, Göttingen 1892.

f) Die Augustin-Litteratur im engeren Sinne ist so umfangreich, daß hier unter Verweis auf Chevalier und Potthast (oben a) nur eine Auswahl gegeben werden kann. Das Wichtigste ist dabei mit einem Sternchen (*) versehen.

α) Zur Biographie: Die vita* S. Aur. Aug., Hipp. ep., ex ejus potissimum scriptis concinnata, welche die Mauriner, z. T. nach Tillemonts (vgl. e) Konzept dem tom. XI ihrer Ausgabe eingefügt haben (MSL 32 [I], 65—578; im folgenden A. als „vita" citiert); AS August tom. VI, 213—460, 1743; L. Berti, Commentarius de rebus gestis S. Aug. librisque, Venedig 1756; F. A. G. Kloth, Der hl. Kirchenlehrer Aur. Aug., 3 Bde, Aachen 1839—40; Poujoulat, histoire de S. Aug. 3 vols Paris 1845—46, 7. Aufl. 2 vols 1886, deutsch von F. Hurter, Schaffhausen 1846—47; C. Bindemann, Der hl. Aug., 3 Tle, Berlin, Leipzig, Greifswald 1844—69; F. Böhringer, Aur. Aug. („Die Kirche Christi und ihre Zeugen" I, 3) Zürich 1845, 2. Aufl. 2 Bde Stuttgart (Leipzig) 1877—78; K. Braune, Monnika u. Aug., Grimma 1846; E. Feuerlein*, Über die Stellung A.s in der Kirchen- und Kulturgeschichte (HZ XXII. 1869 S. 270—313); H. A. Naville*, S. Aug., étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination, Genf 1872; G. Boissier*, la conversion de S. Aug. (Revue de deux mondes 85, Januar 1888, p. 43—69); A. Harnack*, A.s Confessionen. Vortrag, Gießen 1888; F. Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Aug. bis zu seiner Taufe, Paderborn 1892.

β) Zur Lehre Augustins: G. F. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus 2 Bde, Berlin und Hamburg 1821—33; H. N. Clausen, Aur. Aug. sacrae scripturae interpres, Kopenhagen 1827; A. R. K. Fortlage, Aur. Aug. de tempore, Heidelberg 1836; A. Ritschl, expositio doctrinae Aug. de creatione mundi, peccato, gratia. Diss. phil., Halle 1843; Th. Gangauf, Metaphysische Psychologie des hl. Aug., Augsburg 1852; J. Nirschl, Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. Aug., Regensb. 1854; J. Köstlin*, Die kathol. Lehre von der Kirche in ihrer ersten Ausbildung, 3. Art. (Deutsche Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. VII 1856 S. 91—104, 108—117); R. Ehlers, Aug. de origine mali doctrina. Diss. phil., Jena 1857; F. Ribbeck, Donatus und Augustinus 2 Tle, Elberfeld 1857—58; A. Frantz, Das Gebet für die Todten u. s. w. nach den Schriften des A., Nordhausen 1857; A. W. Dieckhoff*, A.s Lehre von der Gnade (Theol. Zeitschr. v. Dieckhoff u. Kliefoth I 1860 S. 11 ff.); E. Melzer, Aug. atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione etc. Diss. phil. Bonn 1860; M. M. Wilden, Die Lehre des hl. Aug. vom Opfer

der Eucharistie, Schaffhausen 1864; F. Nitzsch, A.s Lehre vom Wunder, Berlin 1865; Th. Gangauf, Des hl. Aug. spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen, Augsburg 1865; J. Reinkens, Die Geschichtsphilosophie des hl. Aug., Schaffhausen 1866; Nourrisson*, La philosophie de S. Augustin 2 vols, 2. Aufl. Paris 1866; C. van Endert, Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit mit besonderer Berücksichtigung A.s, Freiburg 1869; J. Ernst, Die Werke u. Tugenden der Ungläubigen nach St. Aug., Freiburg 1871; Hamma, Die Lehre des hl. Aug. über die Concupiscenz (ThQS 55. 1873, S. 418—461); A. Dorner*, Augustinus, Berlin 1873; H. J. Bestmann, Qua ratione Aug. notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit. Diss. theol., Erlangen 1877; G. Lösche, De Aug. Plotinizante in doctrina de deo disserenda. Diss. phil., Jena 1880; J. Storz*, Die Philosophie des hl. Aug., Freiburg 1882; W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Aug., Duns Scotus und Descartes, Diss. phil., Straßburg 1886; K. Scipio*, Des Aur. Aug. Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel, Leipzig 1886; H. Reuter**, Augustinische Studien, Gotha 1887 (z. T. schon ZKG IV—VIII, 1881—86); K. Kühner, A.s Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi, Heidelberg 1890; J. Christinnecke, Causalität und Entwicklung in der Metaphysik A.s I Diss. phil., Jena 1891; G. J. Seyrich, Die Geschichtsphilosophie A.s nach seiner Schrift de civitate. Diss. phil., Leipzig 1891; O. Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892 (30 S.); W. Heinzelmann, A.s Ansichten vom Wesen der menschlichen Seele, Erfurt 1894.

Vgl. auch die Artikel „Donatismus", „Kirche", „Pelagius", „Sakrament", „Semipelagianismus".

1. Augustinus — das praenomen „Aurelius" (Orosius lib. apol. 1, 4 CSEL 5, 604; Prosper chron. ad ann. 430 MG autor. antiqu. IX. 473; Claudian. Mam. de statu animae 2, 9 CSEL 11, 133 und nach vita 1, 1, 3 in den ältesten Augustinhandschriften) ist bei ihm selbst und in den Briefen an ihn nicht nachweisbar — ist nicht nur der bedeutendste der altkirchlichen Väter, sondern auch derjenige unter ihnen, den wir am besten kennen. Vorzügliche und reichhaltige Quellen ermöglichen diese Kenntnis: Augustin ist einer der fruchtbarsten Schriftsteller der alten Kirche gewesen; die handschriftliche Überlieferung hat seine Werke in relativer Vollständigkeit auf uns kommen lassen; und unter diesen haben die confessiones (I, 659—868) und die retractationes (I, 583—656) einen für altkirchliche Verhältnisse eigenartigen, mehrere andere einen hervorragenden biographischen Wert. Überdies hat ein Landsmann A.s, der ihm durch fast vierzigjährige Bekanntschaft verbunden gewesen ist und an seinem Sterbebett gegenwärtig war, Bischof Possidius von Calama, der Nachwelt eine vita Augustini geliefert (I, 33—66 u. XI, 5—22; vgl. c. 31. I, 64 f.), der unter den altkirchlichen vitae sanctorum ein Ehrenplatz gebührt. Für das Leben wie für die Schriftstellerei A.s stehen uns unter diesen Umständen Quellen von fast singulärer Vortrefflichkeit zur Verfügung: über die ersten 33 Jahre seines Lebens hat A. selbst, 10—13 Jahre später, in den ersten neun Büchern seiner confessiones (libri XIII; in der Zeit um 397—400 geschrieben, retract. 2, 6. I, 632) Auskunft gegeben, durch sein weiteres Leben begleiten uns die mit eben diesem 33. Jahre einsetzenden Werke und Briefe A.s sowie die vita des Possidius; — für das geschichtliche Verständnis und namentlich für die Chronologie und Kritik der Werke A.s bietet gleichfalls A. selbst ein einzigartiges Hilfsmittel in den Ende 427 (vita 8, 7, 5 p. 551) vollendeten 2 Büchern der retractationes, in denen er seine Schriften mit Ausnahme der Briefe und Predigten (vgl. retract. 2, 67 fin. I, 656) in chronologischer Reihenfolge (prol. 3 fin. I, 586) durchnimmt, um Anstöße, welche dieselben bieten könnten, zu erklären oder durch Selbstkorrektur aus dem Wege zu räumen, und auch hier tritt ergänzend Possidius ein mit dem reichhaltigen, sachlich geordneten indiculus librorum, tractatuum et epistolarum S. Augustini (XI, 5—22; AS Aug. VI, 441—460), den er (Possid. 18. I, 49) seiner vita angehängt hat.

Augustin ist der erste kirchliche Schriftsteller, dessen Entwicklung man ganz übersehen kann. Er ist auch der erste, dessen Lebenszeit sich bis auf den Tag genau abgrenzen läßt: seinen Geburtstag, den 13. November, erfahren wir gelegentlich von ihm selbst (de beata vita 1, 6. I, 962) und von seinen Freunden Prosper von Aquitanien und Possidius hören wir, daß er am 28. August 430 (Prosper chron. MG autor. antiqu. IX, 473) im Alter von 76 Jahren (Possid. 31. I, 63) gestorben ist.

Am 13. November 354 also (vgl. vita 2, 7, 1 ff. I, 118 ff.) ist Aug. geboren, und zwar in Thagaste (confess. 2, 3, 5. I, 677; Possid. 1. I, 34), einer Stadt im Binnenlande (vgl. ep. 7, 3, 6. II, 70) von Numidia proconsularis. Sein Vater Patricius (9, 9, 19. I, 772; 9, 13, 37. I, 780) gehörte nach Possidius (1. I, 34) als Mitglied des Gemeinderates den angeseheneren Kreisen der Bürgerschaft an, lebte aber

— was in jenen Jahren des Konstantius bei einem decurio nicht auffällig ist (H. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit II, 1887, S. 293 u. 328) — in beschränkten Vermögensverhältnissen (2, 3, 5. I, 677; sermo 356, 13. V, 1580; vgl. unten S. 269, 41) und hatte weder geistig noch sittlich etwas Vornehmes: sinnlich gerichtet, jovial aber leicht aufbrausend (9, 9, 19. I, 772; vgl. 2, 3, 6. I, 677), war er mit seinen Interessen in dieser Welt befangen (2, 3, 8. I, 678), stand auch dem Christentum bis in seine letzten Lebensjahre fern; erst kurz vor Aug.s 16. Lebensjahre (369—70) ward er Katechumen (2, 3, 6. I, 677; 9, 9, 22. I, 773). Seiner Mutter (geb. 331, † 387 nach 9, 11, 28. I, 776) — Monnica (nicht Monica) schreiben die Handschriften ihren Namen (vita 1, 1, 4. I, 66) — glaubte Aug. später zu danken, was er wurde (de beat. vita 1, 1, 6. I, 962). Sie stammte aus christlicher Familie (9, 8, 17. I, 771) und hatte jedenfalls in A.s Jugendzeit auch die Taufe schon empfangen (2, 3, 6. I, 677; vgl. 9, 13, 34 f. p. 778). Doch hat die legendarische Tradition, der Monnica das Ideal einer christlichen Mutter geworden ist, die Reife ihres damaligen Christentums überschätzt. Eine ehrsame, liebenswürdige, opferwillige, kluge und geistig lebendige Frau ist sie gewiß stets gewesen (vgl. 9, 9); allein A. selbst läßt uns erkennen, daß seine Mutter in seiner Jugendzeit zwar „das Centrum Babels verlassen hatte", aber in seinen Straßen noch hängen geblieben war (2, 3, 8. I, 678): ihrem Sohne gegenüber ist auch sie zunächst mehr durch ihren Ehrgeiz als durch sittlichen Ernst bestimmt worden (1, 11, 17. I, 669; 2, 3, 8 p. 678), eine gewisse Weltförmigkeit der Lebensanschauung tritt auch bei ihr damals hervor (1, 9, 14 fin. I, 667; 2, 3, 7 p. 678: maximeque, ne); ihr Christentum steckte noch tief in Äußerlichkeiten z. T. zweifelhaften Charakters (5, 9, 17. I, 714; 6, 2, 2 p. 719 f.); nicht das sittliche Leben A.s, erst sein Manichäertum preßte ihr Thränen aus (3, 11, 19 ff. I, 691 f.). Erst durch Ambrosius und ihren eigenen Sohn ist Monnica zu der Reife persönlichen Christentums gekommen, mit der sie dem Tode die Hand gab (9, 10 f.). — A. war nicht das einzige Kind seiner Eltern; wir kennen seinen Bruder Navigius (9, 11, 27. I, 775; de beata vita 1, 6. I, 962), der jünger gewesen zu sein scheint, vielleicht auch eine Schwester (ep. 211, 4. II, 959 vgl. vita 1, 1, 4. I, 67), sicher einen Neffen und mehrere Nichten A.s (vita l. c.). Aber A. war der Stolz seiner Eltern vor seinen Geschwistern, und noch heute läßt sein Bericht es uns verstehen, daß er als ein bonae spei puer (1, 16, 26. I, 673) galt: leichte Fassungskraft, lebhafte Phantasie, ein weiches Gemüt zeichneten ihn aus (1, 17, 27. I, 673; 1, 13, 20 ff.), und brennender Ehrgeiz stachelte schon den Knaben, selbst beim Spiel (1, 9, 14. I, 667; 1, 19, 30 p. 674). In Thagaste (vgl. 2, 3, 5. I, 677) erhielt er den ersten Unterricht im Lesen und Schreiben, sowie in den Anfängen der lateinischen Litteratur und im Griechischen bei dortigen, noch ganz der heidnischen Unterrichtstradition folgenden Lehrern (1, 12 ff.). Schulmäßige Unterweisung im Christentum scheint er nicht erhalten zu haben (1, 11, 17); unter die Katechumenen ließ die Mutter ihn aufnehmen, doch ihn taufen zu lassen — das legte nur eine Krankheit A.s und dessen kindliches Verlangen ihr vorübergehend nahe (1, 11, 17; vgl. 5, 9, 16). Tiefer gehende Bildung in Litteratur und Rhetorik war in Thagaste damals nicht zu holen; als erwachsender Knabe wurde A. deshalb von Haus gethan nach dem nahen Madaura (2, 3, 5). Doch auch der dortige Unterricht genügte den Ansprüchen nicht, welche des Knaben Gaben die Eltern erheben ließen; die hohe Schule in dem etwa zwei Tagereisen entfernten Karthago sollte ihn bilden. Da die Mittel hierfür erst beschafft werden mußten, erfuhr die Studienzeit A.s in seinem 16. Jahre (Ende 369—70) eine einjährige Unterbrechung (2, 3, 5). Müßiggang war auch hier der Laster Anfang. Doch muß man sich hüten, A.s „Lasterleben" nur im Licht seiner „Bekenntnisse" zu betrachten. Wenn Mommsen den fünften Band seiner Römischen Geschichte mit den Worten schließt: „Ein erst von wildem Lebenstaumel, dann von flammender Glaubensbegeisterung trunkenes Gemüt, wie es aus Augustins Konfessionen spricht, hat seines Gleichen nicht im übrigen Altertum" (Berlin 1885 S. 659), so zeigt sich hier deutlich, wie irreführend die confessiones sein können. Wie mancher große Heilige — von den geistigen Größen der Antike ganz zu schweigen — würde viel lasterhafter erscheinen als A., hätten wir von ihm ebenso schonungslos offene autobiographische Nachrichten! Gewiß soll Sauer nicht süß und Schwarz nicht weiß genannt werden. Allein von „wildem Lebenstaumel" ist bei A. kaum je zu reden. Jedenfalls war er über die kurze Periode des Leichtsinns, die allenfalls unter diesen Titel gestellt werden könnte, schon in einem Alter hinaus, das unsere Jugend noch auf der Schulbank erlebt. Dem Bischof Aug. stellte freilich sein ganzes Leben bis zu seiner die Taufe einleitenden „Bekehrung" (8, 12, 30: con-

vertisti enim me ad te) nicht ohne Grund als eine Zeit der Irrwege sich dar; doch noch bald nach dieser seiner „Bekehrung“ urteilte A. selbst anders. Da fand er in gewisser Hinsicht den entscheidenden Wendepunkt seines Lebens schon in der Hinwendung zur Philosophie, die in sein 19. Lebensjahr fiel (de b. vita 1, 4. I, 961; soliloq. 1, 10, 17. I, 878). Und diese, auch in den Konfessionen noch durchscheinende Beurteilung kommt der Wahrheit näher als die vulgäre Traditon über A.s „Lasterleben“. Nicht in einem schroffen Wechsel von Tag und Nacht hat sich A.s Entwicklung vollzogen; vielmehr ist von seinem 19. Jahre ab sein Lebensweg, obwohl gewiß kein „Wandel im Licht“, doch ein rastloses Suchen nach dem Licht gewesen, ein Wandel, der ihn dem Tage allmählich entgegenführte. Die „Bekehrung“ bezeichnet auf diesem Wege allerdings den eigentlichen Tagesanbruch; doch lagern über dieser Station seines Weges der Morgenschatten noch mehrere, als A. in den Konfessionen erkennen läßt.

Während seines 16. Lebensjahres in Thagaste hat A. mit übermütigen Altersgenossen ein Leben leichtsinniger Ausgelassenheit zu führen begonnen, das er nicht schwarz genug schildern kann (conf. lib. II). Sicher ist diesen Schilderungen zu entnehmen, daß der Kitzel sinnlicher Lust Ton und Thaten dieses Kreises vielfach bestimmte. Doch erwägt man, daß A. von dem Beginn seiner karthagiensischen Studienzeit sagt: nondum amabam et amare amabam (3, 1, 1. I, 683); beobachtet man, daß die einzige große Schandthat, die er mit gekünsteltem Rigorismus im zweiten Buch der Konfessionen beklagt, die nächtliche Ausplünderung eines Birnbaums durch die vom Spiel zurückkehrenden Genossen (2, 4—9), schließlich doch nichts war als ein flegelhafter „Scherz“ (2, 9, 17. I, 682: risus erat); liest man in und zwischen den Zeilen, daß A. in dem Kreise dieser jungen Renommisten die nötigen Schandthaten erst fingierte (2, 3, 7. I, 678; vgl. 2, 9, 17 fin.); hört man, daß bei A. in diesem „Freundschafts“-treiben sonnenhelle Liebe von Seele zu Seele und lichtscheue Lust unklar durcheinander gährten (2, 2, 2): so wird das Bild des Jünglings A. vor menschlichen Augen nicht so schwarz erscheinen dürfen, als es ihm selbst vor Gottes Augen sich darstellen konnte.

Erst in Karthago, wo A. nach Vollendung seines 16. Jahres das Studium der Rhethorik begann, ist aus dem Don-Juan-Spiel Ernst geworden. Neben dem Studium, in dem sein Ehrgeiz ihn nicht erlahmen ließ, hat A. hier im Kreise wüster Freunde, deren Begriffe von Lebensgenuß viel gröber waren als die seinigen (3, 3, 6. I, 685), tiefer sich hineinverloren in die Sümpfe weltlicher Lust. Die Erfahrungen sinnlicher Liebe, Genuß, Eifersucht und Verlangen, lehrten ihn die Bühne verstehen, und die Bühne wiederum stachelte die Lust (3, 1 u. 2). Doch selbst diese Zeit darf man nicht schwarz in Schwarz malen. Denn im Sommer 372 bereits ist A.s Sohn Adeodat geboren (9, 6, 14. I, 769); die Mutter dieses „Kindes seiner Sünde“ (9, 6, 14) wird es sein, deren Liebe ihn bald nach seiner Ankunft in Karthago (etwa Ende 370) in den Strudel sinnlicher Lust hineinzog (3, 1, 1). Dieser aber hat A. bis ca. 385 Treue gehalten (4, 2, 2. I, 693; 6, 15, 25 p. 732), und in welch hohem Maße hier auch Seele an Seele gebunden war (vgl. 3, 1, 1), hat damals der Trennungsschmerz bewiesen (6, 15, 25). Ein derartiges monogamisches Konkubinat unterschied sich von einer legitimen Ehe nur durch die Standesungleichheit der Frau, durch die Formlosigkeit des Beginns und die willkürliche Lösbarkeit des Verhältnisses, sowie durch die beschränkte Erbfähigkeit der ihm entsprungenen [nicht: „unehelichen“, sondern:] „natürlichen“ Kinder (vgl. den A. Konkubinat). Selbst die Kirche nahm an Verbindungen derart keinen Anstoß: qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur, tamen ut unius mulieris, aut uxoris aut concubinae, ut ei placuerit, sit conjunctione contentus (conc. Tolet. anni 400 can. 17 Mansi III, 1001), und Monnica hat später in Thagaste ihren Sohn offenbar mit Kind und Konkubine bei sich aufgenommen (3, 11, 19. I, 691; vgl. 4, 2, 2). Überdies stand das ganze Treiben A.s in Karthago nicht unter dem Zeichen der Rohheit: elegans et urbanus esse gestiebam, sagt A. selbst (3, 1, 1); andern erschien er als ein ruhiger, ehrbarer Student (ep. 93, 13, 51. II, 346). Falscher Ehrgeiz trieb ihn in die Ketten, die ihn dann festhielten. Und innerlich muß A. bei alledem sich unbefriedigt gefühlt haben; Gottes Schläge fand er später darin. Daher erklärt sich, daß Ciceros bis auf Fragmente (opp. ed. Baiter u. Kayser XI, 55—67) verlorener Hortensius, auf den A. gelegentlich seiner Studien in seinem 19. Jahre (also wohl 373) stieß (3, 4, 7. I, 685), so tiefen Eindruck auf ihn machte. Nicht die Form, um deretwillen er zu dem Buche sich gewiesen sah, — der Inhalt faßte ihn (3, 4, 7). Was Cicero mit dem Buche beabsichtigt hatte — cohortati sumus, ut maxime potuimus, ad philosophiae stu-

dium (Cicero de divin. 2, 1, 1. opp. ed. Baiter u. Kayser VII, 169), das hatte er bei A. erreicht. Die Wahrheit zu erkennen, war seitdem A.s höchstes Verlangen (de util. cred. 1, 1. VIII, 65; vgl. conf. 3, 6, 10. I, 687); unter der von Cicero ausgegebenen Losung: una essemus beati cognitione naturae et scientia (Aug. de trin. 14, 9, 12. VIII, 1046) stand von nun ab A.s ideales Streben. Zugleich begann sich die Spannung zu bilden, die erst A.s Bekehrung löste, die Spannung, deren Verständnis für A.s Auffassung vom Christentum von fundamentaler Bedeutung ist. Cicero hatte im Hortensius der Philosophie gegenüber Reichtum, Ehren, Wohlleben, ja auch die sinnliche Lust als unwert hingestellt (vgl. Aug. de trin. 14, 19, 26. VIII, 1056; soliloq. 1, 10, 17. I, 878; c. Jul. 4, 14, 72. X, 774); allein die Erkenntnis der Wahrheit oder wenigstens das Streben darnach mache glücklich (Aug. c. Acad. 1, 3, 7. I, 909). A. stimmte dem theoretisch zu: viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili (3, 4, 7; vgl. de b. vita 1, 4. I, 961 u. soliloq. 1, 10, 17. I, 878); allein er blieb trotz dieser theoretischen Zustimmung faktisch in inferioren Wünschen jener Art befangen, tenebrosam spem gerens de pulchritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate honorum ceterisque noxiis perniciosisque voluptatibus (de util. 1, 3. VIII, 67). Als diese Spannung zwischen seinem Ideal und seinem wirklichen Leben dem A. unerträglich geworden war, hat er das Christentum begreifen lernen als die Religion, die ihm die Kraft gab, das Ideal zu erreichen, das er längst im Herzen trug. Zunächst empfand er jene Spannung nicht ernst genug (8, 7, 17. I, 757); das Selbstbewußtsein geistiger Aristokratie trug ihn über Ohnmachtsanwandlungen hinweg.

Eben dieser Bildungsstolz hinderte ihn, sogleich durch jene Aufrüttelung, die ihm der Hortensius gebracht hatte, zu ernsterer Erfassung des Christentums sich treiben zu lassen, dem er bisher in superstitio puerilis (de b. vita 1, 4. I, 961) zugethan gewesen war. Freilich zog ihn mehr als äußere traditionelle Gebundenheit dorthin. Wenn er in dem bewunderten Buche Ciceros den Namen Jesu vermißte, so ist eine tiefere Eingenommenheit für das Christentum hier mit im Spiele gewesen: hoc nomen salvatoris mei, fili tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum et expolitum et veridicum, non me totum rapiebat (3, 4, 8. I, 686; Text nach CSEL). Er griff nun auch zu den hl. Schriften. Doch unbefriedigt legte er sie zur Seite; den Vergleich mit Cicero hielten sie nicht aus (3, 5, 9): Weisheit suchte A., erkennen wollte er, nicht auf Autorität hin glauben, was z. T. ihm kindisch erschien (vgl. de util. 1, 2. VIII, 66: aniles fabulas; de b. vita 1, 4. I, 961: mihi persuasi docentibus potius quam jubentibus esse credendum).

2. In dieser Stimmung war er reif für die manichäische Propaganda, die, anscheinend kaum gehindert durch das kaiserliche Edikt gegen die manichäischen Zusammenkünfte vom 2. März 372 (cod. Theod. 16, 5, 3), damals namentlich in Afrika rege war. Hier fand er den Namen Jesu und zugleich die Verheißung vollkommenster Erkenntnis (3, 6, 10. I, 687). Nicht autoritätsmäßig, so hörte er, sollte diese Erkenntnis ihm aufgenötigt werden; pure und einfache Vernunftgründe sollten den Weg zur Wahrheit weisen (de util. 1, 2. VIII, 66). Im besonderen hat A. von einem Zwiefachen sich locken lassen: bei den Manichäern gab es offene Kritik der hl. Schrift, insonderheit des AT., hier hatten Keuschheit und Enthaltsamkeit einen hohen Ehrentitel (de mor. 1, 1, 2. I, 1311). Ersteres paßte zu dem Eindruck, den A. selbst von der hl. Schrift hatte; letzteres entsprach in ganz besonderem Maße seiner Stimmung. Denn das „Gebet“, das A. in dieser Zeit seines Lebens im Herzen hatte: „Gieb mir Keuschheit und Enthaltsamkeit, aber nicht jetzt gleich“ (8, 7, 17. I, 757), es kann als klassische Formulierung der Stimmung gelten, in der viele „auditores“ der Manichäer sich befanden. Sie waren ja noch ungebunden durch das signaculum sinus, und doch huldigten sie dem Ideal der continentia, weil sie einer Gemeinschaft angehörten, deren „perfecti“ zur Enthaltsamkeit verpflichtet waren; ja, indem sie diesen dienten, zahlten auch sie schon dem gemeinsamen Ideale einen billigen Tribut. Und „auditor“ ward zunächst jeder Eintretende; Augustin ist auch nie mehr gewesen (disp. c. Fortun. 1, 3. VIII, 113). Noch während seines 19. Jahres (also vor Ende 373), bald nach der Lektüre des Hortensius, muß A. und mit ihm sein Freund Honoratus (de util. 1, 2. VIII, 66) zu den Manichäern hinzuneigen begonnen haben (3, 6, 10. I, 686); ihr förmlicher Eintritt wird nur wenig später angesetzt werden dürfen. Denn neun volle Jahre ist A. eifriger Manichäer gewesen (de moribus 2, 19, 68. I, 1374: novem annos totos; vgl. ibid.

1, 18, 34 p. 1326; de util. 1, 2. VIII, 66; conf. 3, 11, 20. I, 692; 5, 6, 10. p. 710); diese aber sind zu zählen nicht bis zu der Zeit, da A. auch äußerlich sich völlig von den Manichäern löste — das geschah erst mit seiner Übersiedlung nach Mailand i. J. 384 (5, 13, 23. I, 717), die A. ebendeshalb noch im 5. Buche der Konfessionen erzählt, obwohl sie der Zeit des 6. (dem 30. Jahre A.s) angehört —, sondern bis zu A.s innerem Bruch mit ihnen, der neun Jahre nach seinem Eintritt (5, 6, 10) durch sein Zusammentreffen mit dem Manichäer Faustus in eben der Zeit herbeigeführt wurde, als A. sein 29. Jahr begann (5, 3, 3. I, 707; vgl. 3, 6, 10). Die neun Jahre vom endenden 19. oder beginnenden 20. Lebensjahre A.s bis zum Ende seines 28. Jahres (Ende 373 bis Ende 382) sind die Zeit des eifrigen Manichäertums A.s gewesen (conf. lib. IV; vgl. 4, 1. 1. I, 693, wo statt ab unde vigesimo, wenn auch ohne Hss. [vgl. CSEL], vielleicht abinde a vigesimo zu lesen ist). In dieser Zeit war er Verführter und Verführer zugleich (4, 1, 1): ein Virtuose der Freundschaft, zog er auch seine Freunde hinein in die enge Gemeinschaft gleicher religiöser Sondermeinung (4, 1, 1 u. 4, 4, 7; vgl. de duab. anim. 9, 11. VIII, 102), disputierte gern und siegreich gegen katholische Christen (3, 12, 21. I, 692; de duab. anim. l. c.), verspottete die kirchlichen Sakramente (4, 4, 8. I, 696), kurz war, ungeachtet mancher Zweifel (vgl. unten S. 264, 20) überzeugter Manichäer, putans eos magnum aliquid tegere, quod essent aliquando aperturi (de b. vita 1, 4. I, 961).

A.s äußeres Leben war in eben der Zeit, da er Manichäer wurde, an einen Abschnitt gekommen. Seine Studienzeit durfte als abgeschlossen gelten; er kehrte nach Thagaste zurück und begann dort, während er zugleich für sich fleißig weiterarbeitete (4, 16, 28. I, 704), Grammatik zu lehren (4, 4, 7. I, 676; Possid. 1. I, 35; vgl. vita 1, 7, 1. I, 79 f.). Damals wird es gewesen sein, daß Romanianus, ein sehr reicher und angesehener Bürger von Thagaste, der dem A. seit den Anfängen seiner Studienzeit ein wohlwollender und freigebiger Gönner und nach dem Tode seines Vaters (ca. 371; 3, 4, 7. I, 685) ein väterlicher Freund und ein pekuniärer Rückhalt gewesen war (c. Acad. 2, 2, 3. I, 920), ihn in sein Haus aufnahm (c. Acad. l. c.) und durch ihn für den Manichäismus sich gewinnen ließ (c. Acad. 1, 1, 3. I, 107). Denn Monnica, die über ihres Sohnes Abfall vom katholischen Glauben aufs tiefste betrübt war, weigerte ihm zunächst die Gemeinschaft ihres Hauses und Tisches (3, 11. 19. I, 691). Doch änderte Monnica bald (3, 11, 20) ihre Haltung; ein Traum hatte ihr die Zuversicht gestärkt, daß ihr Sohn für die Kirche wieder werde gewonnen werden. So nahm sie ihn in ihr Haus auf (3, 11, 19) und tröstete sich in ihren Thränen mit dem Worte, das ein Bischof — gewiß nicht Ambrosius, wahrscheinlich der Bischof von Thagaste — ihr gesagt hatte: fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat (3, 12, 21). — In dieser Zeit knüpfte sich das Band zwischen A. und dem einige Jahre jüngeren Alypius, einem Verwandten Romanians aus angesehener Thagastenser Familie (6, 7, 11. I, 724). Daß A. ein Lehrer von Gottes Gnaden gewesen sein muß und ein Freund, dessen Liebe in hohem Preise stand, das zeigt die große Anhänglichkeit, die dieser sein Schüler ihm entgegengebracht und bewahrt hat: Alypius ist dem A. später gefolgt nach Karthago und in den Manichäismus (6, 7, 11 f.), hat in Rom ihm nahe gestanden, ist mit ihm nach Mailand gegangen (6, 10, 16) und mit ihm bekehrt (8, 8, 19), hat mit ihm in Cassisiacum gelebt (9, 4, 7) und mit ihm die Taufe empfangen (9, 6, 14), ist schließlich wie A. Bischof in Numidien, und zwar in Thagaste, geworden (vor Ende 394, ep. 25, 5 u. 27, 5. II, 103 u. 110) und eine Zierde seines Stuhles gewesen ebenso lange wie A. Seinen „Herzensbruder" hat ihn A. später genannt (9, 4, 7. I, 766). — Damals in Thagaste trat ein Ungenannter dem A. ähnlich nahe in innigster Freundschaft (4, 4, 7. I, 696), und, wie tief A. die Freundschaft zu nehmen und zu empfinden wußte, zeigt sich auch hier: der Tod dieses Freundes (4, 4, 8 ff.; 4, 7, 12) war neben der Aussicht auf eine ruhmreichere Wirksamkeit (c. Acad. 2, 2, 3. I, 920) der Grund dafür, daß A. — wie es scheint, nach wenig mehr als einjähriger Wirksamkeit in Thagaste (vgl. 4, 4, 7 init. mit fin.) — als Lehrer der Rhetorik nach Karthago zurückkehrte. Nur den Romanian, nicht seine Mutter hatte er ins Vertrauen gezogen; Romanian rüstete die Reise zu (c. Acad. 2, 2, 3. I, 920). Doch ist Monnica später ihrem Sohne gefolgt; wir wissen aber nicht, wie lange vor der Zeit, da er abermals ihr entfloh nach Rom (5, 8, 14. I, 712).

Die Zeit dieses zweiten karthagiensischen Aufenthalts ist für A. eine Zeit eifrigen Studiums gewesen. In allen artes liberales erwarb er sich eindringende Kenntnisse (4, 16, 30. I, 705). Mit besonderer Liebhaberei trieb er die Astronomie (5, 3, 4.

I, 707). Die durch seine manichäische Lektüre (5, 7, 13 init. I, 711) geweckten Interessen und der astrologische Aberglaube der Zeit (vgl. 5, 3, 4 u. 7, 6, 8) mögen ihm diese Studien empfohlen haben. Von „wildem Lebenstaumel" ist in dieser Zeit nichts mehr zu bemerken. Die früh verlorene Schrift de pulchro et apto, die A. in dieser Zeit — etwa Ende 380 (4, 15, 27. I, 704) — schrieb (4, 13, 20) und dem damals viel genannten römischen Rhetor Hierius widmete (4, 14, 21), charakterisiert seine damaligen Interessen: allem wüsten Treiben abhold (5, 8, 14), erhaben über die „erbärmlichen Vergnügungen", denen die Masse im Cirkus nachjagte (6, 7, 11 f.), führte A. in einem Kreise geistig angeregter Freunde (4, 8, 13. I, 699), unter denen damals der aus der Nähe Karthagos stammende Nebridius ihm am nächsten stand (4, 3, 6. I, 696; vgl. 6, 10, 17 p. 728), ein Leben vornehmer Schöngeistigkeit. Ästhetische, naturwissenschaftliche und kosmologische Fragen, Untersuchungen, die der Außenwelt sich zuwandten (3, 6, 11 fin.), befriedigten noch sein glühendes Streben nach Wahrheit; die Erfolge, die sein Ehrgeiz errang — eine Beteiligung an einer Konkurrenzdichtung für das Theater trug ihm öffentliche Krönung durch den als Prokonsul handelnden greisen Arzt Vindician ein (4, 2, 3; 4, 3, 5; vgl. 7, 6, 8); angesehene Männer würdigten ihn ihres Interesses (4, 3, 5) —, vermochten die Regungen tieferen Sehnens noch zurückzudrängen.

Einen neuen Abschnitt in A.s Entwicklung bezeichnet erst nach neun Jahren sein innerer Bruch mit dem Manichäismus. Zweifel an der mythischen Kosmologie und Metaphysik der Manichäer waren sehr früh (5, 6, 10; 7, 2, 3) in ihm angeregt — sein Freund Nebridius machte Argumente geltend, deren Wucht A. nicht verkennen konnte (7, 2, 3; vgl. de b. vita 1, 4. I, 961: non assentiebar) — und gegen den mit der manichäischen Gläubigkeit offenbar (vgl. oben Z. 1) in Zusammenhang stehenden astrologischen Aberglauben hatten derselbe Nebridius und der erwähnte Arzt Vindician, wenn auch zunächst erfolglos, ihm Einwendungen gemacht (4, 3, 5 f.; 7, 6, 8). Mit der Zeit sammelten sich so bei A. immer mehr Zweifelsfragen. Die manichäischen Glaubensbrüder, außer Stande, sie selbst zu beantworten, vertrösteten A. auf ein Zusammentreffen mit dem in ihren Kreisen hochverehrten manichäischen „Bischof" Faustus, einem Milevitaner seiner Herkunft nach (5, 3, 3; 5, 6, 10; c. Faust. 1, 1. VIII, 207). Als der lange Erwartete endlich, kurz bevor A. das 28. Lebensjahr vollendete (5, 3, 3), also Herbst 382, nach Karthago kam, brachte er A. eine heilsame Enttäuschung. Zwar fand A. an der Bescheidenheit Gefallen, mit der Faustus seine geringe allgemeine Bildung und seine Ratlosigkeit gegenüber A.s Fragen zugab (5, 6, 11 f.); persönlich trat er dem Faustus sehr nahe (5, 7, 13). Allein A. war dabei der Gebende; Faustus vertiefte bei gemeinsamer Lektüre seine allgemeine Bildung (in Rhetorik und Litteratur), Augustin aber kam zu der Überzeugung, daß es mit dem Manichäismus nichts sei (5, 7, 13). Ein Besseres kannte er freilich auch nicht; — skeptische Anwandlungen also waren es, wodurch die manichäische Gläubigkeit bei ihm abgelöst war (ibid.; vgl. 6, 10, 19 u. de b. vita 1, 4. I, 961). Daher unterließ es A. auch, äußerlich schon mit den Manichäern zu brechen. Er konnte bessere Erkenntnis, falls es sie überhaupt gab, um so eher in ihrer Gemeinschaft abwarten, je zweifelloser er in manchen Fragen noch manichäisch dachte. Noch billigte er die manichäische Kritik der hl. Schrift (6, 11, 21). Noch waren auch positiv seine metaphysischen und ethischen Anschauungen vielfach manichäisch bestimmt: rein geistiges Sein vermochte er noch nicht zu denken (5, 14, 25), noch teilte er die naturhafte Auffassung des Bösen (5, 10, 18). Ja, an letztere manichäische Anschauung war er mit persönlichem Interesse gebunden: dank der Voraussetzung, daß nicht das eigentliche „Ich", sondern irgend eine alia natura in uns das sündigende Subjekt sei, störte es den Idealismus seiner Seele nicht, daß seine sinnliche Natur Impulsen nachgab, die jener gering achtete (5, 10, 18). Auch äußere Lebensumstände hielten ihn bei den Manichäern zunächst fest. Bald nämlich nach dem Zusammenbruch seiner manichäischen Gläubigkeit ließ er — frühestens im Frühjahr 383 — durch [offenbar manichäische] Freunde (Alypius? vgl. 6, 10, 16 init.) sich bestimmen, von Karthago nach Rom überzusiedeln. Mehr noch als die glänzenden Aussichten, welche die Freunde ihm vorspiegelten, lockte ihn die Hoffnung, dort gesittetere Zuhörer zu finden als in Karthago (5, 8, 14). Es scheint auch, als habe er das Zusammenwohnen mit seiner Mutter, deren Wünsche der Freiheit seiner geistigen Entwicklung hinderlich sein mochten, störend empfunden; er scheute eine Lüge nicht, um ohne seine Mutter aus Karthago wegzukommen (5, 8, 15). Bei einem Manichäer fand er in Rom sein Unterkommen (5, 10, 18 f.). Alypius, der vor ihm nach Rom gekommen war und nun dort in die Freundschaft seines

einstigen Lehrers hineinwuchs (6, 10, 16), war Manichäer. Dazu ward A. den manichäischen Freunden dadurch noch mehr verpflichtet, daß er, bald nach seiner Ankunft in Rom schwer am Fieber erkrankend (wohl Sommer 383), von der Gastfreundschaft außergewöhnliche Freundschaftsdienste hinnehmen mußte (5, 9, 16; vgl. 5, 10, 18). So kam er, obwohl im Herzen schon nicht mehr Manichäer, in Rom, wo es mehr Manichäer gab — auditores nicht nur, sondern auch perfecti — erst recht in manichäischen Verkehr hinein (5, 10, 19). Doch dauerte A.s Leben in diesem Kreise nicht lange. Der Stadtpräfekt Symmachus (im Amt seit Frühjahr 384; vgl. O. Seeck MG auctores antiq. VI, 1 p. LV) suchte — es war jedenfalls noch vor dem 1. Januar 385 (c. litt. Petil. 3, 25, 30. IX, 362) — unter günstigen Bedingungen einen Lehrer der Rhetorik für Mailand, und diese Stelle erschien dem A. und seinen manichäischen Freunden verlockender als seine pekuniären Aussichten in Rom (5, 12, 22); A. bewarb sich durch Vermittlung jener Freunde und hatte mit seiner Meldung Erfolg (5, 13, 23).

3. Durch diese Übersiedlung nach Mailand — man wird sie nur wenig später als Frühjahr 384 ansetzen dürfen, weil nur so für die dem 30. Jahre A.s angehörigen Mailänder Erlebnisse (conf. lib. VI) Raum bleibt — ward A., ohne daß er es beabsichtigt hatte, auch äußerlich vom Manichäismus gelöst (5, 13, 23). Die innere Loslösung erhielt hier dadurch ihren Abschluß, daß A., durch die Predigten des Ambrosius mit der allegorischen Interpretation des AT. bekannt gemacht, die Widerlegbarkeit der manichäischen Schriftkritik einsah (5, 14, 24). Von der Kirche trennte ihn freilich noch viel; er war weder Manichäer noch Katholik (6, 1, 1); — sein Denken stand unter dem Einfluß der Skepsis der [neueren] Akademie (5, 14, 25; vgl. c. Acad. 2, 5, 11 ff. I, 924 ff.). Diese schon in Karthago mit der Loslösung vom Manichäismus beginnende skeptische Periode A.s (de b. vita 1, 4. I, 961), die auch noch das erste Jahr der Mailänder Zeit umfaßte, ist die wenigst erfreuliche seines Lebens. Äußerlich freilich war in Mailand A.s Streben zu einem Zielpunkt gekommen. Daß Monnica, wohl in Begleitung des Navigius, ihrem Sohne nachreiste (6, 1, 1); daß A. und Alypius, der mit dem Freunde übergesiedelt war (6, 10, 16) und in Mailand als Anwalt eine Wirksamkeit fand (8, 6, 13), auch den Nebridius nach Mailand zogen (6, 10, 17; vgl. 8, 6, 13); daß man für den durch diese Verwandten und Freunde erweiterten Haushalt ein Haus samt Garten mietete (8, 8, 19); daß A., dem Drängen seiner Mutter nachgebend, sich standesgemäß verlobte (6, 13, 23): das alles deutet darauf hin, daß A. eine sichere Lebensstellung gefunden hatte. Dem Fernerstehenden wird A.s Leben auch als ein innerlich gefestigtes erschienen sein: A. hielt sich wie ein Katechumen der Kirche (5, 14, 25) — er war es ja seit seiner Kindheit — und besuchte allsonntäglich (6, 3, 4) die Predigten des Ambrosius; Ambrosius, der von den inneren Kämpfen A.s nichts wußte (6, 3, 3), konnte an dem von ihm aufs freundlichste aufgenommenen (5, 13, 23) neuen Professor, dem Sohne der ihm in folgsamster Verehrung sich ergebenden Monnica (6, 2, 2), sein bischöfliches Wohlgefallen haben (vgl. 5, 13, 23 mit 6, 2, 2 fin.). Allein A.s inneres Leben scheint in Wirklichkeit seit 373 nie haltloser gewesen zu sein als damals. In die Kirche lockte ihn zunächst nur die Beredsamkeit des Ambrosius, nicht der Inhalt seiner Reden (5, 14, 24); dem stand er bald zustimmend, bald zweifelnd gegenüber (6, 4, 5 f.); im Grunde kümmerte ihn Kirche und kirchliche Sitte nicht (ep. 54, 2. 3. II, 200; vgl. ep. 36, 14, 32. II, 151); — die skeptische Stimmung behauptete das Feld. Und doch machten schon Autoritätsargumente auf ihn Eindruck (6, 5, 8)! Auch in sittlicher Hinsicht hat das Leben A.s jetzt seinen Tiefpunkt erreicht. Die Verlobung, zu der sein durch die Erfolge gesteigerter Ehrgeiz ihn bestimmt hatte, ward die Ursache dafür, daß er die Mutter seines Sohnes, an der sein Herz hing (6, 15, 25), aus Rücksicht auf die Heirat entließ; aber weder der Schmerz über diese Trennung noch die Rücksicht auf die Braut hinderten ihn, für die 2 Jahre, die der Braut noch am heiratsfähigen Alter fehlten, eine neue Konkubine sich zu verschaffen (6, 15, 25). Daß das Gemeine seiner Natur die concupiscentia carnalis war, das mußte er jetzt empfinden; die Wunde, die ihm die Trennung von seiner ersten Konkubine geschlagen hatte, ging wie er bezeichnend sagt, in Fäulnis über (6, 15, 25 fin.): seine Sinnlichkeit begann ihm eklig zu werden, so wenig er ihr zu widerstehen Lust hatte. Sein Idealismus war dabei freilich nicht erstorben (vgl. 6, 10, 17): als sein Gönner Romanian in dieser Zeit durch Vermögensangelegenheiten an den Hof nach Mailand geführt wurde (6, 14, 24), hat A. diesem es gestanden, sein Wunsch sei ganz der Philosophie leben zu können (c. Acad. 2, 2, 4. I, 921). Romanian versprach auch, nach glücklicher Abwickelung seiner Geschäfte diesen Wunsch verwirklichen zu helfen, und der Freundeskreis erfreute

sich an dem Plane, dem öffentlichen Leben den Rücken zu kehren und in brüderlicher Gemeinsamkeit der Wirtschaft allein philosophischem Wahrheitssuchen zu leben (6,14,24). Allein der Plan war nicht mehr als ein unwirksames Ideal; die Frauen einzelner Freunde — Verecundus, ein Mailänder, der in Mailand dem Kreise sich angeschlossen hatte, war verheiratet (8, 6, 13; 9, 3, 5), andere mögen Konkubinen gehabt haben —, A.s Heiratsgedanken und sein Ehrgeiz machten die Ausführung des Planes unmöglich (6, 14, 24; vgl. de b. vita 1, 4. I, 961: ne in philosophiae gremium celeriter advolarem, uxoris honorisque illecebra detinebar). Das philosophische Interesse, das Ideal der vita beata eines sapiens, blieb zwar lebendig in dem Freundeskreise; allein das Ideal war bei A. nie ohnmächtiger gewesen als jetzt (vgl. c. Acad. 2, 2, 5. I, 921: putabamus satis nos agere), und von innerer Zufriedenheit war A. jetzt weiter entfernt als je (6, 6, 9 f.).

Den entscheidenden Aufschwung gab dann dem A. in seinem 31. Jahre (conf. lib. VII) der Neuplatonismus (vgl. über Plato und Plotin c. Acad. 3, 18, 41. I, 956 und dazu Naville p. 106 ff.). Eine innere Folgerichtigkeit der Entwicklung mußte ihn demselben entgegenführen: er war auf diese Philosophie des Glaubens vorbereitet wie je einer. Den äußeren Anstoß scheint er durch den Christen Manlius Theodorus (Konsul 399; vgl. de civit. 18, 54, 1. VII, 620) erhalten zu haben (de b. vita 1,4. I, 961; vgl. retract. 1, 2. I, 588). Übersetzungen des Victorinus (vgl. DchrB IV, 1129 ff.; Harnack DG[2], III. 31 ff.; Reinh. Schmidt, Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin, Diss. theol., Kiel 1895) waren es (7, 9, 13 ff.; vgl. 8, 2, 3), die ihn in die neuplatonische Gedankenwelt einführten. Neben dem idealistischen Charakter dieser Philosophie, der ihn zu unglaublicher Begeisterung entflammte (c. Acad. 2, 2, 5. I, 921), war es im besonderen Zweierlei, das für A. von entscheidender Bedeutung werden mußte: hier lernte er rein geistiges Sein zu verstehen (7, 1, 1 f. vgl. mit 7,10,16; vgl. oben S. 264, 45), hier begann er zu begreifen, daß das Böse nichts sei als ein Mangel am Guten, der bei der vernünftigen Kreatur in der freien Abkehr des Willens von Gott, der Quelle alles wahren, guten Seins, wurzele (7, 11—16. I, 742 ff.; vgl. oben S. 264, 48). Durch diese doppelte Erkenntnis war ihm eine Brücke zur Kirche geschlagen (7, 20, 26 f.), der er schon damals in demselben Maße angehörte wie zahllose andere Zeitgenossen, welche die Taufe aufschoben. Den Kern des Christentums, die Bedeutung der Person Christi, verstand er freilich noch nicht, so sehr er durch Tradition und Pietät sich zu Jesu hingezogen fühlte (7, 18, 24 f.; vgl. 7, 5, 7 fin.). Doch selbst noch die confessiones lassen erkennen, in welch hohem Grade A., Neuplatonismus und Christentum gleichsetzend (7, 21, 27), schon vor seiner „Bekehrung" sich als Christ fühlte, „gefunden" zu haben glaubte: er war Gottes „gewiß" geworden durch innere Schauung (7, 14, 20 fin.; 7, 17, 23) und erkannte an, daß Gott in der Kirche, deren Weltstellung ihm imponierte, den Menschen einen Weg zum ewigen Leben eröffnet habe (7, 7, 11). Deutlicher noch zeigen dies die ältesten Schriften A.s. Hier (vgl. c. Acad. 2, 2, 5. I, 921; de b. vita 1, 4. I, 961) erscheint dem A. sein Bekanntwerden mit den neuplatonischen Gedanken und die Wahrnehmung ihrer Übereinstimmung mit der christlichen Lehre als der entscheidende Wendepunkt seines inneren Lebens: sic exarsi, ut omnes illas vellem anchoras rumpere (de b. vita l. c.); äußerliche Umstände nur halten ihn, bis dann ernstliche Sorge um seine Gesundheit — er fühlte sich so brustkrank, daß er noch Herbst 386 vor dem Schreiben sich scheute (soliloq. 1, 1, 1. I, 869; vgl. 1, 13, 24 fin. I, 882) — ihn „nötigte", seinen Beruf aufzugeben und sein Lebensschiff in den stillen Hafen philosophischer Muße zu treiben (c. Acad. 1, 1, 3. I, 907; de b. vita 1, 4. I, 961). In den confessiones bringt erst die „Bekehrung" die entscheidende Wendung, das Brustleiden gilt hier nur als „nicht erlogene Entschuldigung" für die Amtsniederlegung (9, 2, 4), und der Einfluß der neuplatonischen Philosophie wird 7, 20, 26 gar als eine der Irrwegs-Stationen gekennzeichnet. Daß die Darstellung der confessiones hierin z. T. ihren sekundären Charakter zeigt, d. h. den Einfluß späterer Anschauungen verrät, ist zweifellos: A.s Befinden war ganz gewiß (vgl. soliloq. l. c. und noch ep. 10, 1 anni ca. 389. II, 74) nicht nur als „Entschuldigungsgrund" im Spiele, als A. seine Professur aufgab, und das coeperam velle videri sapiens (7, 20, 26) ist nicht schon durch die Bekehrung der Stimmung der Demut gewichen, sondern hat — mehr als die retractationes zugeben (prol. 3. I, 586: adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine) — noch über die Taufe hinaus angedauert (vgl. unten S. 272, 55). Dennoch geben die confessiones, wenn man sie im Licht der älteren Schriften liest, eine notwendige Ergänzung

des von diesen Berichteten. Denn zwischen A.s Gewonnenwerden für den Neuplatonismus zu einer Zeit, da er noch im Konkubinat lebte, und dem Gelöstsein von den Lockungen der sinnlichen Lust, das die Soliloquien bezeugen (1, 10, 17. I, 878: nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse d e c r e v i) muß ein Ereignis stehen, das diese Veränderung erklärt. A. hat dasselbe in seinen ältesten Schriften nicht erwähnt, weil er damals nicht empfand, daß in jenem Erlebnis ein n e u e s Motiv wirksam geworden sei; das Ideal des sapiens (vgl. c. Acad. 2, 2, 6. I, 922) war ihm nur mit verstärkter Kraft nahe gerückt worden. Man muß deshalb bei der geschichtlichen Verwertung von confess. lib. VIII u. IX beiseitlassen, was an Gedanken erinnert, die A. 386—388 noch nicht hatte (so die Einflüsse der späteren Erkenntnisse A.s über Sünde und Gnade). Dann aber wird nicht nur die Anschaulichkeit der Erzählung A.s, sondern auch die innere Wahrscheinlichkeit der so erkannten Entwicklung für ihre Geschichtlichkeit zeugen.

A.s Idealismus — so wird man die Sache darstellen müssen — hatte durch den Neuplatonismus eine bedeutende Stärkung erfahren; zugleich aber hatte sich ihm als das Subjekt seiner niedern Begierden anstatt einer natura altera in ihm sein eigener Wille enthüllt. Das machte die Spannung zwischen seinem Ideal und seinem faktischen Leben, die seit 373 vorhanden war (vgl. oben S. 262, 5 ff.), unerträglich. Das Ideal forderte nun eine Lösung aus den Banden der Sinnenwelt (8, 1, 2). Doch seine Sinnlichkeit scheute vor dem Ernstmachen zurück (8, 1, 2; I, 749: tenaciter alligabar ex femina). In der Unschlüssigkeit, welche die Folge dieses zwiefachen Bestimmtwerdens war, eröffnete er sich mit einer Darlegung seines bisherigen Entwicklungsganges dem Simplician, dem Freunde und spätern Nachfolger des Ambrosius (8, 2, 3). Was dieser ihm darauf von eben dem Victorinus erzählte, dessen Schriften A. in den Neuplatonismus eingeführt hatten, wie Victorinus, als Greis für das Christentum gewonnen, die Scheu, sich öffentlich als Christ zu bekennen, energisch von sich geworfen, ja in Julians Zeit sein Lehramt seinem Christentum geopfert habe (8, 2, 3 — 8, 5, 10), das reizte ihn zur Nacheiferung. Mit der Philosophie, bezw. dem Christentum, Ernst machen, und dem alten Leben einschließlich der Sinnenlust den Abschied geben — das war dem A. jetzt untrennbar (vgl. 9, 3, 5); aber das Schwergewicht der sinnlichen Lust hielt ihn zurück, wie den Erwachenden die Müdigkeit zurückzieht in die Kissen (8, 5, 11 f.). Da ist er „bekehrt" worden, indem er sich beschämen ließ durch — das Mönchtum. Ein christlicher Landsmann, Pontitianus, der ihn besuchte, erzählte ihm und dem Alypius aus der vita Antonii, von den ägyptischen Klöstern, von einem Kloster in Mailand; — die beiden hörten damit etwas völlig Neues. Pontitian erzählte weiter, daß zwei ihm befreundete junge Beamten durch eben diese vita Antonii bestimmt seien, der Welt den Rücken zu kehren, obwohl sie beide verlobt waren; dann ging er, ohne zu ahnen, in welch furchtbare innere Erregung sein Erzählen den A. versetzt hatte. Quid patimur? quid est hoc, quod audisti? Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris ecce ubi volutamur in carne et sanguine! so rief A. dem Alypius zu und stürzte unruhig in den Garten (8, 8, 19). Sein Ehrgeiz that ihm noch einmal einen Dienst; er zeigte ihm seine Jämmerlichkeit: er konnte nicht, was jene ungebildeten Mönche vermocht hatten! In der Stille des Gartens kämpfte er innerlich mit dem, was ihn festhielt; Alypius, der ihm gefolgt war, sah schweigend diesem Kampfe zu. Endlich löste sich die Spannung in lautem Weinen. Den Thränen freien Lauf zu lassen, warf A., von dem Freunde sich losreißend, unter einem Feigenbaum des Gartens sich nieder. Da klang ihm aus dem Nachbarhause eine Kinderstimme in die Ohren, immer wieder: tolle, lege! Die Kinderstimme nahm er als Gottes Stimme. War doch auch Antonius bekehrt durch ein Schriftwort, auf das er zufällig gestoßen war (Mt 19, 21; Athan. vita Ant. c. 2). Wo Alypius saß, hatte er die Briefe Pauli (vgl. c. Acad. 2, 2, 5; I, 922; conf. 7, 21, 27) liegen lassen; er kehrte zurück, sich sein „Orakel" (8, 12, 29) zu holen, schlug auf, fand und las Rö 13 bis hin zu Vers 13 und 14. Das vollendete die Entscheidung. A. war nun entschlossen, mit dem Amte, dem er ohnedies seines Befindens wegen wenigstens eine Zeit lang sich hätte entziehen müssen (9, 2, 4), seine ganze bisherige Lebensart aufzugeben. Alypius fand, nachlesend, in Rö 14, 1 („Den Schwachen im Glauben nehmt auf") ein Wort für sich. Vereint gingen dann beide ins Haus zu Monnica, um ihr die Wendung in ihrem Leben mitzuteilen. Dies war drei Wochen vor den Weinlese-Ferien, also im Spätsommer, 386 (9, 2, 2 und 9, 2, 4; vgl. vita 2, 7. I, 118 ff.).

4. Mit dem Beginne der Ferien (bezw. formell nach Abschluß derselben) gab dann A. sein Amt auf und meldete brieflich bei Ambrosius zur Taufe sich an (9, 5, 13).

Mindestens bis zum nächsten Tauftermin — Ostern 387 — gedachte er also mit den Seinen in Mailand oder dessen Nähe zu bleiben. Verecundus stellte den Freunden für diese Zeit sein Landgut Cassisiacum in Mailands Nähe zur Verfügung (9, 3, 5). Hier haben Augustin, sein Bruder Navigius, sein Sohn Adeodat, sein Freund Alypius, seine beiden Schüler Licentius (ein Sohn des Romanianus, der vielleicht pekuniär den Kreis unterstützte) und Trygetius, und, wenn nicht dauernd, so doch besuchsweise, auch seine Vettern Lastidianus und Rusticus (9, 4, 8; de b. vita 1, 6. I, 962) bis ins Jahr 387 hinein ein Leben idyllischer Muße geführt. Auch Nebridius gedachte sich anzuschließen (9, 3, 6), doch zerschlug sich dies; er kehrte nach Afrika zurück und ist dort, „nicht lange nach A.s Taufe“ (9, 3, 6), etwa 390 (vgl. epp. 10—14 und die chronologischen Ausführungen der Mauriner zu denselben II, 16), als Christ gestorben (9, 3, 6). — Von dem Leben A.s in Cassisiacum geben die dort entstandenen Schriften, contra Academicos libri III (I, 905—958; retract. 1, 1. I, 585), de beata vita (I, 959 bis 976; retract. 1, 2), de ordine libri II (I, 977—1020; retract. 1, 3), soliloquiorum libri II (I, 869—904; retract. 1, 4), uns urkundliche Nachricht. Man würde irren, wenn man diese „Vorbereitungszeit auf die Taufe“ tief eingetaucht dächte in kirchliches Empfinden. A. spricht in den confessiones (9, 4, 8) davon, welchen Eindruck ihm in dieser Zeit die Psalmen gemacht hätten. Man wird das nicht bezweifeln dürfen; schon deren Form konnte ihn fesseln. Doch ein Verständnis der Schrift ist ihm damals noch nicht aufgegangen; die Lektüre des Jesaias, die Ambrosius ihm empfohlen hatte, ließ er liegen — sie war ihm noch zu schwer (9, 5, 13). In dem stillen Hafen philosophischer Studien fühlte A. sein Lebensschiff geborgen (de b. vita 1, 4 fin. u. 5. I, 961). Wohl hören wir von „fast täglichem“ Beten (de ord. 1, 10, 29. I, 991), doch galt sein Studieren und Meditieren vornehmlich der philosophischen Wahrheitserkenntnis (de ord. 1, 3, 6. I, 981; ep. 3, 1. II, 64). Seine übrige Zeit widmete er, soweit sie nicht bei ländlichen Erholungsarbeiten verbracht wurde (c. Acad. 1, 5, 14 fin. I, 914; ib. 2, 4, 10. I, 924), seinen Schülern (vgl. de ord. 1, 3, 7. I, 981: schola nostra): täglich las er mit ihnen mehreren Stunden im Virgil (de ord. 1, 8, 26. I, 989; c. Acad. 1, 5, 15. I, 914; ib. 2, 4, 10. I, 924), überwachte ihre sonstigen Studien (de ord. 1, 3, 6. I, 981) und redete mit ihnen — z. T. in Gegenwart der Feunde, gelegentlich auch seiner Mutter (vgl. de ord. 1, 11, 31 ff. I, 992) — über philosophische oder religiös-philosophische Fragen. Die damals entstandenen Schriften sind, abgesehen von den Soliloquien, bearbeitete Protokolle von Disputationen, zu denen der Freundeskreis, z. T. draußen in der freien Natur, sich zusammenfand.

Als die Zeit herankam, da A. als Taufkandidat in Mailand sich anmelden mußte (nomen dare), kehrten er und die Seinen nach der Stadt zurück (9, 6, 14). Wie lange vor Ostern (387) dies war, ist nicht zu sagen. Dieser Zeit vor der Taufe (retract. 1, 5. I, 590) gehört die kleine Schrift de immortalitate animae an (I, 1021—1034). Auch ein größeres Werk, über die artes liberales, hat A. damals begonnen (retract. 1, 6. I, 591). Was er damals davon vollendete, das Buch de grammatica, ist früh verloren (retract. l. c., doch vgl. Possid. indic. 6. XI, 10; den unechten Ersatz s. I, 1385 ff.). Später, in Afrika, hat er nur den Abschnitt de musica wieder aufgenommen und zum Abschluß gebracht (vgl. unten S. 269, 54). A. erscheint, so großen Eindruck ihm die kirchliche Vorbereitung auf die Taufe und die Feier selbst gemacht hat (9, 6, 14) — die Mailänder Hymnen klangen zeitlebens in seiner Seele nach, und das Taufsymbol ist in seiner Mailänder Form ihm ins Herz geschrieben gewesen —, auch in der Zeit der Taufe als ein mehr durch seine Philosophie und seine Bildung als durch schlicht kirchliches Denken bestimmter Christ. Mit ihm wurden Alypius und Adeodat getauft (9, 6, 14).

Nach der Taufe beschloß man, nach Afrika zurückzukehren. Doch durchkreuzte Monnicas Tod diese Pläne (vgl. vita 2, 7. I, 119 ff.). Sie starb, als man, zur Überfahrt gerüstet, in Ostia weilte, nach neuntägiger Krankheit, noch vor Herbst 387 (9, 11, 28; über eine spätere Grabschrift s. ZKG I, 228 f.). Was A. über ihren Tod und ihr Begräbnis (9, 11, 27 ff.), sowie über ein Gespräch erzählt, das er wenige Tage vor ihrer Erkrankung mit ihr hatte (9, 10, 23 ff.), gehört zu den schönsten, zartesten und tiefsten Abschnitten der confessiones und legt zugleich von A.s schriftstellerischer Meisterschaft ein glänzendes Zeugnis ab: man empfindet es mit, wie bei jenem Gespräche die Gedanken emporsteigen von der Betrachtung der irdischen Dinge zur Ewigkeit Gottes und dort sinnend sich verlieren, während diese Erde ihnen entgleitet. Hier sieht man's,

wieviel A. dieser Mutter dankte, und erkennt zugleich, wie weit das Gemeine, das einst ihn bändigte, jetzt hinter ihm lag.

A. ist nach seiner Mutter Tod noch bis über den Tod des Usurpators Maximus (27. Aug. 388) hinaus (c. litter. Petil. 3, 25, 30. IX, 362) in Italien geblieben; erst im Herbst 388 (fast drei Jahre vor dem Beginn seiner fast vierzigjährigen klerikalen Laufbahn, Possid. 3 und 31. I, 36 und 63) kehrte er nach Afrika zurück. A. scheint diese Zeit ganz in Rom verlebt zu haben (retract. 1, 7—9. I, 591 ff.). Wir wissen von ihr nur das, was die (nach retract. l. c.) damals in Rom geschriebenen Schriften de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum je ein Buch (I, 1309—1378), de quantitate animae (I, 1035—1080) und das erste der nach Ostern 391 in Hippo vollendeten libri III de libero arbitrio (I, 1221—1309) uns lehren. A. war ohne Berufsarbeit (de quant. 1, 1. I, 1055); in enger Freundschaft mit seinem in Mailand 387 in seine Hausgemeinschaft eingetretenen Landsmann und spätern Mitbischof — Bischof von Uzalis, DchrB II, 429 f. — Evodius (9, 8, 17; de quant. 1, 1; de lib. arb. 1, 1; ep. 162, 2. II, 705) lebte er gleichen Studien und gleichen Interessen wie in Cassisiacum. Daß hier in Rom, wo er mit den Manichäern in engstem Verkehr gestanden hatte, A.s litterarische Bekämpfung des Manichäismus begann, war begreiflich: seine früheren Beziehungen ließen ihn das Selbstbewußtsein der Manichäer besonders empfinden (retract. 1, 7, 1. I, 591) und trugen ihm manches zu, das andere nicht so erfahren hätten (de mor. 2, 20, 74. I, 1376). Diese früheren Beziehungen A.s haben es vielleicht auch veranlaßt, daß A. das Buch noch nicht in Rom publizierte; es liegt uns in einer Gestalt vor, die es erst in Afrika erhalten haben kann (vgl. die admonitio edit. I, 1309).

Über Karthago (de civ. 22, 8, 3. VII, 761; de mor. 2, 12, 26. I, 1356) kehrte dann A. im Herbst 388 nach Thagaste zurück, ein anderer als vor 5 Jahren, da er Afrika verließ (in psalm. 36 sermo 3, 19. IV, 394). In seiner Begleitung befand sich jedenfalls Alypius (de civ. l. c.), wahrscheinlich auch noch Adeodat. Adeodat ist sehr jung gestorben (9, 6, 14); doch wissen wir nicht, wann, wo und wie. A.s nach retract. 1, 12. I, 602 in Thagaste, also kaum vor 389, geschriebene Schrift de magistro (I, 1193—1220) giebt in den Worten des Kollokutors A.s Gedanken wieder, die Adeodat als Sechzehnjähriger hatte (9, 6, 14). Da nun Adeodat 389 schon das 17. Jahr vollendet haben würde (etwa im Sommer), so ist es nicht unmöglich, daß Adeodat schon nicht mehr lebte, als de magistro geschrieben wurde. Die Art, wie A. seines Sohnes Anteil an dieser Schrift behauptet (9, 6, 14: tu scis illius esse sensa etc.), und das Schweigen der Nebridius-Briefe (epp. 3—14) über Adeodats Tod könnte diese Vermutung begünstigen. Wahrscheinlicher aber ist doch, daß Adeodat zur Zeit jener Schrift noch lebte, also mit seinem Vater nach Thagaste zurückkehrte. Dann muß er bald nachher, etwa gleichzeitig mit Nebridius (ca. 390), gestorben sein. — Das Leben A.s in Thagaste scheint eine Verwirklichung des Ideals angestrebt zu haben, das dem Mailänder Freundeskreise schon 385 vorschwebte (6, 14, 24): anstatt sein geringes väterliches Erbe für sich zu verwenden (paucis paternis agellulis contemptis, ep. 126, 7. II, 479), schuf A. mit Hilfe desselben, ja wahrscheinlich in seinem Vaterhause selbst (Possid. 3. I, 36), für sich und seine Freunde die Möglichkeit gemeinsamen Zusammenlebens (ep. 10, 1. II, 74 vgl. mit ep. 126, 7 p. 479). Daß nicht nur Alypius (ep. 22, 1. II, 90), sondern auch Evodius dies Leben teilte (vita 3, 2, 2. I, 162), ist ganz wahrscheinlich, beweisen kann ichs nicht. Keinesfalls waren sie die einzigen. Nicht A. allein kann die Kosten dieses Zusammenlebens bestritten haben: die weltlichen Geschäfte, die A. in dieser Zeit für mehrere seiner Mitbürger besorgte (ep. 5. II, 67), hängen vielleicht damit zusammen, daß auch andere Geld flüssig machten. Die Interessen, denen man nachlebte, waren noch wesentlich die gleichen wie in Cassisiacum: zu gemeinsamem Schriftstudium war man noch nicht gekommen, als der Kreis sich auflöste (ep. 21, 3. II, 88); die Thagastenser Briefe an Nebridius (epp. 7. 9—14) gleichen durchaus denen aus Cassisiacum (epp. 3 u. 4); die nach retract. 1, 10—13 hier entstandenen Schriften, de Genesi adv. Manich. libri II (III, 173—220), de musica libri VI (I, 1081 bis 1193), de magistro (I, 1193—1220) und de vera religione (III, 121—172), und die meisten der z. T. aus Diktaten dieser Zeit (retract. 1, 26. I, 624) entstandenen Kapitel des liber de diversis quaestionibus octoginta tribus (VI, 11—100) zeigen trotz etwas stärkeren theologischen Einschlags den gleichen Charakter wie die Schriften aus Rom und Cassisiacum. Man darf auch (trotz der Polemik der vita 3, 5, 1) das gemeinsame Leben A.s und seiner Freunde noch kein „klösterliches“ nennen.

A. plante erst die Begründung eines „monasterium" (sermo 355, 2. V, 1569; vgl. conf. 10, 43, 70. I, 808), als er geraume Zeit vor Ostern (ep. 21, 4. II, 89), also wohl anfangs 391 (vgl. oben S. 269, 5), in Hippo, wo er einen Freund für diesen Klosterplan hatte gewinnen wollen (sermo 355, 2. V, 1569), festgehalten und im Vertrauen auf den Ruf, den er schon genoß (sermo 355, 2; ep. 126, 7. II, 479), zum Presbyter ordiniert ward (vgl. Possid. 4. I, 37 und über derartige gewaltsame Ordinationen ep. 125 u. 126. II, 473 ff.). Nicht ohne Bedenken gab A. diesem Rufe nach (ep. 21; vgl. conf. 10, 43, 70). Sein väterliches Erbe opferte er nun — nun erst (ep. 126, 7. II, 480) — nach Mt 19, 21 ganz (ep. 157, 39. II, 692; sermo 355, 2. V, 1569); der Kreis in Thagaste wird sich aufgelöst haben.

5. Erst mit diesem Eintritt A.s in die klerikale Laufbahn begann eine neue Phase in seinem christlichen Leben (vgl. Naville p. 69 f.). A.s Anschauung in der Zeit bis zu diesem Abschnitt ins Auge zu fassen, hat nicht nur ein antiquarisch-biographisches Interesse; — für eine methodisch richtige Erforschung des Augustinismus kann nur so die Grundlage gelegt werden. Andeutungsweise diese Aufgabe hier anzugreifen, empfiehlt sich auch deshalb, weil so zugleich deutlich wird, in welch großem Zusammenhange dem reichen Geiste A.s von Anfang an die einzelne Wahrheit sich darstellte.

A. sagt ganz im Anfang seiner christlichen Zeit: mihi certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem . . . ita jam sum affectus, ut, quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido (c. Acad. 3, 20. 43. I, 957), und noch gegen Ende dieser Periode seines Lebens meint er, daß Plato und die ihm gleichgesinnten Philosophen, si hanc vitam nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto, cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt (de ver. rel. 4, 7. III, 126). Durch die [neuplatonischen] Philosophen, welche die Übereinstimmung von Plato und Aristoteles erwiesen hätten, sei, so meint er, herausgebildet una verissimae philosophiae disciplina (c. Acad. 3, 19, 42. I, 956), deren wesentliche Identität mit dem Christentum er annimmt (vgl. de ord. 2, 5, 16. I, 1002). In Wirklichkeit ist in dieser Zeit sein Christentum Neuplatonismus mit christlicher Färbung und christlichem Einschlag.

Den Grundgedanken dieser seiner vera et germana philosophia (de ord. 2, 5, 16. I, 1002) giebt A. selbst an, wenn er (c. Acad. 3, 19, 42. I, 956) von ihr sagt, sie sei nicht eine philosophia hujus mundi, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis (vgl. auch de ord. 1, 11, 32. I, 993). In dieser sinnlichen Welt ist vieles, was häßlich erscheint; in illo vero mundo intelligibili quamlibet partem, tanquam totum, pulchram esse atque perfectam considerandum est (de ord. 2, 19, 51. I, 1019). Zeit und Raum giebt es da nicht (l. c.). Diese intelligible Welt ist zunächst nichts anderes als die Gesamtheit der Ideen alles Wirklichen, die principales formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae . . ., quae in divina intelligentia continentur (de quaest. 83 Nr. 46, 2. VI, 30). Man kann den Gedanken der intelligibeln Welt also nicht verstehen ohne A.s Gotteslehre. Gott ist idipsum esse (de mor. 1, 14, 24. I, 1321; vgl. ep. 11, 3. II, 76; de ver rel. 7, 13. III, 129), die summa essentia (de ver. rel. 14, 28. III, 134), die una aeterna vera substantia (solil. 1, 1, 4 I, 871), der, qui summe est (de ver. rel. 13, 26. III, 133; vgl. 18, 35 p. 137), in quo sunt omnia (solil. 1, 1, 2. I, 869), supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil, . . . sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est (solil. 1, 1, 4. I, 871), das bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia (solil. 1, 1, 3. I, 870). Dieser Gott hat die sinnliche Welt geschaffen (de Gen. c. Man. 1, 2, 3. III, 174 f.) nicht irrationabiliter: omnia ratione condita sunt. nec eadem ratione homo, qua equus, hoc enim absurdum est existimare. singula igitur propriis sunt creata rationibus. has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente creatoris? (de quaest. 83 Nr. 46, 2. VI, 30). Wie nämlich (vgl. ep. 11, 3. II, 76; de ver. rel. 7, 13. III, 129; qu. 83 Nr. 18. VI, 15) in allem, was ist, zu unterscheiden ist primo ut sit [bezw. unum aliquid sit], deinde, ut hoc vel illud sit [bezw. specie propria discernatur a ceteris], tertio ut in eo, quod est, maneat quantum potest

[bezw. rerum ordinem non excedat], so ist auch nach Rö 11, 36 (ex quo, per quem, in quo) in Gott eine trina quaedam unitas zu erkennen (de mor. 1, 14, 24. I, 1321): der Vater, von dem alles Sein herrührt, der Sohn, von dem alles sein So-sein hat, und der hl. Geist, von dem alles ordinatissime administratur (de ver. rel. 7, 13; ep. 11, 3; qu. 83 Nr. 18; vgl. de b. vita 4, 35. I, 976). Das ist die neuplatonische Trias des πρῶτον, des νοῦς und der Weltseele (vgl. zu letzterm de immort. 15, 24. I, 1033). Die Einheit dieser trina unitas steht dem A. so fest, daß die Menschwerdung allein des Sohnes ihm ein Rätsel ist (ep. 11, 2 ff. II, 75 f.; vgl. de ord. 2, 5, 16. I, 1002: hoc corpus tantus deus assumere dignatus est). Dennoch, soweit man unterscheiden kann, kann man [trotz Harnack DG III, 109 Anm.] sagen: auch hier ist der νοῦς (filius) die intelligible Welt. Er ist die summa sapientia et forma rerum, per quam facta sunt omnia (ep. 14, 4. II, 80), die veritas im metaphischen Sinne, sofern die rationes rerum, die in ihm sind, das wahre Wesen der Dinge ausdrücken (ibid.). Da nun participatione idearum fit, ut sit, quidquid est, quomodo est (qu. 83 Nr. 46, 2. VI, 30), so ist alles, was ist [Substanz ist] in der sinnlichen Welt, gut in quantum est (de ver. rel. 11, 21. III, 132; vgl. qu. 83 Nr. 6. VI, 13; de mus. 6, 17, 56. I, 1191). Diesen Gedanken eines metaphysisch-ästhetischen Optimismus (vgl. Reuter 373) hat A. in der Zeit bis 391 noch stärker und entschiedener betont als später; er war ihm keine Phrase (Reuter 374), sondern eine vom manichäischen Dualismus ihn erlösende Wahrheit; es wahr ihm ein Frömmigkeitsinteresse, die Ordnung und Harmonie im All hervorzuheben (vgl. de ord, 1, 4 ff. I, 982) und der Theodicee zulieb die Herleitung des Bösen von Gott (quo sacrilegio mihi detestabilius nihil occurrit — de ord. 2, 7, 23. I, 1005) zu widerlegen. Doch woher ist das malum? Die Frage setzt die andere voraus, was es sei (de mor. 2, 2. I, 1345). Es „ist" überhaupt nicht (solil. 1, 1, 2. I, 869); es ist der diametrale Gegensatz zum Sein (de mor. 2, 2, 3. I, 1343) und kann daher „sein" nur am Guten als ein Defekt desselben, als eine privatio boni (de mor. 2, 3, 5 fin. I, 1347), als eine Minderung seines Seins. Daraus ergiebt sich, daß, rechtverstanden, in der sinnlichen Welt — abgesehen zunächst von den geistigen Wesen in ihr — das malum überhaupt nicht vorhanden ist. Freilich ist die Welt eine Stufenfolge von Kreaturen: Gott hat sie aus dem Nichts — die Kritik Harnacks DG III, 109 Anm. (vgl. auch Scipio 23) ist m. E. nicht zutreffend — so geschaffen, daß die einen weniger schön, weniger gut sind, also weniger esse haben als die andern (vgl. die präzise Formulierung dieses von A. stets vertretenen Gedankens in de civ. 12,2. VII, 350) — non essent omnia, si essent aequalia (qu. 83 Nr. 41. VI, 27) —; allein auch das weniger Gute ist gut, soweit es ist, und ist auch als weniger Gutes gut an der Stelle, die ihm das ordinare Gottes zuweist (de mor. 2, 7, 9. I, 1349). Nach anderer Betrachtung gilt freilich: quidquid minus est, quam erat, non in quantum est, sed in quantum minus est, quam erat, malum est. eo enim, quo minus est, tendit ad mortem (de ver. rel. 13, 26. III, 133). Doch diese Betrachtung schließt die erstere nicht aus. Denn die sinnliche Welt allein kann mit all ihren Mängeln unter dem Gesichtspunkt des „in quantum est" betrachtet werden: was hier mangelhaft erscheint, non ob aliud offendit, nisi, quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit (de ord. 2, 19, 51. I, 1019). Sie ergänzt sie vielmehr. Denn — wo dies verkannt wird, ergeben sich irrige Urteile über A.s Lehre vom malum — sehr viel anders als die unvernünftige Kreatur, steht in der Stufenfolge die vernünftige Kreatur, und sehr viel anders als objektiv, sind die inferiora bona im Verhältnis zu ihr zu beurteilen. Deus in bono ipso alia quantum vellent, alia quantum possent, ut manerent dedit, sagt A. (de ver. rel. 55, 113. III, 172). Letzteres geht auf die unvernünftige Kreatur: sie ist gut, soweit es das Maß des ihr zugeteilten [und von andern ihr nicht geminderten] esse ermöglicht; die vernünftigen Kreaturen aber sind gut, soweit sie wollen. Jene wird vom ordo gehalten; diese, in quibus est potentissimum liberum arbitrium (de mor. 2, 7, 9. I, 1349), können ihn freilich auch nicht stören, aber ihre ursprüngliche Stelle im ordo können sie verlieren, wenn sie sie nicht festhalten (de mus. 6, 14, 46. I, 1187). Die vernünftige Kreatur (Menschen- und Engelwelt) thut dies (tenet ordinem) „diligens quod supra est, i. e. deum" (de mus. 6, 14, 46. I, 1187). Denn nach Gottes Ordnung geht ein Zug zum esse durch die Stufenreihe der Kreaturen (vgl. de mor. 2, 6, 8. I, 1348: quae tendunt esse, ad ordinem tendunt), das esse aber ist Gott, quem amat omne quod potest amare, sive sciens sive nesciens (solil. 1, 1, 2.

I, 869). Die vernünftige Kreatur kann nun, ohne den ordo zu verletzen, auch die inferiora bona lieben: indem sie sie liebt um Gottes willen. Tragen sie doch, in quantum sunt, participatione das Ewige in sich (vgl. de lib. arb. 2, 17, 45. I, 1265). Wenn aber die vernünftige Kreatur die inferiora liebt nicht um des Intelligibeln willen, in dem ihr Sein besteht, sondern als sensibilia, so wendet die Seele, die im Unterschied von allen andern Kreaturen eine res quaedam intelligibilis ist (de mor. 1, 12, 20. I, 1320) und nichts über sich hat als Gott (de quant. 34, 77 f. I, 1077 f.), sich damit ab von Gott: volens contra dei legem (vgl. oben S. 271,57) frui corporibus, quibus eam deus praefecit, vergit ad nihilum, et haec est nequitia (de ver. rel. 11. 21. III, 131). So ist der Teufel hochmütig von Gott abgefallen (de ver. rel. 13, 26. III, 133), und durch dessen Verführung der Mensch (ib. 14, 28 f. III, 134). Sed dei bonitas eo — quidquid corrumpitur eo tendit, ut non sit — rem perduci non sinit et omnia deficientia sic ordinat, ut ibi sint, ubi congruentissime possint esse, donec ordinatis motibus ad id recurrant, unde defecerunt. Itaque etiam animas rationales . . . deficientes a se in inferioribus creaturae gradibus ordinat, ubi tales esse decet (de mor. 2, 7, 9. I, 1349; vgl. de ver. rel. 23, 44. III, 141). Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, i. e. ab aeternis ad temporalia . . ., a bono intelligibili ad bonum sensibile, a bono summo ad bonum infimum (de ver. rel. 20, 38. III, 138; vgl. 39, 72 p. 154 u. 46, 88 p. 161); corpus hominis cum ante peccatum esset in suo genere optimum, post peccatum factum est imbecillum et morti destinatum (de ver. rel. 15, 29. III, 134 vgl. 12, 25 p. 132 f.).

Aus dieser miseria (de mor. 1, 12, 21. I, 1320) kommt der Mensch zum beatum esse nur, wenn er Gott hat (vgl. de beata vita). Darum sagt A. (solil. 1, 1, 3. I, 870): in deum redire (vgl. solil. 1, 1, 2; de mor. 1, 12, 21. I, 1320) reviviscere, in deo habitare vivere est. Der Mensch hat die Freiheit, dazu das Seine zu thun: sein Wille ist sein eigen (solil. 1, 1, 5. I, 872). Ex quo conficitur, ut quisquis recte honesteque vult vivere, si id se velle prae fugacibus bonis velit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere, quod voluit (de lib. arb. 1, 13, 29. I, 1237). Aber nemo deum quaerit, nisi admonitus, nemo invenit nisi purgatus (solil. 1, 1, 3. I, 870). Ein zwiefacher Weg öffnet sich nun zum Heile: der der auctoritas und der der ratio (de ver. rel. 24, 45. III, 141). Letzteren Weg sind Plato und andere Philosophen gegangen (de ver. rel. 2 und 3. III, 123 f.). Die Möglichkeit dieses Weges beruht darauf, daß der ordo in der Welt auf Gott hinweist und zu ihm führt (de ord. 1, 9, 27. I, 990), darauf, daß die Seele in den Dingen das Intelligible erkennen und durch die veritas in den Dingen auf die ipsa veritas sich hinweisen lassen kann (vgl. de ver. rel. 29, 52. III, 145 ff. und die Beschreibung der ersten drei gradus animae in de quant. 33, 70 ff. I, 1073 ff.). Das nötige admoneri ad quaerendum deum geht in diesem Falle also von der uns umgebenden Welt aus. Aber durch solches admoneri wird die Seele von dieser Welt weggewiesen zunächst auf sich als das das Schöne und Wahre denkende Subjekt, dann über die eigene Wandelbarkeit hinweg auf die veritas selbst, die der Maßstab ihres Urteilens ist (l. c.; vgl. de ver. rel. 39, 72. III, 154: noli foras ire, in te ipsum redi! in interiore homine habitat veritas). Der so gewonnenen Erkenntnis entspricht und entspringt dann das sensibilem mundum contemnere et animam virtute purgandam summo deo subjicere (de ver. rel. 4, 6. III, 126). Deus nisi mundos verum scire noluit (solil. 1, 1, 2. I, 869). Dies purgari oder mundari oder sanari ist aber nichts anderes als das Sich-lösen von den libidines und den falsae imagines rerum sensibilium, quae nobis ab hoc sensibili mundo per corpus impressae varias opiniones erroresque generant (de ver. rel. 3, 3. III, 124; vgl. c. Acad. 3, 6, 13. I, 940 f.). Besonders hoch schätzt A. in diesem Zusammenhang die castitas (de b. vita 3, 18. I, 968 f.), ja überhaupt die Fernhaltung von jeder sinnlichen Liebe (solil. 1, 10, 17. I, 878). Nach diesem vierten gradus, dem purgationis negotium (de quant. 33, 73. I, 1075), ist dann der Seele das pergere in deum (ib. 74. I, 1076), das intelligere deum et tota caritate diligere (de ver. rel. 31, 58. III, 148) möglich; eique in quantum caritate cohaesit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit non per corporeos oculos sed per ipsius sui principale, quo excellit,

i. e. per intelligentiam suam, istas rationes (die Ideen), quarum visione fit beatissima (qu. 83 Nr. 46, 2. VI, 31; vgl. den fünften, sechsten und siebenten gradus in de quant. 33, 74 ff. I, 1076), und aeterno creatori adhaerentes et nos aeternitate afficiamur necesse est (de ver. rel. 10, 19. III, 131). Daß bei dem illuminari lumine intelligibili, ja bei dem ganzen „eo, quod non est, exui et eo, quod est indui" Gott als im Menschen handelnd gedacht wird (solil. 1, 1, 3. I, 871; vgl. c. Acad. 3, 6, 13. I, 940), entspricht neuplatonischer Tradition: docemur .... ipsis rebus, deo intus pandente, manifestis (de mag. 12, 40. I, 1217); die göttliche veritas selbst, die summa sapientia et forma rerum (ep. 14, 4. I, 80), offenbart sich den Menschen. Christliche Einflüsse liegen hierbei so wenig vor, daß vielmehr umgekehrt das gratia reconciliari durchaus nur im Sinn dieser intima illuminatio verstanden wird (de ver. rel. 55, 113. III, 172 und 3, 3 p. 124), gleichwie A. unbedenklich die biblischen Termini „carnalia" und „spiritualia" mit den philosophischen „sensibilia" und „intelligibilia" identifiziert (de mag. 12, 39. I, 1216). Die via auctoritatis ist nur bei den ersten gradus animae von der via rationis verschieden (vgl. de ver. rel. 26, 49. III, 143 mit de quant. 33, 70 ff. I, 1073): wo die fides durch die spes hindurch in die caritas übergeht (solil. 1, 6, 12. I, 876), treffen sich beide; auctoritas ... rationi praeparat hominem (de ver. rel. 1, 24, 45. III, 141). Aber es ist beachtenswert, daß A. seit den Anfängen seiner christlichen Zeit die via auctoritatis, die via fidei, mit geringen Schwankungen als den eigentlichen Heilsweg gepriesen hat. Freilich sagt er c. Acad. 1, 1, 3. I, 907 geradezu, daß die Philosophie ihm Gott zeige, und noch in de vera religione (4, 6 f. III, 126) nimmt er an, daß, was Philosophen wie Plato persuadere populis non ausi sunt, durch die Autorität Christi „facilius" den Menschen gewiß gemacht werde. Allein von solchen nicht zahlreichen Ausnahmen abgesehen, ist er seit 386 davon überzeugt gewesen, daß sine tribus istis — d. i. fides, spes, caritas — anima nulla sanatur, ut possit deum suum videre i. e. intelligere (solil. 1, 6, 12. I, 876). In dem Satze der Soliloquien: deus, cui fides nos excitat, spes erigit, caritas jungit (1, 1, 3. I, 870), klingen schon in Cassisiacum die Grundtöne der bleibenden christlichen Gedanken A.s wieder, und ebenso weisen die Detailausführungen A.s über die via auctoritatis schon in dieser ältesten Zeit Gedanken auf, die A. zeitlebens festgehalten hat (vgl. de ver. rel. 3, 3 ff. u. 24, 45 ff. III, 123 ff. u. 141 ff.; de mor. 1, 7, 11 ff. I, 1315 ff.; de quant. 33, 76. I, 1077). Quia in temporalia devenimus, quaedam temporalis medicina ... credentes ad salutem vocat (de ver. rel. 24, 45. III, 141). Diese temporalis medicina ist, kurz gesagt, die historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae (de ver. rel. 7, 13. III, 128), die Heilsgeschichte von der prophetischen Vorbereitung an bis hin zu der sittlichen und numerischen Autoritätsstellung der ecclesia catholica (de ver. rel. 3, 5. III, 125 und 7, 12 p. 128; vgl. Naville p. 99 f.). Daneben freilich finden sich noch in de vera religione Ausführungen, welche ihren Ursprung aus der Zeit, da A. noch nicht satis in litteris ecclesiasticis eruditus war (retract. 1, 3, 2. I, 589), nicht verleugnen: die ganze temporalis historia von Christo hat nur den Wert, daß sie, cum credita fuerit (de ver. rel. 7, 13. III, 128), dem Menschen eine Lehre wird, welche mentem purgat et idoneam facit spiritualibus percipiendis (ibid.). Christi Tod und Auferstehung selbst werden nicht tiefer gewürdigt: miraculis fidem conciliavit deo, qui erat, passione homini, quem gerebat (de ver. rel. 16, 31. III, 135), tota vita ejus in terris ... disciplina morum fuit, resurrectio vero ... nihil hominis perire, cum omnia salva sunt deo, satis indicavit (ib. 32. III, 135). Auch andere von A. später tiefer gewürdigte christliche Gedanken sind ihm damals noch unverstanden geblieben. So sagt er z. B. de quant. 36, 80. I, 1080: puerorum infantium consecrationes, quantum prosint, obscurissima quaestio est, nonnihil tamen prodesse credendum est. — Andererseits kann es auffallen, daß A. schon in dieser Zeit gelegentlich Gedanken ausgesprochen hat, die über sein damaliges Verständnis des Christentums hinausweisen, vgl. z. B. solil. 1, 1, 5. I, 872: jube, quaeso, atque impera quidquid vis, sed sana et aperi aures meas ...; si fide te inveniunt, qui ad te refugiunt, da fidem. Beides erklärt sich wohl daraus, daß das Christentum A.s in dieser Zeit mehr in christlicher Stimmung als in christlicher Einsicht besteht. Sein Denken ist noch wesentlich neuplatonisch. An sich weist es z. B. nicht über neuplatonische Gedanken hinaus, wenn A. in den Soliloquien sagt: deum et animam scire cupio, nihil plus, nihil omnino (1, 2, 7. I, 872); schon

Plotin hätte so sagen können, und auch bei A. treten die metaphysischen Voraussetzungen dieser Verbindung von Psychologie und Theologie deutlich hervor. Allein, wennschon auch bei Plato und Plotin die Stimmung nicht unbeachtet bleiben darf, die den Gedanken die Farbe giebt, so ist doch m. E. unverkennbar, daß die Stimmung A.s aus dem Neuplatonismus allein nicht mehr erklärlich ist. Es klingt schon in jener Stelle der Soliloquien an, was A. in den confessiones (1, 1, 1. I, 661) sagt: fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Dies aber greift tiefer als der Neuplatonismus.

Weil das Christliche in A.s Gedanken 386—391 mehr Sache der Stimmung als der Einsicht war, kann man es auch nicht unternehmen, die damaligen philosophischen Gedanken A.s mit den von ihm bereits übernommenen christlichen restlos zu vereinigen. Man würde z. B. in lauter Widersprüche hineinkommen, wenn man die Gleichsetzung der intelligibeln Welt mit dem Paradiese (de ver. rel. 20, 38. III, 138) oder mit dem Reiche Christi, für das der Mensch bestimmt ist (de ord. 1, 11, 32. I, 993), ernst nähme. Es würde dann entweder der biblische Gedanke des Paradieses in neuplatonischer Verflüchtigung unfaßbar werden, und die Vollendung im Sinne des carere corpore (vgl. de immort. 13, 22. I, 1032) verstanden werden müssen, oder es müßte die intelligible Welt selbstständig neben Gott gedacht, und der resurrectio carnis entsprechend in die prima pulchritudo der intelligibeln Welt (de ver. rel. 30, 72. III, 154) auch die pristina stabilitas corporis (ib. 12, 25. III, 132 f.) eingeschlossen und damit das ganze Gefüge der philosophischen Gedanken gesprengt werden. Da man nicht wissen kann, inwieweit A. in dieser Zeit die christlichen Gedanken wirklich verstanden hatte, und noch weniger, inwieweit er sie bewußt als exoterische Form eines esoterischen Gedankens ansah (vgl. de quant. 33, 77. I, 1077), so würde der Versuch, das Neuplatonische und das Christliche in A.s Gedanken mehr zusammen zu arbeiten, als es oben geschehen ist, stets Gefahr laufen, A.s Denken zu vergewaltigen. Man muß sich dabei begnügen, das Hineinspielen noch nicht ganz verarbeiteter christlicher Gedanken in das wesentlich neuplatonische Gedankengefüge A.s zu konstatieren, ohne die Widersprüche lösen zu wollen, die aus dieser Verbindung heterogener Elemente sich ergaben. A. hat in seinem spätern Leben das Christentum besser verstanden, die christlichen Gedanken mehr zu ihrem Recht kommen lassen. Doch überwunden hat er den neuplatonischen Sauerteig nie. Noch in seinen reifsten Ausführungen über Schöpfung, Welterhaltung, Wunder u. dgl. ist eine Spannung zwischen den Forderungen und Absichten der christlichen Gesinnung A.s und seinen neuplatonischen Traditionen zu beobachten (vgl. Dorner). Und so stark A. später die gratia Christi betont hat, so ringen doch selbst in seiner Gnadenlehre die biblischen Gedanken mit einer die temporalis historia gänzlich vergleichgiltigenden Mystik, die in dem Neuplatonismus A.s wurzelt (vgl. Loofs, Leitfaden der DG [3] § 51). Die neuplatonischen Gedanken, welche die Schriften der Zeit von 386—391 uns deutlich erkennen lassen, sind die Grundlage geblieben, auf der A.s theologisches Denken sich aufbaute.

6. Die Presbyter-Zeit A.s (391—395) bildet nicht nur äußerlich einen Abschnitt für sich. Sie ist der letzte Abschnitt seiner eigentlichen Lehrjahre. Gleich das erste der in die Bischofszeit A.s fallenden Werke zeigt uns den Theologen, an dessen Eigenart man denkt, wenn vom „Augustinismus" die Rede ist. Über A.s äußeres Leben in diesen vier Jahren ist wenig zu berichten. A. hat, vielleicht nach der Frist „bis Ostern", die er von seinem Bischof, Valerius, sich erbat (ep. 21, 4. II, 89), spätestens um Ostern 391 sein Presbyteramt angetreten. Schon in der Osterzeit 391 scheint er den Taufkandidaten gepredigt zu haben (sermo 214 und 216. V, 1065 ff. und 1076 ff.). Die Klosterpläne, die ihn nach Hippo geführt hatten (vgl. oben S. 270, 1), fanden sogleich Verwirklichung: in einem Garten, den Valerius zu diesem Zwecke hergab, begründete A. ein Kloster (sermo 355, 1, 2. V, 1570). Dies Kloster scheint in Afrika das erste gewesen zu sein und ist für die Entwicklung des Mönchtums in Afrika deshalb von besonderer Bedeutung geworden, weil es als Klerikerschule (vgl. vita 3, 5, 2 f. I, 175 f.) eine Verbindung zwischen Mönchtum und Klerus herstellte. Zu den Genossen, die, gleich A. das Ihrige preisgebend, mit A. zu gemeinsamem Leben sich hier zusammenthaten (sermo 355, 1, 2. V, 1570), gehörte sicher bis zu seiner Reise in den Orient, der im J. 394 (vita 3, 8, 2. I, 190; not. zu ep. 28. II, 18) seine Erhebung auf den bischöflichen Stuhl in Thagaste folgte (ep. 28, 1. II, 111), Alypius (ep. 22, 1. II, 90), wahrscheinlich auch von Anfang an Possidius, A.s Biograph (vgl. Possid. 31, I, 65). Übrigens wissen wir aus diesen Jahren, daß A. bei dem etwa

391 geweihten Bischof Aurelius von Karthago sich für die Abstellung der Schmausereien in den Kirchen verwendete, die Monnica und er in Mailand als unpassend erkannt hatten (ep. 22. II, 90 ff.; vgl. conf. 6, 2, 2. I, 719 f.), daß am 28. u. 29. Aug. 392 in Hippo zwischen ihm und dem dortigen manichäischen Presbyter Fortunatus eine Disputation stattfand (vgl. acta seu disput. c. Fortun. VIII, 111—130 u. CSEL 25, 81—112; retract. 1, 16. I, 612; Possid. 6. I, 38), daß zur Zeit eines am 8. Oktober 393 in Hippo gehaltenen Generalkonzils (Hefele II², 53 ff.) ihm eine [noch erhaltene] Rede de fide et symbolo aufgetragen wurde (VI, 181—196; retract. 1, 17. I, 612 f.), daß A. geraume Zeit später — vielleicht gelegentlich der karthagischen Synode von 394 (Hefele II², 65) — vorübergehend in Karthago weilte (retract. 1, 23, 1. I, 620), daß er im J. 395 in Hippo durch seine mutige Beredsamkeit die erwähnten Schmausereien abzustellen vermochte (ep. 29. II, 114 vgl. die not. Bened. II, 18), und daß schon 394 sein Ruf nicht mehr auf Afrika beschränkt war (ep. 25, Paulini Nol. ad Aug. II, 101 ff.).

Weit genauer als A.s äußeres Leben, ist, was ihn innerlich beschäftigte, aus den Schriften dieser Jahre zu erkennen. Es ist noch wesentlich das antimanichäische Interesse, das ihn bestimmt. Das beweisen die Schriften de utilitate credendi ad Honoratum (VIII, 63—92 und CSEL 25, 1—48; retract. 1, 14. I, 605 ff.; wohl noch 391), de duabus animabus c. Man. (VIII, 93—111 und CSEL 25, 49—80; retract. 1, 15. I, 608 ff.; ebenfalls vor August 392), die disputatio c. Fortunatum (vgl. oben Zeile 4), der liber c. Adimantum [Manichaei discipulum] (VIII, 129—172 und CSEL 25, 113—190; retract. 1, 22. I, 618 ff.; anni 394 oder 395) und der verunglückte Versuch einer buchstäblichen Exegese der Genesis (de genesi ad litteram imperfectus liber, III, 219—246 u. CSEL 28a, 457—503; retract. 1, 18. I, 613; anni circ. 394). Zwar beginnen schon in dieser Periode auch die antidonatistischen Bemühungen A.s: brieflich suchte er den donatistischen Bischof Maximus von Sinite von der Praxis der Wiedertaufe abzubringen (ep. 23. II, 94 ff.); für das Volk verfaßte er ca. 394 den psalmus [abecedarius] contra partem Donati (IX, 23—32; retract. 1, 20. I, 620; Possid. indic. 3. XI, 7), eine Geschichte des Donatismus in 20 der Reihe nach mit den Buchstaben A bis V beginnenden Absätzen von je 12 (bezw. mit Refrain: 13) versartigen Zeilen samt Epilog; ziemlich gleichzeitig schrieb er auch eine verlorene Schrift contra epistulam Donati (retract. 1, 21. I, 617). Doch dies ist an Umfang verschwindend wenig gegenüber den antimanichäischen Schriften; antimanichäische Polemik klingt selbst aus der Rede de fide et symbolo (oben Zeile 8) hervor. Diese antimanichäische Polemik hielt A. in den Gedanken der Jahre bis 391. Was ihn weiter führte, waren die Predigten, die Valerius ihm übertrug (ep. 29, 7. II, 117; vgl. Possid. 5. I, 37), und das Schriftstudium. Zunehmende Schriftkenntnis, erstarkendes kirchliches Empfinden tritt schon in den bereits genannten Schriften hervor, noch deutlicher lassen es die übrigen Schriften dieser Zeit erkennen: die Erklärung der Bergpredigt, de sermone domini in monte (III, 1229—1308; retract. 1, 19. I, 614; circ. 393 oder 394), die expositio quarundam propositionum ex ep. ad Romanos (III, 2063—2087; retract. 1, 23. I, 620 f.; ca. 394), die expositio ep. ad Gal. (III, 2105—2148; retract. 1, 24. I, 622), die unvollendete expositio ep. ad Rom. (III, 2087—2105; retract. 1, 25. I, 623 f.), die exegetischen [offenbar jüngsten] Abschnitte der quaestiones octoginta tres (vgl. oben S. 269, 56) und die Schrift de mendacio (VI, 487—548; retract. 1, 27. I, 630). Ein besonderes Interesse unter diesen Schriften verdient die expositio quarundam propositionum etc. und einzelne der [jüngern] Abschnitte in den quaestiones 83 (vgl. Reuter S. 7 f.). Man erkennt hier, in welch hohem Maße A.s neuplatonische Gedanken von dem attendere deum (vgl. oben S. 271, 59 und solil. 1, 1, 3. I, 870: deum attendere, hoc est quod amare) und von der interna illuminatio (vgl. oben S. 272, 59) jetzt christliche Färbung erhalten haben. Freilich ist in dem, was A. jetzt über gratia justificans sagt, die neuplatonische Grundfarbe seiner Gedanken nicht geschwunden: daß er in der gratia, quae donat peccata praeterita et conantem adjuvat et tribuit caritatem justitiae (expos. 13—18. III, 2065) die gratia caritatem tribuens (vgl. expos. 26. III, 2067 u. 48 p. 2073: gratia = caritas) von der gratia remissionis unterscheidet und als das Höhere ansieht, erklärt sich doch daraus, daß die gratia remissionis dem vorbereitenden credendo purgari (vgl. oben S. 273, 44) angehört (qu. 83 Nr. 68, 3. VI, 71), während das eigentlich Entscheidende das caritate adhaerere deo (bezw. oben S. 272, 58 caritate cohaerere) ist, bei dem der enge Zu-

sammenhang mit dem deo intelligendo jungi auf der Hand liegt (qu. 83 Nr. 54. VI, 38). Doch nur der Kundige wird die neuplatonische Grundfarbe noch erkennen; was zunächst sichtbar ist, sind biblische Termini, biblische Anschauungsformen: lex und gratia, praedestinare, vocare, justificare, regenerare etc. Ja, A. hat den Apostel Paulus damals schon soweit verstanden, daß ihm die ganze Menschheit als eine massa peccati oder peccatorum erscheint (qu. 83 Nr. 68, 3. 4. VI, 71 f.), die sich selbst überlassen, d. h. ohne die Gnade Gottes, die kein meritum verdienen kann — quod est enim meritum peccatoris et impii (qu. 83 Nr. 68, 3. VI, 71)! —, verloren wäre (qu. 83 Nr. 68, 5. VI, 73). Allein ebenso deutlich, wie man hier an den spätern A. erinnert wird, ebenso ersichtlich ist, daß A. noch jetzt den Gedanken festhielt, daß des Menschen freier Wille über sein Schicksal entscheide: deus non miseretur, nisi voluntas praecesserit (qu. 83 Nr. 68, 5. VI, 73). Freilich wirkt Gott dieses velle durch seine Berufung (ibid.: vocatio ante meritum voluntatem operatur), allein, daß es nicht in allen gewirkt wird, liegt daran, daß die Menschen die Berufung verschieden auf sich wirken lassen (ibid.). Die Menschheit ist keine unterschiedslose massa peccati: est inter illos diversitas (ib. 4 p. 72), nec praedestinavit deus aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam (expos. 55. III, 2076). Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum, per quem caritas diffunditur in cordibus nostris (expos. 61. III, 2079 vgl. 60 und 62). A. kannte freilich einige (nonnullos), welche in Rö 9 eine „die Freiheit des liberum arbitrium aufhebende" unbedingte Prädestination gelehrt sahen (expos. 60. III, 2078); aber er war noch überzeugt, daß kirchlich korrekt anders zu lehren sei. Erst als Bischof hat er über diese Frage anders denken gelernt.

7. Je bekannter inzwischen A.s Name geworden war, desto näher lag für Valerius die Befürchtung, daß eine andere Gemeinde bei eintretender Sedisvakanz ihn als Bischof rufe (Possid. 8, I, 39). Valerius wünschte deshalb — und die Gemeinde teilte lebhaft diesen Wunsch —, den A. zu seinem Mitbischof zu machen (ep. 31, 4. II, 123) und ihn so an Hippo zu fesseln. A. sträubte sich wegen der Außergewöhnlichkeit einer derartigen Erhebung (ep. 31, 4 l. c.) — daß sie nach dem achten Kanon des Nicänum geradezu als unerlaubt erscheinen konnte, war ihm, wie dem Valerius, damals unbekannt (ep. 213, 4. II, 967) —, und auch der zur Weihe zuständige Primas von Numidien, Megalius von Calama, hat [obwohl nach Possid. 8. I, 39 Aurelius von Karthago zugestimmt hatte] zunächst Schwierigkeiten gemacht, die freilich mindestens teilweise in persönlichem Mißtrauen wurzelten (c. Cresc. 3, 80, 92. IX, 545; vgl. ibid. 4, 64, 79. IX, 591 und c. lit. Petil. 3, 16, 19. IX, 357). Dennoch drang Valerius durch: nicht lange vor Weihnachten 395 (Prosper chron. a. 395 MG. autor. antiqu. IX, 463; Aug. sermo 339, 3. V, 1481) wurde A. durch Megalius (Aug. in der coll. c. Donat. 3, 247 Mansi IV, 233; brevic. coll. 7, 9. IX, 628; Possid. 8. I, 40) ordiniert. Wann Valerius starb, weiß man nicht (vita 4, 10, 5. I, 257); es ist auch irrelevant: der Greis ist, wenn er noch einige Jahre gelebt hat, jedenfalls ganz hinter A. zurückgetreten. — Fast 35 Jahre lang hat A. dem kleinen Bischofssitz zur Zierde gereicht. Eine erzählende Darstellung dieses bedeutendsten Abschnitts im Leben A.s würde zu einer Geschichte der afrikanischen, ja der abendländischen Kirche dieser Zeit auswachsen. Unter Verweis auf die Artikel „Donatismus", „Pelagius", „Semipelagianismus", „Mönchtum", „Nordafrikanische Kirche" muß von solcher Darstellung daher hier abgesehen werden. Nur darum kann es hier sich handeln, daß die Bedeutung A.s im allgemeinen gekennzeichnet, das biographisch Wichtige hervorgehoben, und die Übersicht über A.s Werke zu einem Ende geführt werde.

Die vita Augustini des Possidius ist dadurch ausgezeichnet, daß ihr Verfasser von dem Bewußtsein durchdrungen ist, einem geschichtlich bedeutsamen Manne ein Denkmal setzen zu wollen; sie ist weit mehr als ein Produkt der Hagiographie. In einem Dreifachen scheint sich dem Possidius die Bedeutung A.s darzustellen: A. ist ihm vor allem der Schriftsteller, der die Häresien widerlegend, die Frömmigkeit fördernd (vgl. 18. I, 49 und über das speculum c. 28. I, 57), so viele Schriften hinterlassen hat, ut ea omnia vix quisquam studiosorum perlegere et nosse sufficiat (c. 18). Possidius fühlt sich daher als Biograph verpflichtet, eine vollständige Übersicht über A.s schriftstellerische Thätigkeit zu geben (ibid. vgl. den indiculus XI, 5 ff.). Sodann hebt Possidius die Verdienste hervor, die sich A. um die pax oder unitas ecclesiae vornehmlich durch seine antidonatistischen Bemühungen erworben habe (13. I, 44); endlich

rühmt er, daß durch A.s Eintreten für das Mönchtum dessen Verbreitung gefördert, eine Regeneration des Klerus herbeigeführt sei (11. I, 42 f.). Dies in den beiden letzten Punkten die afrikanische Lokalfarbe nicht verleugnende Urteil ist als Urteil eines Zeitgenossen ebenso verständig wie beachtenswert. Doch stellt dem geschichtlichen Urteil der Nachwelt die Sache sich etwas anders dar. Die vandalische Invasion, die wie ein Reif in der Frühlingsnacht hineinfiel in das neue Leben der afrikanischen Kirche, und die Eroberungen des Islam — beides hat die lokale Bedeutung A.s nicht zu voller Auswirkung kommen lassen. A. hat, abgesehen von seinen Schriften, irre ich nicht, nur dadurch dauernd gewirkt, daß er die Verurteilung des Pelagianismus verursachte. Seine Schriften aber sind weit über Afrikas Grenzen und weit über die Zeit der alten Kirche hinaus einflußreich gewesen, ja so einflußreich, wie die keines Kirchenvaters vor ihm und nach ihm. Man könnte, wenn man die Einwirkung der Schriften A.s charakterisieren will, an das Urteil des Possidius anknüpfen: auch der Schriftsteller A. hat um die pax ecclesiae sich verdient gemacht — die spezifisch katholische Würdigung der unitas ecclesiae geht auf A. zurück —, und für das Mönchtum des Abendlandes und mehr noch für die Bildung des Klerus in der abendländischen Kirche nach A. sind die opera Augustini in der That von großer Bedeutung gewesen, und die Frömmigkeit nach ihm hat an seinen Werken sich genährt wie an denen keines andern. Doch ist es zweckmäßig, weiter auszuholen, als der Zeitgenosse es konnte. A. ist zunächst der Vater des ganzen abendländischen Christentums nach ihm. Freilich hat der offizielle Katholizismus A.s Gnadenlehre nie ganz rezipiert (vgl. z. B. die m. E. wesentlich richtigen Ausführungen von A. Koch, der hl. Faustus, Stuttgart 1895, S. 129—191); doch ist, da die nicht rezipierten Konsequenzen der Gnadenlehre A.s bei ihm selbst mit vulgär-katholischen Anschauungen im Kampfe lagen, dieser Umstand relativ bedeutungslos gegenüber dem kolossalen Einfluß, den A.s Schriften auch auf die Gestaltung der Kirchenlehre geübt haben: kaum e i n Dogma der römischen Kirche wird ohne einen Rückgang auf A. geschichtlich ganz verständlich werden. Und nicht nur das D o g m a der abendländischen Kirche nach ihm hat A., wie kein anderer, beeinflußt; auch die hierarchische Entwicklung derselben und ebenso ihre Wissenschaft wurzelt in ihm: der Kampf der beiden Häupter der mittelalterlichen Christenheit, des Kaisers und des Papstes, er wird aus A.s Buch de civitate seinem tiefsten Sinne nach verständlich, seinem Verlaufe nach begreiflich; und die mittelalterliche Theologie hat stets, je reger sie war, unter desto größerm Einfuß A.s gestanden, und die Scholastik ist nicht nur in ihren Spekulationen, sondern selbst in ihrer Methode durch A. bestimmt gewesen (vgl. speculum praef. III, 887: quaecunque inter se videbuntur esse contraria, postea propositis quaestionibus exponenda et solvenda sunt). Von A. hat die mittelalterliche Mystik in ihren kirchlichen wie in ihren häretischen Formen die entscheidendsten Anregungen empfangen; augustinische Einflüsse kommen auch bei allen sog. Vorreformatoren direkt oder indirekt in Frage. Doch ist A. mehr als der Vater des mittelalterlichen Katholizismus. Seine Einwirkung im Orient ist freilich gering und vermittelt (vgl. Loofs, Leitfaden der DG[3] § 44, 3); aber er ist auch der Bundesgenosse der Reformatoren geworden. Trotz der fundamentalen Differenzen augustinischer und reformatorischer Gnaden l e h r e (vgl. Melanchthon an Brenz Mai 1531 Corpus Reform. II, 502) konnte er es werden, weil die Grundstimmung seiner Frömmigkeit vermöge ihrer Anknüpfung an Paulus hinauswies über die Schranken der Formen, in denen sie sich ausgeprägt hatte. Auf dem sog. „reformierten" Gebiet ist A. überdies mehr als ein Bundesgenosse der Reformation gewesen: die Besonderheiten des reformierten Protestantismus gegenüber dem lutherischen haben zu einem guten Teile in dem dort stärkern Einfluß augustinischer Traditionen ihre Wurzel. Auch in der Geschichte der Philosophie reichen A.s Einwirkungen weit über das Mittelalter hinaus: noch Descartes und Spinoza, bei denen die augustinischen Traditionen deutlich nachklingen, gehören einer Zeit an, die im wesentlichen den Horizont A.s noch nicht überschritten hatte.

Die Anknüpfungspunkte für all diese Nachwirkungen bei A. nachzuweisen, kann hier nicht versucht werden. Für die Auswahl dessen, was hier noch zu erwähnen ist, muß das biographische Interesse maßgebend sein. Wir kennen aus dem bischöflichen Leben A.s eine ganze Reihe genau datierbarer Ereignisse: die sog. dritte und sog. achte Synode zu Karthago am 28. Aug. 397 und am 25. Aug. 403 (Hefele II[2], 66 f., 97 f.) — hier, wie auf den weiter genannten Synoden, ist die Anwesenheit A.s sicher —, die Disputation mit dem Manichäer Felix in Hippo am 7. und 12. Dezember 404 (vgl. de actis cum Felice VIII, 519 ff.), die sog. elfte karthaginiensische Synode am

13. Juni 407 (Hefele II², 100 f.), das Religionsgespräch mit den Donatisten, das in Karthago am 1., 3. und 8. Juni 411 gehalten wurde (Mansi IV, 51 ff.), die Synode von Mileve im Jahre 416 (Hefele II², 113), das Generalkonzil von Karthago am 1. Mai 418 (Hefele II², 116 ff.), A.s Reise nach Cäsarea in Mauretanien und die Disputation mit dem dortigen donatistischen Bischof Emeritus am 20. September 418 (vgl. de gestis cum Emerito IX, 697 ff.), das karthaginiensische Generalkonzil vom 25. Mai 419 (Hefele II², 122 f.), endlich die Bestellung des Eraclius zum Gehilfen A.s am 26. September 426 (ep. 213. II, 966 ff.). Keines dieser Ereignisse bildet einen Epochepunkt im Leben A.s. Sein äußeres Leben ist in den 35 Jahren seines Bistums, von den letzten Monaten abgesehen (vgl. unten S. 283, 9), ebenmäßig und ruhig verlaufen. Sind in A.s innerer Entwicklung in dieser Zeit Abschnitte zu unterscheiden? Diese Frage muß bestimmend sein für die Auswahl des Stoffes im folgenden.

Die Frontstellung gegen den Manichäismus, die man bei A. in der Zeit bis zu seiner Bischofsweihe beobachten kann, hat er als Bischof nur kurze Zeit noch beibehalten: ca. 397 (nach der Stellung in retract. 2, 2. I, 631) hat er ein Buch contra epistolam [Manichaei] quam vocant fundamenti (VIII, 173—206 und CSEL 25, 191 bis 248) geschrieben; in der ziemlich gleichzeitigen Schrift de agone christiano lib. un. (VI, 289—310; retract. 2, 3. I, 631) und in den wenig spätern confessiones (retract. 2, 6. I, 632) finden sich noch zahlreiche antimanichäische Ausführungen. Danach aber hat A. nur noch auf besondere Veranlassung hin gegen die Manichäer sich gewendet: in der Zeit um 400 (vor 404; retract. 2, 7. I, 632 vgl. 8) hat er auf dringendes Bitten der fratres — d. h. wohl seiner Klerikermönche — ein ihm in die Hand geratenes, übrigens anscheinend nicht neues Buch des aus den Konfessionen bekannten Manichäerbischofs Faustus (vgl. oben S. 264, 29) in ausführlicher Gegenschrift widerlegt (c. Faustum libri XXXIII, tom. VIII, 207—518 und CSEL 25, 249 bis 797); am 7. und 12. Dezember 404 hat er mit dem Manichäer Felix, der, wie es scheint, in Hippo der Nachfolger des Fortunatus (vgl. oben S. 275, 4) werden wollte, öffentlich disputiert (VIII, 519—552 und CSEL 25, 799—852; retract. 2, 8. I, 633 f.; vgl. ep. 79 ad presbyterum quendam Manichaeorum [Felicem?] II, 272 f.) und scheint durch diese Disputation zu der [retract. 2, 9. I, 634 den acta c. Felicem angereihten] Schrift de natura boni lib. un. (VIII, 551—572 und CSEL 25, 853—889) veranlaßt zu sein; wenig später hat ein Brief eines Manichäers Secundinus (VIII, 571—78 und CSEL 25, 891—901) ihn zu der Schrift contra Secundinum (VIII, 578—602 und CSEL 25, 903—947) genötigt, die A. trotz ihrer briefartigen Kürze als die beste seiner antimanichäischen Schriften ansieht (retract. 2, 10. I, 634). Später hat A. gegen die Manichäer nicht mehr polemisiert. Vielmehr hat ihn neben rein thetischen Schriften zunächst die antidonatistische Polemik beschäftigt, und seit 412 ist auch diese durch die antipelagianische zwar nicht sogleich ganz abgelöst, aber doch auf die zweite Stufe geschoben worden. Hat diese oder jene auf A.s innere Entwicklung entscheidenden Einfluß giebt?

8. Man hat früher mehrfach gemeint (vgl. Reuter S. 16—19), A.s antipelagianische Lehre wurzele in seinen Vorstellungen über die Heilsbedeutung der Kirche und ihrer Gnadenmittel; es sei also nicht gleichgiltig, daß vor dem pelagianischen Streit durch den Kampf mit den Donatisten die Anschauung von der Kirche für A.s Denken eine besondere Bedeutung erhalten habe. Mit Recht hat Reuter (S. 4—46) derartigen Konstruktionen widersprochen. A. hat freilich noch 395 über Sünde und Gnade, Freiheit und Prädestination noch nicht so gedacht wie später. Er sagt selbst de praed. 3, 7. (X, 964): quo praecipue testimonio — 1 Ko 4, 7 — etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem (scil. wie die Massilienser), putans fidem, qua in deum credimus, non esse donum dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrari dei dona, quibus temperanter et juste et pie vivamus in hoc saeculo. neque enim fidem putabam dei gratia praeveniri, ... nisi quia credere non possemus, si non praecederet praeconium veritatis; ut autem praedicato nobis evangelio consentiremus, nostrum esse proprium et nobis ex nobis esse arbitrabar (vgl. oben S. 276, 18). quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant ante episcopatum meum scripta. Allein die entscheidende Wendung ist erfolgt vor der Periode der antidonatistischen Schriftstellerei A.s, also vollends ehe A. irgend etwas von Pelagius erfahren hatte. Der Augustinismus war nicht eine Reaktion gegen den Pelagianismus; vielmehr war umgekehrt der Pelagianismus eine Reaktion gegen A.s Anschauungen (Loofs, Leitfaden der DG³ § 53, 2). Als

den Wendepunkt sieht A. selbst in der angeführten Stelle, de praed. 3, 7, die Anfangszeit seines Episkopats an, und wir sind in der glücklichen Lage, die Richtigkeit dieser Aussage noch heute kontrollieren zu können. Denn während auch die jüngsten der aus der vorbischöflichen Zeit A.s stammenden, wenn auch erst in der Zeit seines Bistums gesammelten, quaestiones LXXXIII noch die ältere, von A. selbst in der citierten Stelle (de praed. 3, 7) richtig wiedergegebene Lehre darbieten (vgl. oben S. 276, 9 ff.), tritt uns in der ersten Schrift, die A. als Bischof geschrieben hat, der Schrift de diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo (VI, 101—147; retract. 2, 1. I, 629) bereits die neue Lehre entgegen. Die Schrift wird auf 396 oder 397 datiert (vita 4, 11. I, 258 ff. und ad ep. 31. II, 19 f.), je nachdem man sich zu der Frage stellt, ob Simplician damals schon der successor Ambrosii († 4. April 397) war, als welchen ihn A. in den Retractationen und überall sonst, wo er von den Büchern de quaestionibus ad Simpl. spricht, einführt. Da der Begleitbrief A.s (ep. 37. II, 151 f.) nichts vom Tode des Ambrosius sagt, da mithin auch der durch die libri duo de quaestionibus beantwortete Brief des Simplician (vgl. ep. 37, 1) vom Tode des Ambrosius nicht gesprochen haben kann, und da Gennadius, der Simplicians Brief gekannt zu haben scheint, ausdrücklich berichtet, Simplician habe sich an Augustinum adhuc presbyterum gewendet (de script. eccl. 36 MSL 58, 1079), so werden die Mauriner Recht haben, wenn sie über das Jahr 396 nicht hinausgehen (vita 4, 11. I, 261). Das erste der beiden Bücher de quaest. ad Simpl. — nur dieses kommt hier in Betracht; es gilt Fragen über Rö 7, 7—25 (quaestio 1) und Rö 9, 10—29 (quaestio 2) — lehrt uns nun aber nicht nur, daß A. damals seine neue Lehre gefunden hatte; wir sehen sie hier werden: „in keiner andern Schrift des großen Mannes ist uns in dem Grade wie hier die werdende Überzeugung, das Ringen nach Gewißheit zur Anschauung gebracht" (Reuter S. 10); in hujus quaestionis solutione laboratum quidem est pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit dei gratia (retract. 2, 1, 1. I, 629). Rö 9, 16 und 1 Ko 4, 7 behaupten das Feld selbst gegenüber der Frage, ob nicht das non contemnere vocationem als des Menschen eigenes Thun zu bezeichnen sei (1, 2, 11 ff. VI, 117 ff.): si, ut non obtemperet vocatus, in ejus est positum potestate, recte etiam dici potest „igitur non miserentis dei, sed volentis atque currentis est hominis", quia misericordia vocantis non sufficit, nisi vocati obedientia sequatur (1, 2, 13. VI, 118). Nullius deus frustra miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat (ib. p. 119). Mit dieser Erkenntnis ist A.s spätere Gnadenlehre prinzipiell fertig geworden. Man kann die spezifisch „augustinische" Gnadenlehre, die A. gegenüber den Pelagianern und gegenüber den Massiliensern vertreten hat, schon mit Citaten aus den libri de quaestion. ad Simpl. darstellen.

Seit Adams Fall steht die Menschheit in der a praestantiore conditore aversio et ad condita inferiora conversio (1, 2, 18. VI, 122). Die Strafe — und natürliche Folge (vgl. o. S. 272, 12) — dieser aversio ist die mortalitas (1, 1, 10 p. 106: tradux mortalitatis ex poena originalis peccati), und diese mortalitas ist für A. mehr als die Notwendigkeit des Sterbens: sie ist Symptom, Erscheinungsform der mit dem Fall eingetretenen inordinatio und perversio (1, 2, 18 p. 122), ein tendere ad mortem in dem o. (S. 271, 40) dargelegten Sinn. Daher kann A. die mortalitas selbst als quasi secunda natura bezeichnen (1, 11 p. 107). Daher erklärt sich, daß er [neben der später nicht mehr so betonten und schon hier entbehrlichen moles consuetudinis 1, 11 p. 107] in der mortalitas selbst den Grund dafür sieht, daß die concupiscentia invictissima geworden ist (1, 10 p. 106), daß ihr ohne die Gnade nicht Widerstand geleistet werden kann (1, 1, 3 p. 103). Freilich (1, 2, 21 p. 126) hat der Mensch ein liberum arbitrium — A. hat es nie geleugnet —, sed in venumdatis sub peccatum quid valet? Die facultas bene operandi fehlt dem gefallenen Menschen (vgl. 1, 1, 7 p. 115). Sunt igitur homines . . . [ex Adam] una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque justitiae, quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas (1, 2, 16 p. 121). — Gott allein ists, der aus dieser unterschiedslosen Masse die einen zum Heile führt, die andern verstockt, d. h. sich ihrer nicht erbarmt (1, 2, 16 p. 121; vgl. 1, 2, 15 p. 120: ut obduratio dei sit nolle misereri). Und zwar erbarmt er sich der erstern, indem er sie so beruft, daß sie infolge dieser göttlichen Einwirkung folgen (1, 2, 13 p. 118 ff.), si enim deus miseretur, etiam volumus, ad eandem quippe misericordiam per-

tinet, ut velimus (1, 2, 12 p. 118). Die anderen macht er selbst zu vasa contumeliae (1, 2, 18 p. 123); nicht, daß er ihre Sünde verursachte (ibid.), aber so, daß er ordinando (vgl. o. S. 272, 13) ihnen für ihre Sünde den Platz erweist, der ihnen gebührt und an dem sie zur Harmonie (Güte) des Alls das Ihre beitragen: ut per eorum ordinatas poenas vasa, quae fiunt in honorem, proficiant (ibid.). — Auch über lex und evangelium finden sich schon hier die von A. später vertretenen Gedanken. Das Begriffspaar deckt sich ihm mit littera und spiritus: idem praeceptum timentibus lex est, amantibus gratia (1, 1, 7 p. 110), auch das Evangelium kann ein odor mortis ad mortem sein (ib. p. 109). Die lex als littera hat nur den Zweck, die Sünde zu zeigen (1, 1, 2 p. 103); die gratia aber bewirkt, ut lex possit impleri (1, 1, 6 p.105; vgl. oben S. 262, 19 ff.); denn gratia justificat, d. h. sie macht gerecht infusione caritatis (1, 1, 7 p. 105), ut justificatus possit vivere juste (1, 2, 3 p. 113).

In diesen Ausführungen ist freilich — ganz abgesehen von dem in quaestio 1, 1, 14 p. 108 noch konstatierbaren Festhalten des posse se convertere — im Vergleich mit A.s spätern Gedanken noch vieles unfertig: von praedestinatio ist, obwohl das Wort 1, 2, 8 p. 115 (praedestinavit Esau, ut serviret minori) vorkommt, soviel ich sehe, noch nicht die Rede, über den Begriff der electio ist A. noch unklar (1, 2, 6 p. 115); vom donum perseverantiae wird noch nicht gesprochen. Allein was in dieser Hinsicht später bei A. hinzukommt, das sind lediglich Konsequenzen aus dem, was er hier schon gefunden hatte. So läßt sich denn hier die Genesis der Prädestinationslehre A.s übersehen. Nicht Rücksicht auf die Kindertaufe, überhaupt keine mit der Anschauung von der Kirche zusammenhängende Erwägung hat A. bestimmt. Das Treibende ist das Schriftwort gewesen (vgl. 1, 2, 6 p. 114: quaerimus, quia dictum est), zweifellos unter Mitwirkung derjenigen exegetischen Gedanken über dasselbe, die er als Meinung anderer früher schon kannte (vgl. o. S. 276, 21). Gewiß erklärt nicht Paulus allein diese Gnadenlehre. Dem widerspricht schon der unpaulinische Gnadenbegriff. Gratia ist für A. hier, wie früher und später, nicht die misericordia peccata condonans, wie bei den Reformatoren, die justificatio infolgedessen nicht die durch das accipere remissionem sich vollziehende Änderung des Verhältnisses zu Gott: die gratia ist vielmehr die misericordia, die sich in der göttlichen inspiratio (fidei, dilectionis, spiritus Rö 5, 5; vgl. 1, 1, 17 p. 110) bethätigt, die justificatio das hierdurch bewirkte justum oder pium fieri (1, 2, 3 p. 113). Die gratia ist, so läßt sich auch sagen, jene aus A.s neuplatonischen Gedanken erklärliche interna illuminatio (oben S. 273, 12), welche die Verbindung mit dem göttlichen bonum esse wieder herstellt. Die neuplatonische Grundlage des augustinischen Denkens macht sich also auch hier bemerkbar. Stand ihm längst fest, daß non solum magna, sed etiam minima bona esse non possunt nisi ab illo, a quo sunt omnia bona, hoc est a deo (de lib. arb. 2, 19, 50. I, 1267), so konnte es ihm auch von hier aus konsequent erscheinen, anzunehmen, daß auch die fides, die doch gewiß ein bonum ist, allein von Gott gewirkt werde. Von hier aus erklärt sich auch, daß die gratia wie eine Naturkraft wirkt: mit göttlicher Allmacht (1, 2, 14 fin. p. 119) den Willen des Menschen zu Gott ziehend; von hieraus erklärt sich, was A. über das opus ordinationis dei bei den vasa contumeliae sagt (o. Zeile 1 ff.). Doch darf man m. E. diesen Einfluß des Neuplatonismus hier nicht überschätzen. Denn im Zusammenhange der neuplatonischen Gedanken ist A.s frühere Lehre überzeugender, als die spätere. Ohne die hl. Schrift würde A. zu seiner prädestinatianischen Gnadenlehre nicht gekommen sein. — Von dieser Erkenntnis aus läßt sich eine Schwierigkeit würdigen, die erst jetzt für A. entstand, aber von nun an stets für ihn vorhanden war und im Katholizismus geblieben ist bis zum Tridentinum und Vatikanum hin. Ist die fides unser durch die vocatio nur sollizitiertes, aber nicht verursachtes Thun, so ist es in sich klar, daß sie nur dann rettet, wenn der Mensch, per fidem gratiam accipiens (quaest. ad Simpl. 1, 2, 2 p. 111), aus dem credens deo ein amans deum wird (vgl. solil. 1, 6, 12. I, 876). Ist aber die fides bereits gratiā inspiratā (quaest. ad Simpl. 1, 2, 9 p. 116), und wird der Schrift gemäß von justificari ex fide gesprochen (ibid. 1, 2, 5 p. 114), während doch dem Gnadenbegriff entsprechend festgehalten wird, daß das justificari erfolgt durch die infusio caritatis, so wird entweder der Begriff der gottgewirkten fides über fließende Grenzen hin dem der caritas genähert werden müssen, oder es wird, wenn an fides gedacht wird, die noch nicht mit caritas verbunden ist, das Inspiriertsein derselben undeutlich, das justificari ex fide unmöglich werden.

Die antipelagianischen Schriften A.s haben diese Gnadenlehre formal klarer, in Einzelheiten — so hinsichtlich der Termini electio, praedestinatio, donum perseverantiae — auch konsequenter dargelegt. Doch würde es zu weit führen, dies hier nachzuweisen. Da nun der Verlauf des pelagianischen und semipelagianischen Streites und ebenso die von A. in diesen Streitigkeiten vertretene Position an andern Orten (vgl. die A. „Pelagius" und „Semipelagianismus") zur Darstellung kommt, so kann hier der Abschnitt über die Gnadenlehre A.s mit der Aufzählluug der antipelagianischen und anti-„semipelagianischen" Schriften A.s geschlossen werden: de peccatorum meritis et remissione libri III ad Marcellinum (X, 109—200; retract. 2, 33. I, 644 f.; anni 412); de spiritu et littera ad Marcellinum (X, 201—246; retract. 2, 37 p. 645 f.; anni 412); de natura et gratia contra Pelagium (X, 247—290; retract. 2, 42 p. 647; anni 415); de perfectione justitiae hominis gegen die definitiones des Cölestins (X, 291—318; fehlt als Brief in den retract.; Possid. indic. 4. XI, 8; ca. 415); de gestis Pelagii (X, 319—359; retract. 2, 47 p. 649; anni 417); de gratia Christi et de peccato originali libri II (X, 359—410; retract. 2, 50 p. 650; anni 418); de nuptiis et concupiscentia libri II (X, 411—474; retract. 2, 53 p. 651; I anni 419, II: 420); de anima et ejus origine libri IV (X, 475—548; retract. 2, 56 p. 653; ca. 419; nicht direkt die pelagianische Frage berührend, aber gerichtet gegen einen pelagianisierenden Kritiker der Zurückhaltung A.s in der Frage des Traducianismus und Creatianismus); contra duas epistulas Pelagianorum ad Bonifatium, Romanae ecclesiae episcopum libri IV (X, 549—638; retract. 2, 61 p. 655; ca. 420); contra Julianum, haeresis Pelagianae defensorem libri VI (X, 641—874; retract. 2, 62 p. 655; ca. 421); de gratia et libero arbitrio ad Valentinum (X, 875 bis 911; retract. 2, 66; anni 426 oder 427); de correptione et gratia ad eundem (X, 911—946; retract. 2, 67 p. 656; anni 426 oder 427); de praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium (X, 959—992; nach den retract. geschrieben, 428 oder 429); de dono perseverantiae ad eosdem (X, 993—1034; ca. 428 oder 429); contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus libri VI, gewöhnlich citiert als opus imperfectum (X, 1049—1608; Possid indic. 4. XI, 9; aus A.s letzten Jahren).

9. Ist der donatistische Streit für A. weiterführend gewesen? Ehe man diese Frage beantwortet, muß man sich klar machen, wie lange und wie intensiv die antidonatistische Polemik A. beschäftigt hat. Schon als Presbyter wurde er in das antidonatistische Interesse der katholischen Kirche, der er diente, hineingezogen (vgl. oben S. 275, 25). Als Bischof hat er (vgl. den A. Donatismus) direkt oder indirekt teilgenommen an allen wichtigen Verhandlungen über die donatistische Frage, hat vielfach mit Donatisten disputiert — schon ca. 397/98 mit dem Bischof Fortunatus v. Tubursicum (vita 4, 14, 1. I, 270 ff.), noch 418 mit dem Bischof Emeritus v. Cäsarea (de gestis cum Emerito IX, 697 bis 706) —, ist bei dem Religionsgespräch von 411 der Hauptsprecher der Katholiken gewesen und hat seit den Anfängen seines Episkopats in Briefen (vgl. ep. 33. II, 129 f. und die andern IX, 757 f. genannten epp.), in Predigten (vgl. IX, 758 f.) und in polemischen Schriften die Sache der Katholiken gegenüber den Donatisten verteidigt. Das älteste der antidonatistischen Bücher aus der bischöflichen Zeit A.s, contra partem Donati libri II (retract. 2, 5. I, 632) ist verloren; ca. 400 schrieb er die zusammengehörigen Bücher contra epistulam Parmeniani (donatist. Bischof von Karthago, † ca. 391) libri III (IX, 35—107; retract. 2, 17. I, 637) und de baptismo c. Donatistas libri VII (IX, 107—244; retract. 2, 18 p. 637 f.). A. galt den Donatisten schon damals als ihr Hauptgegner; ein gegen ihn gerichtetes donatistisches Libell widerlegte er in der verlornen Schrift contra quod attulit Centurius a Donatistis (retract 2, 19. I, 638). Aus den nächsten Jahren (401 und 402) stammen die in Absätzen publizierten, gegen den donatistischen Bischof Petilian v. Cirta gerichteten c. epistulam Petiliani libri III (IX, 245—388; retract. 2, 25. I, 640 f.) und die epistula ad catholicos de unitate ecclesiae (IX. 391—445; fehlt als Brief in den retract.; Possid. indic. 3. XI, 8). In den nächsten Jahren erreichte der Streit seinen Höhepunkt. Die karthagische Synode vom 25. August 403, an der A. teilnahm, traf Vorbereitungen für ein entscheidendes Religionsgespräch mit den Donatisten (Hefele II², 98), und als die Donatisten auf diese Pläne nicht eingingen, die Erbitterung auf beiden Seiten stieg, siegte bei der karthagischen Synode des nächsten Jahres die Meinung, daß der Kaiser um Strafgesetze gegen die Donatisten gebeten werde (Hefele a. a. O.).

Honorius gab sie (405). Die Anwendung der Gewalt in Glaubensfragen schuf einen neuen Streitpunkt zwischen Donatisten und Katholiken. Als die Gesetze zurückgenommen waren (409), kam man auf den Plan eines Religionsgespräches zurück. Als dasselbe im Juni 411 in Szene gegangen war, erließ Honorius 412 ein neues strenges Gesetz, das den Anfang vom Ende des Schismas einleitete. Aus diesen Jahren von 405—412 kennen wir neben 21 noch vorhandenen auf die donatistische Frage bezüglichen Briefen (ep. 86—144 der IX, 757 genannten) nicht weniger als acht antidonatistische Schriften. Doch sind vier derselben (retract. 2, 27. 28. 29. 35) verloren gegangen. Erhalten sind: contra Cresconium grammaticum libri IV (IX, 445—594; retract. 2, 26. I, 641; ca. 406), de unico baptismo gegen ein gleichnamiges Buch Petilians (IX, 595—613; retract. 2, 36. I, 644 f.; ca. 410 oder 411), der kurze Bericht über das Religionsgespräch (breviculus collationis, IX, 613—650; retract. 2, 39. I, 646; Ende 411) und der liber contra Donatistas post collationem (IX, 651—689, retract. 2, 40 p. 646f.; wohl 412). Danach hat A. zwar gelegentlich in Briefen (ep. 173. II, 755, ca. 416; ep. 185. II, 792 f., ca. 417; ep. 204. II, 939f., ca. 420) und Predigten (vgl. z. B. den sermo ad Caesareenses, IX, 689—697, anni 418), ja gegebenenfalls auch disputierend (vgl. de gestis cum Emerito, 20. Sept. 418. IX, 697—706; retract. 2, 51. I, 650) noch mit der donatistischen Frage sich beschäftigt. Die litterarische Polemik aber hörte fast ganz auf: wir kennen nur eine verlorene antidonatistische Schrift aus der Zeit um 416 (ad Emeritum episc.; retract. 2, 46. I, 649) und eine durch zufällige Umstände veranlaßte (retract. 2, 59. I, 654) erhaltene aus der Zeit um 420: contra Gaudentium, Donatistarum episcopum libri II (IX, 707 bis 752).

Schon die ältesten der erhaltenen antidonatistischen Streitschriften, contra ep. Parmen. und de baptismo, weisen wesentlich die gleichen Gedanken über Kirche und Sakramente auf, die A. später entwickelt (vgl. die A. „Kirche“ und „Sakrament“), und hätten wir die beiden älteren Bücher contra epistulam Donati (393; vgl. oben S. 275, 32) und contra partem Donati (ca. 398), so würde man wahrscheinlich die gleiche Beobachtung machen. Denn was A. den Donatisten gegenüber vertritt, das sind Gedanken, die teils in der antidonatistischen Polemik vor ihm (vgl. Harnack, DG III, 38 ff. über Optatus v. Mileve), teils bei ihm selbst (de ver. rel. 6, 10. III, 127) schon vor dem Kampfe mit den Donatisten in einfacherer Gestalt nachweisbar sind. Was Augustin hinzugethan hat, ist die dogmatisch-schärfere Formulierung und vor allem die Durchtränkung der vulgären antidonatistischen Thesen mit seinen tiefen Gedanken über unitas, caritas und inspiratio gratiae in der Kirche. Diese Gedanken aber wurzeln in den neuplatonischen Grundvoraussetzungen des augustinischen Denkens. Augustin ist im Laufe des Streites von der Meinung, daß Gewaltmaßregeln zu vermeiden seien (ep. 23, 7. II, 98; ep. 93, 5, 17. II, 329 f.) zum Verständnis des „cogite intrare“ (Lc 14, 23) gekommen (ep. 93, 2, 5. II, 323). Übrigens aber bezweifle ich, daß der „praktische Kampf mit den Donatisten“ soviel bei A. gewirkt hat, als selbst Reuter (S. 14) annimmt. Nicht der donatistische Streit, — der Umstand vielmehr wird das Entscheidende gewesen sein, daß A. ein Kleriker der katholischen Kirche wurde und immer mehr in kirchliches Denken sich hineinlebte. Dem Sohne der Monnica, dem Apostaten der Manichäer, dem Bewunderer des Ambrosius ist das nicht schwer geworden. Neben der neuplatonischen Grundlage des christlichen Denkens A.s scheint mir als konstitutiv für A.s spätere Anschauungen neben dem früher schon betonten ernsten Schriftstudium — vgl. die überreiche Schriftverwertung schon in den confessiones (CSEL 33, 389—96)! — [und der aus diesem gewonnenen prädestinatianischen Fassung der Gnadenlehre] nur seine klerikale Stellung in Betracht kommen zu können. Alle anderen Faktoren sind sekundär. A. ist daher schon in den Anfangszeiten seines Bistums — ungefähr in der Zeit, da er die confessiones schrieb, — im wesentlichen fertig gewesen. Daß seine Entwicklung seitdem still gestanden, läßt sich freilich nicht sagen: die biblische und kirchliche Färbung seiner Gedanken tritt immer deutlicher, schließlich in gewisser Schroffheit hervor. Allein diese Entwicklung ist nicht spürbarer, als die Einflüsse der Zeit in den Zügen eines scharfgeschnittenen Männerangesichts. Ja, sie ist weniger bemerkbar. Eine schärfere, ja härtere Ausprägung der charakteristischen Formen sieht man auch hier, sonstige Spuren des Greisenhaften zeigt auch der Siebzigjährige kaum. A. hat seit 386 eine zarte Gesundheit gehabt (vgl. oben S. 266, 44 dazu ep. 10, 1. II, 74 ca. 389; ep. 122, 1 p. 470 ca. 410; ep. 220, 2 p. 993 ca. 427), seine Leibesschwäche ließ ihn körperlich vor der Zeit altern (sermo 355, 4, 7. V, 1574);

am 26. Sept. 426 designierte er in feierlicher Form den Presbyter Eraclius (oder Heraclius) zu seinem Nachfolger und wälzte, obwohl er ihn nicht zum Bischof weihte, einen Teil seiner Amtspflichten auf ihn ab (vgl. die Urkunde ep. 213. II, 966 ff.). Geistig aber ist er frisch geblieben bis an sein Ende (Possid. 31. I, 64): libris Juliani inter impetus obsidentium Wandalorum in ipso dierum suorum fine respondens et gloriose in defensione christianae gratiae perseverans (Prosper chron. ad ann. 430 MG autores antiqu. IX, 473); er predigte auch bis zuletzt (Possid. 31. I, 64). Nicht Altersschwäche — eine akute Krankheit setzte seinem Leben ein Ziel. Im dritten Monat der Belagerung Hippos (die unter andern in diese feste Stadt Geflüchteten auch Possidius mit erlebte, Possid. 28. I, 59) erkrankte er am Fieber (Possid. 29. I, 59) und nach mehr als zehntägiger Krankheit (ibid. 31. p. 63) starb er am 28. August 430 (Prosper chron. a. a. O. p. 473). Noch auf dem Sterbebett hatte er lesen können: den Bußpsalmen nachdenkend, die er in einer besondern für ihn angefertigten Handschrift vor sich an die Wand hatte anlehnen lassen, hat er an sich bethätigt, was er oft geltend gemacht hatte: etiam laudatos christianos et sacerdotes absque digna et competenti poenitentia exire de corpore non debere (Possid. 31 p. 63).

10. A.s einzige Hinterlassenschaft waren die Bücher, die er für die Kirchenbibliothek angeschafft hatte (Possid. 31 p. 64). Emendatiora exemplaria der eigenen Werke A.s werden zu dem Wertvollsten in dieser Bibliothek gehört haben (Possid. 18 p. 49). Sie sind A.s Hinterlassenschaft für die Kirche (vgl. oben S. 277, 8). Die Stücke dieses Nachlasses, die im Obigen noch nicht erwähnt sind, mögen daher in dieser Schlußnummer aufgezählt werden. A. selbst unterscheidet (ep. 224, 2. II, 1001 ca. 428 und retract. 2, 67 fin. I, 656) drei Klassen seiner Werke: 232 in den retractationes besprochene libri, die epistulae und die tractatus populares, quos Graeci homilias vocant („sermones ad populum" retract. l. c.). Die Werke der beiden letztern Klassen in der gleichen Weise durchzunehmen, wie ers mit den libri in den retractationes gethan hatte (ep. 224, 2), ist A. durch den Tod verhindert worden. Soweit nicht der indiculus Possidii (oben S. 259, 49) hier ergänzend eintritt — und das ist bei der Unsicherheit der Titel und der Menge der Briefe und Sermone oft nicht möglich —, ist daher die Kritik der epistulae und sermones in ungünstigerer Lage als die der libri. Ich kann hier nur den Resultaten der Mauriner folgen, lasse daher ganz außer Acht, was sie schon als unecht ausgeschieden haben.

An Briefen geben die Mauriner 217 (nebst 53 anderer Absender) und nachträglich ein Fragment (zwischen II, 752 nnd 753); wenige andere sind seitdem hinzugekommen (II, 789 f.: ep. 284 bis; ibid. 229 ff.: ep. 202 bis; eine ep. ad Cyprianum anni ca. 408 und eine ep. ad Deogratiam et Theodorum anni ca. 416 ed. A. Goldbacher in den „Wiener Studien, Zeitschrift für klassische Philologie" ed. W. v. Hartel und K. Schenkl, XVI 1894 S. 72—77). Doch sind unter diesen 217 (bezw. 222) Briefen neun, die Augustin schon als Bücher publiziert hatte und deshalb in den Retraktationen bespricht: ep. 54 und 55 (II, 199—223; ca. 400) = ad inquisitiones Januarii libri II (retract. 2, 20. I, 638); ep. 102 (II, 370—86; ca. 409) = quaestiones expositae contra paganos (retr. 2, 31); ep. 140 (II, 538—77; anni 412) = de gratia testamenti novi ad Honoratum (retr. 2, 36); ep. 147 (II, 596—622; ca. 413) = de vivendo deo ad Paulinam (retr. 2, 41); ep. 166 und 167 ad Hieronymum (II, 720—741; anni 415; vgl. über den ältern Briefwechsel zwischen A. und H. F. Overbeck, Aus dem Briefwechsel des Augustin mit Hieronymus HZ 42. N. F. 6, 1879 S. 222—59) = de origine animae und de sententia Jacobi (retr. 2, 45); ep. 185 (II, 792—832; ca. 417) = de correctione Donatistarum ad Bonifatium (retract. 2, 48); ep. 187 (II, 832—48; anni 417) = de praesentia Dei ad Dardanum (retr. 2, 49). Andererseits wäre die von den Maurinern unter den Büchern (VI, 429—50) gedruckte Schrift de bono viduitatis ad Julianam (ca. 414), ebenso das Buch de perfectione justitiae und die Schrift de unitate ecclesiae (vgl. oben S. 281, 12 und 54), da A. sie in den Retraktationen nicht nennt, Possidius sie unter den epistulae anfführt (indic. 7. XI, 13 med.), zu den Briefen zu zählen gewesen.

Der Sermone ist noch eine viel größere Zahl als der Briefe; es sind auch seit den Maurinern neben unechten noch einige echte publiziert worden (Feßler II, 375 f.; z. T. XI, 814—946, 949—1004, vgl. XII, d. i. MSL 47, 1139—1156). Augustin gilt, obgleich seine Predigten ihm selbst selten genügten (de cat. rud. 2. 3. VI, 311),

mit Recht als der größte Prediger der alten Kirche im Occident (vgl. darüber und über die Art seiner Predigt den A. Predigt). Wie jeder wirkliche Redner hat A. nicht nach einem memorierten Konzept gepredigt (vgl. de doctr. 4, 10, 25. III, 100); er meditierte seine Predigt genau (de cat. rud. 2, 3. VI, 311; de doctr. 4, 3, 4. III, 90 fin.; Possid. 15. I. 45 f.), war aber im Reden ein freier Herr gegenüber dem, was er meditiert hatte. Viele Predigten hat er, nachdem er sie gehalten hatte, diktiert (vgl. de trin. 15, 27, 48. VIII, 1095), andere haben andere nachgeschrieben und nachschreiben lassen (retract. 2, 67 fin. I, 656; Possid. 7. I, 39). Daher haben wir bei einzelnen Predigten, wie oft bei Luther, verschiedene Rezensionen (vgl. Feßler II, 374 Anm. 3). Wo bei den 363 echten, sachlich geordneten sermones, welche der fünfte Band der Maurinerausgabe bietet (V, 1—1638; 1639—1718 sermones dubii), der erstere, wo der zweite Fall vorliegt, ist oft nicht zu entscheiden. Eine chronologische Ordnung dieser Sermone ist m. W. noch nicht versucht, obwohl in der biographischen Litteratur für diesen Zweck schon manches gethan ist. Sicher von A. selbst aufgeschrieben (de trin. 15, 27, 48. VIII, 1095) sind die der Zeit um 416 angehörigen tractatus CXXIV in evangelium Joannis (III, 1379—1976), eines der dogmatisch interessantesten Werke A.s, die gleichzeitigen tractatus decem in ep. Joannis ad Parthos (III, 1977—2062) und die nur z. T. auch gepredigten, verschiedenen Zeiten, zumeist wohl dem zweiten Jahrzehnt des 5. Jahrh., angehörigen enarrationes in psalmos (tom. IV). Zu den nachträglich aufgeschriebenen tractatus gehören ferner mehrere Abhandlungen, die jetzt unter die dogmatischen und polemischen Werke zerstreut sind (vgl. ep. 231, 7. II, 1026; ca. 429): de fide rerum, quae non videntur (VI, 171—180; nach 399), de continentia (VI, 349—372; ca. 395), de patientia (VI, 611—626; vor 418), und wahrscheinlich auch der tractatus adv. Judaeos (VIII, 51—64; vgl. Possid. indic. 1. XI, 5; Feßler II, 288). Auch der Traktat de utilitate jejunii (VI, 707—716; vgl. indic. Possid. 8. XI, 16 fin.) und, wenn sie echt sind, die Schriften de symbolo ad catechumenos (VI, 627—36), de disciplina christiana (VI, 669—678), de cantico novo (VI, 678—686) und de urbis excidio (VI, 715—24) gehören zu den Sermonen, wenn auch wohl zu den von andern nachgeschriebenen.

Unter den bisher noch nicht erwähnten in Retraktationen genannten libri der Zeit nach 395 sind — von zwei verlorenen (retract. 2, 11 p. 634 und 2, 32 p. 643) abgesehen — zu unterscheiden: exegetische Werke, kleinere dogmatische, praktische und polemische Abhandlungen und vier umfangreichere Werke hervorragender Bedeutung. Die erstern sind: quaestionum evangeliorum libri duo (III, 1321—1364; retract. 2, 12: ca. 400; — der III, 1365—79 folgenden quaestionum XVII liber wird unecht sein), annotationum in Iob lib. I (III, 825—886 und CSEL 28b, 507 bis 628; retract. 2, 13: nach Randnotizen A.s von andern zusammengestellt, ca. 400), de consensu evangelistarum libri IV (III, 1041—1230; retract. 2, 16: ca. 400), de Genesi ad litteram libri XII (III, 246—486 und CSEL 28a, 1—435; retract. 2, 24; vollendet ca. 415), in Heptateuchum locutionum libri VII (III, 486—546 und CSEL 28a, 505—629; retract. 2, 54: ca. 419), quaestionum in Heptateuchum libri VII (III, 547—824 und CSEL 28b, 1—506; retract. 2, 55; ca. 419).

Die älteste der kleinern Abhandlungen ist die für die Geschichte des katechetischen Unterrichts und mannigfach sonst interessante Schrift de catechizandis rudibus (VI, 309—348; retract. 2, 14: ca. 400). Die übrigen seien kurz aufgezählt: de opere monachorum, über die Handarbeit der Mönche (VI, 547—582; retr. 2, 21: ca. 400); de bono conjugali (VI, 373—396) uud de sancta virginitate (VI, 396—428), beide um 401 durch Jovinians Polemik gegen die Hochschätzung der Virginität veranlaßt (retr. 2, 22 f.); de divinatione daemonum lib. un. (VI, 581—591; retr. 2, 30: zwischen 406 und 411); de fide et operibus (VI, 197—230; retr. 2, 38: 413 zur Ergänzung der Schrift de spiritu et littera geschrieben), ein für die Erkenntnis der Verschiedenheit Augustinischer und Lutherischer Gedanken sehr lehrreiches Schriftchen (vgl. Harnack, ZThK I, 165 ff.); ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas (VIII, 669—678; retr. 2, 44; ann. 415); contra sermonem Arianorum (VIII, 683—708; retr. 2, 52: ca. 418; vgl. den sermo selbst VIII, 677—83); de adulterinis conjugiis libri II (betr. 1 Ko 7, 10 f.; VI, 451—486; retr. 2, 57: ca. 419); contra adversarium legis et prophetarum libri II, gegen ein in Karthago Aufsehen machendes marcionitisches (?) Buch (VIII, 603—666; retr. 2, 58: ca. 420);

contra mendacium lib. I (VI, 517—548; retr. 2, 60; ca. 420; vgl. oben S. 275, 46 das ähnliche ältere Werk); de cura pro mortuis gerenda ad Paulinum, interessant für A.s Stellung zu kirchlichem Aberglauben (VI, 591—610; retr. 2, 64; ca. 421); de octo Dulcitii quaestionibus, exegetischen und dogmatischen Inhalts (VI, 147—170; retr. 2, 65; a. [422 oder] 425).

Von den vier hervorragend wichtigen Werken, die noch nicht genannt sind, sind de doctrina christiana (III, 15—121; retr. 2, 4: begonnen ca. 397, vollendet 426) und das enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate (VI, 231—290; retr. 2, 63; ca. 421) mäßigen Umfangs, aber bedeutsam ersteres für A.s Theorie der Schriftverwertung und Homiletik, letzteres als Versuch einer systematischen Zusammenfassung seiner Gedanken. Die beiden andern Werke sind A.s dogmatische Hauptwerke: die libri XV de trinitate (VIII, 819—1098; retr. 2, 15), die A. nach ep. 174 (II, 758) juvenis inchoavit (ca. 400) senex edidit (ca. 416), und die libri XXII de civitate dei (VII; retr. 2, 43; begonnen ca. 413, vollendet ca. 426), die von apologetischen Gedanken ausgehend (lib. I—X), im Rahmen einer Geschichte der civitas dei von ihren vorirdischen Anfängen bis zum Ausblick auf ihr himmlisches Ziel (lib. XI—XXII) den tiefsten Einblick in A.s reiche Gedankenwelt öffnen.

In den letzten Jahren seines Lebens, nach Abfassung der retractationes (426/27), ist A. noch besonders thätig gewesen. Meum otium magnum habet negotium, sagte er selbst, da er durch die Bestellung des Eraclius zu seinem Gehilfen sich entlastete (ep. 213, 6. II, 968). Außer den früher genannten Werken de praedestinatione sanctorum, de dono perseverantiae und dem opus imperfectum (oben S. 281, 26) gehören in diese Zeit noch vier andere Schriften, die eben deshalb, gleich jenen, in den retractationes nicht genannt sind: das speculum de scriptura sacra (III, 887—1040 und CSEL 12, 1—285), eine Zusammenstellung christlicher Sittenlehren der Schrift für das Volk (Possid. 28. I, 57); das Protokoll der Disputation mit dem nach Hippo gekommenen Arianerbischof Maximin (VIII, 709—742; Possid. indic. 5. XI, 9; 427 oder 428); die libri II gegen denselben Maximin (VIII, 743—814; Possid. l. c.; 428) und de haeresibus ad Quodvultdeum (VIII, 21—50; Possid. l. c.; 428 oder später). Was A. zuletzt geschrieben hat, den spätesten der Briefe (ep. 231), oder die letzten Zeilen des opus imperfectum, wissen wir nicht. Charakteristisch aber sind die Worte aus dem Schlusse des letzten Briefes (ep. 231, 6. II, 1026): ut habeamus quietam et tranquillam vitam in omni pietate et caritate — quod nos pro vobis — orate pro nobis ubicumque estis; ubicumque sumus nusquam enim non est, cujus sumus. Loofs.

Augustinus, EB. von Canterbury s. Bd 1 S. 520, 25—521, 46.

Augustinus Triumphus, s. Triumphus Augustinus.

Aurelianus, römischer Kaiser (270—275) und angeblicher Christenverfolger. Quellen: Flavius Vopiscus (script. hist. Aug. ed. H. Peter, 2. Aufl. 1884, 2, 148—84), über seinen Wert vgl. besonders Brunner, des Vopiskus Lebensbeschreibungen (bei Büdinger, Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte Bd 2, 1); Aurelius Victor (de caesaribus ed. Gruner, 1767, p. 313). — Zosimus (ed. Bekker, 1837, p. 42 sqq., Mendelssohn 1887, p. 33 sqq.); Eusebius (h. e. VII, 30; Chron. ad. ann. 278). Lib. de mortibus persecutorum (c. 6).

Lucius Domitius Aurelianus ist einer der hervorragendsten unter jenen Soldatenkaisern des dritten Jahrhunderts, welche sich durch ihre persönliche Tapferkeit und ihre Beliebtheit bei der Armee auf den Thron zu schwingen wußten, dann aber auch fortwährend mehr die Rolle des Unteroffiziers oder tüchtigen Generals, als die des Regenten spielten (dux magis quam princeps soll Diokletian von ihm gesagt haben; manu ad ferrum nannten ihn die Soldaten). Geboren in der Walachei (?) vor dem Jahre 220 (über die Zeitrechnung vgl. Brunner in Büdingers Untersuchungen a. a. O. S. 75) als Sohn einer Sonnenpriesterin (eine Angabe, welche unterstützt wird durch seine besondere Verehrung gegen den Sonnengott: den bei Palmyra zerstörten Sonnentempel ließ er wieder aufbauen, einen anderen gründete er in Rom [s. v. Reumont, Gesch. Roms 1, S. 587 ff.] und eine von ihm herrührende Münze hat die Inschrift: sol dominus imperi Romani [s. Brunner a. a. O. S. 44 f.]), diente er mit großen Ehren unter Valerian und Claudius (s. z. B. die Soldatenreime über ihn bei Bernhardt, Gesch. Roms von Valerians bis zu Diokletians Tode 1, S. 146 f.), wurde

von diesem auf den Wunsch des Heeres zum Cäsar ernannt und bestieg nach dem Tode des Claudius im Jahre 270 den Thron. Die Aufgabe, die ihn als Kaiser erwartete, war eine vorherrschend militärische, indem insbesondere seit Gallienus durch Usurpatoren (s. Hoyns, Gesch. der 30 Tyrannen, 1852), die sich in den Provinzen aufwarfen, und durch Einfälle barbarischer Völkerschaften der Bestand des Reiches aufs äußerste bedroht war (s. v. Wietersheim, Gesch. der Völkerwanderung 3, S. 6—17); ihr widmete er sich mit allen Kräften und löste sie in kurzer Zeit mit so glücklichem Erfolge, daß er als restitutor orbis gepriesen wurde. Nacheinander beseitigte er die Usurpatoren, unter denen die Witwe des Odenathus, Zenobia (vgl. Sallet, Die Fürsten von Palmyra, 1866 u. besonders Oberdieck, Die römerfeindlichen Bewegungen im Orient u. s. w., 1869), als Herrscherin eines selbstständigen palmyrenischen Reiches (vgl. Mommsen, röm. Gesch. 1886, Bd 5, S. 422 ff.), am gefährlichsten war, drängte die an der Donau und in Italien eingefallenen Barbaren siegreich zurück und brachte die aufständischen Provinzen zur Ruhe. Im Begriff, gegen die Perser zu ziehen, fiel er meuchlings auf Anstiften eines seiner Beamten (Vopiskus nennt ihn Mnesteus, Zosimus dagegen Eros) in Cänophrurion in Thracien im Frühling des Jahres 275. Seine Regierung verlief nach Vopiskus im ganzen ruhig, abgesehen von einem in Rom während des Markomannenkrieges ausgebrochenen Aufstande, den er bei seiner Rückkehr mit äußerster Strenge rächte. Anders aber als Vopiskus müßten wir urteilen, wenn sich wirklich nachweisen ließe, daß von Aurelianus eine allgemeine Verfolgung der Christen angeordnet und vollzogen worden sei. Seit alters zählte man (z. B. Augustin. de civitate Dei 18, 52) eine aurelianische Verfolgung als neunte unter den zehn, welche man annahm. Nun sagt zwar das Chronicon Eusebii bei Hieronymus (s. ad ann. 278) von Aurelian: cum adversus nos persecutionem movisset; der griechische Text aber bei Ang. Mai (vett. scriptt. nova collect. Tom. VIII) und Schöne (Eusebii chron. II, 184) hat nur *μέλλοντα κινεῖν*. Ähnlich Orosius, der zwar Aurelian den neunten Verfolger der Christen seit Nero nennt (lib. VII, 23), aber auch nur von einem Verfolgungsplan weiß: cum persecutionem adversus Christianos decerneret. Der Verfasser des Buches de mortis persecutorum (cap. 6) will dies näher dahin erklären: noch bevor das Edikt des Kaisers in die entfernten Provinzen gelangt sei, habe er schon als göttliche Strafe den Tod erlitten. Eusebius aber endlich in seiner Kirchengeschichte (VII, 30), auf dessen Worte die obigen Angaben alle als auf ihre Quelle deutlich zurückweisen, weiß nur, daß in der Gesinnung des Kaisers gegen die Christen gegen Ende seiner Regierung eine Änderung zum Schlechteren eingetreten, daß er dazu angeregt worden sei (*τισὶ βουλαῖς ἀνεκινεῖτο*) *ὡς ἂν διωγμὸν καθ' ἡμῶν ἐγείρειεν*, aber im Begriff, diesen Anreizungen nachzugeben, sei er von der göttlichen Rache ereilt worden. Hier ist also weder von der Vollziehung, noch auch nur von der wirklichen Erlassung eines Verfolgungsedikts die Rede, sondern nur von der angeblichen Absicht des Kaisers, ein solches ergehen zu lassen. Zwar zeigt sich Aurelian überall als einen so eifrig an dem väterlichen Glauben und Aberglauben festhaltenden Mann (gab er doch unter anderem selbst den Befehl, die sibyllinischen Bücher zu befragen, vgl. Bernhardt a. a. O. S. 155), daß er gewiß als Kaiser die Christen nicht begünstigt haben wird. Wenn er in der ihm vorgelegten Frage, ob der abgesetzte Paulus von Samosata oder Domnus den Bischofsstuhl von Antiochien erhalten solle, letzterem den Vorzug gab (Euseb. h. e. VII, 30), so hat er damit nur für das römische Interesse entschieden gegen das der Zenobia, die den Paulus zu ihrem procurator ducenarius gemacht hatte (s. Ranke, Weltgesch. III, 1, S. 452). Auch mag bei seiner soldatischen Strenge, die sich mitunter zur leidenschaftlichen Härte steigern konnte, mancher Christ ungerechterweise den Tod gefunden haben. Aber da einesteils bei den ganz anderen Sorgen, welche den Aurelianus in Anspruch nahmen, andernteils bei der seit Gallienus öffentlich verbürgten Duldung des Christentums die Anordnung einer planmäßigen Verfolgung bei ihm als nicht sehr wahrscheinlich bezeichnet werden muß, so haben wir um so weniger Grund, über die wirklichen Angaben des Eusebius hinauszugehen, der nichts als ein weit verbreitetes Gerücht über das Bevorstehen einer Verfolgung als die Quelle seiner Nachricht erkennen läßt (*πολὺς ἦν ὁ παρὰ πᾶσι περὶ τούτου λόγος*). Hiernach sind also die gewöhnlichen Angaben der älteren kirchengeschichtlichen Lehr- und Handbücher zu berichtigen, z. B. Gieseler I, 1, S. 262: Aurelian gab ein Edikt gegen die Christen, dessen Vollziehung aber — gehindert wurde; Kurtz, Lehrb. S. 55: Dennoch erließ Aurelian ein neues Verfolgungsedikt 2c. (K. hat in späteren Ausgaben das Richtige). Beifall verdient dagegen Neander I, 1, S. 145: Am wahrscheinlichsten ist es immer, daß der

Bericht des Eusebius, der das wenigste sagt, die Wahrheit enthält und daß das übrige durch Übertreibung hinzugesetzt worden.

Anders wäre es freilich, wenn das Martyrium des Symphorianus zu Autun in Gallien in diese Zeit gehörte und das dabei angewendete Edikt von unserem Aurelian ausgegangen wäre, wie Baronius meinte (annal. ad ann. 273). Allein fürs erste trägt jenes Edikt überhaupt schon nach seinem Wortlaut nicht den Stempel der Echtheit an sich (vgl. Semisch, ThStK 1835, Heft IV, S. 933 ff.; Gieseler, Kirchengesch. I, 1, S. 175, Aufl. 4), fürs andere aber ist jenes angebliche Edikt mitsamt dem Martyrium des Symphorianus in die Zeit des Marcus Aurelius zu verweisen, also statt Aurelianus — Aurelius zu lesen (so Neander, Kirchengeschichte I, S. 106 Anm.; Semisch a. a. O. S. 935 b). Denn daß jenes Martyrium in diese Zeit falle und im Zusammenhang stehe mit der Verfolgung der Gemeinden von Lyon und Vienne, haben Ruinart (actt. martt. p. 67), Pagi (Crit. in Annal. Baron.), unter den neueren Neander (a. a. O. S. 114 f.) und Semisch (a. a. O.) im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht. **A. Klostermann.**

Aurifaber (Goldschmid) 1. Andreas, gest. 1559. — Quellen und Litteratur: Ungedruckte Briefe in der Breslauer Stadtbibl.; P. Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgesch. des Herzogtums Preußens, 3 Bde, Leipz. 1890; ders., Ungedruckte Briefe, Göttingen 1894 S. 46 ff. Zahlreiche Notizen im CR; die Briefe des Brenz an Aurifaber in Pressel, Anecdota Brentiana, Tüb. 1868; ZKG 11, 277. 298. Die Litteratur über den Osiandrischen Streit und über die Königsb. Universität.

Geboren 1514 in Breslau, bezog er 1527 die Wittenberger Universität, wurde 1532 Baccal., 1534 Mag., erwarb sich Melanchthons Gunst. 1537 trat er in die philosophische Fakultät ein, unterbrach aber seine akadem. Laufbahn, indem er in Danzig 1539 das Rektorat der Lateinschule an St. Marien übernahm und dort das Schulwesen ganz im Geiste des Praeceptor Germaniae einrichtete (Bericht darüber in seiner Schola Dantiscana 1539, Neudruck von E. D. Schnaase in Altpreuß. Monatsschrift XI [1874] 456 ff.; vgl. daselbst auch S. 304 ff.). 1541 wird er nach Vertreibung des Gnapheus Rektor in Elbing, tritt hier zu Bischof Paul Speratus in Marienwerder, dessen Sohn er unterrichtet (Tschackert, Urkundenbuch Nr. 1385), in nähere Beziehungen. Dieser empfiehlt ihn Herzog Albrecht, und so wird ihm durch ein herzogliches Stipendium ermöglicht, noch 3 Jahre in Deutschland und Italien Medizin zu studieren, wofür er später 10 Jahre dem Herzog als Leibarzt dienen soll (Nr. 1428 u. 1443). Er zieht Mai 1542 abermals nach Wittenberg, wird hier 1543 Dekan der philosoph. Fakultät nach einer Disputation de variis generibus panis, verheiratet sich hier mit der Tochter des Buchdruckers Hans Luft, geht auch um der anatomischen Studien willen Herbst 1544 noch nach Padua, kehrt aber schon im Sommer 1545 nach Wittenberg zurück; er edierte 1545 griechisch und lateinisch die Schrift Phämons (?) De cura canum (Neudruck Lutetiae 1612), die ihm später von Flacius u. A. den Beinamen „der Hundsdoktor" eintrug. Nun rief ihn der Herzog nach Königsberg zurück, wo er als Leibarzt, zugleich aber auch als Professor der Physik und als außerordentlicher Professor der Medizin an der neuen Universität thätig war. Das akademische Doppelamt erregte beim Senat Anstoß und gab zu Weiterungen Anlaß (Nr. 2143). Erst 1550 rückte er in die Professur der Medizin ein. Er edierte hier für akademische Zwecke des Hermolaus Barbarus Kompendium zur aristotel. Physik (1547), disputierte de scientia et arte (1547), de repletione et evacuatione (1554), schrieb ein Buch über den Bernstein (Succini historia 1551), den er nicht als Baumharz, sondern als aus der Erde fließendes Bitumen erklärte, und de peste (1549). An der Pest dieses Jahres verlor er seine Frau, führte aber kurz darauf (Jan. 1550) Osianders Tochter als zweite Frau heim. Wie seine erste Ehe Anlaß bot, daß Luft 1549 seine Buchdruckerei in Königsberg eröffnete, so machte ihn die zweite zum einflußreichen Parteigänger im Osianderschen Streit. Als Rektor der Universität wurde er am 11. Februar 1551 mit Joach. Mörlin von Albrecht beauftragt, den zwischen Osiander und seinen Kollegen ausgebrochenen Streit beizulegen (CR 7, 777). Als aber Mörlin gegen Osiander Partei ergriff, kam es auch zwischen ihm und Aurifaber zu offener Feindschaft, da dieser in ihm den haßte, dessen „mendacia diabolica" den guten Namen Osianders geschändet hätten und den es daher als Lügner zu erweisen gelte. Wie schon früher gelegentlich wird er von jetzt an vielfach vom Herzog als sein Abgesandter an Universitäten und Fürstenhöfe verwendet, um kirchliche Angelegenheiten zu beraten und theologische Gut-

achten einzuholen. So finden wir ihn im Mai 1551 in Wittenberg (7, 775). Dann ist er wieder März 1553 in Wittenberg (8, 45), begiebt sich zur Herzogin Elisabeth von Braunschweig und von da nach Württemberg zu Brenz, ihm das Samländische Bistum anzubieten (Pressel p. 365), ist im Mai wieder bei Melanchthon (8, 88) und eilt nach Preußen zurück, überall bemüht, die Osiandersche Sache zu verteidigen und die aufgeregten Gemüter zu beschwichtigen. Er verhandelte dann weiter schriftlich mit Brenz über die Berufung Beurlins nach Preußen zur Verwaltung des pomesanischen Bistums und über eine Konferenz zwischen Brenz und Melanchthon über Osianders Lehre (Pressel p. 372). Er erreicht 1554 die Berufung seines Bruders Johannes (s. sub 2) von Rostock nach Königsberg als Präsident des Bistums Samland und die Absendung der württembergischen Theologen Jakob Beurlin und Rupert Dürr (dieser an Stelle von Heerbrand), um kirchlichen Frieden zu stiften. Sein Rektorat 1554 benutzte er, um die Universität möglichst in die Gewalt der Osiandristen zu bringen; die heftigsten Gegner werden abgesetzt, Sabinus — poeta levissimus nennt ihn Aurifaber verächtlich — nimmt seinen Abschied. Flacius, der 1555 eine persönliche Besprechung mit ihm in Wismar gesucht hatte, greift ihn noch in demselben Jahr in seiner „Christl. Warnung und Vermahnung an die Kirche Christi in Preußen“ heftig an (Bl. A 7: „der Gotteslesterische Hundtarzt sampt seinen hellischen Functen“); der ganze Zorn der Gegner des Osiandrismus inner- und außerhalb Preußens trifft ihn. Aber sein Einfluß auf den Herzog steigt beständig; er ist das Haupt der kleinen, aber mächtigen Partei, die den wohlmeinenden, aber schwachen Herzog beherrscht. Im Begriff, in politischer Mission zum Polenkönig zu reisen, brach er am 12. Dezember 1559 im Vorzimmer des Herzogs plötzlich tot zusammen (vgl. den gehässigen und falsches Datum bietenden Bericht CR 9, 1047). Mit ihm verlor der Osiandrismus bei Hofe eine seiner Hauptstützen.

2. **Johannes**, Vratislaviensis, gest. 1568. — Quellen u. Litteratur. Briefe an Crato und Eber auf der Breslauer Stadtbibl.; CR 6—9; Epicedien auf ihn von Nic. Steinperger, Wittenb. 1568, und Mart. Hofmann in Epicediorum liber unus, Vratisl. 1572 Bl. C 4b. Unsch. Nachr. 1744, 133 ff.; Gillet, Crato von Crafftheim; die Schriften von Krabbe über die Rostocker Universität und über D. Chyträus; die Litteratur über die KG im Herzogtum Preußen.

Der jüngere Bruder des Andr. Aurifaber wurde 30. Januar 1517 zu Breslau geboren, besuchte unter Andr. Winkler (vgl. S. G. Reiche, Programm des Elisabetanum, Breslau 1843 S. 37 ff.) die Schule zu St. Elisabeth und bezog 1534 gemeinsam mit Crato und 4 anderen Breslauern die Wittenb. Universität, wo er, eng verbunden mit Veit Dietrich und seinem Lehrer Melanchthon, die Sprachen, Philosophie und Mathematik studierte, später auch der Theologie sich zuwendete. Januar 1538 wurde er Mag., trat Ostern 1540 als Mitglied in die philosophische Fakultät ein, in der er 1545 das Dekanat verwaltete (verschiedene akademische Schriftstücke von ihm aus den Jahren 1545 und 1549 s. in Scripta publ. proposita, Wittenb. 1553). 1543 verheiratete er sich mit Sara, der Tochter des Breslauer Reformators Joh. Heß. Während des schmalkaldischen Krieges flüchtete Aurifaber nach Magdeburg (Nov. 1546); als sein Schwiegervater Heß Jan. 1547 starb, empfahl Melanchthon den Breslauern dringend, ihn in ihren Kirchendienst zu rufen — Eruditio, virtus et in omni officio diligentia tanta est, ut magnum Ecclesiae ornamentum fore sperem CR 6, 374 —, um an ihm später einmal einen würdigen Nachfolger für Heß zu gewinnen; aber statt des Kirchendienstes war es zunächst ein Schulrektorat, in das ihn die Vaterstadt berief (Sommer 1547, CR 6, 596). Aber sobald Melanchthon die Wittenb. Univ. wiederherstellte, rief er auch Aurif. in seinen akad. Beruf zurück (CR 6, 624—725), bot ihm auch das Schloßpredigeramt an. Wahrscheinlich im Frühjahr 1548 kehrte er nach Wittenberg zurück und nahm die Vorlesungen in der philos. Fakaltät wieder auf (1549 las er de sphaera); das Predigtamt erhielt er wohl nicht, wenigstens ist er damals noch nicht ordiniert worden. Hier übersetzte er Luthers Weltchronik ins Deutsche, mit Widmung an Herzog Albrecht von Preußen vom 13. April 1550, und knüpfte dadurch mit diesem „christlichen weisen Fürsten“ an. Auf Melanchthons Empfehlung wurde er 1550 als Prof. der Theologie und Pastor an St. Nikolai nach Rostock berufen, hierfür am 2. Juli durch Bugenhagen ordiniert. Für dieses neue Amt erwarb er auch noch am 26. Juni das theol. Doktorat mit einer Disputation de ecclesia (lib. Decan. p. 38). In seiner neuen Stellung entwickelte er große Thätigkeit, ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und

Lehrbegabung, wie durch seine Tüchtigkeit im Predigtamt und in der kirchl. Verwaltung; in dem allen erwarb ihm seine friedfertige Gesinnung das besondere Vertrauen des Herzogs Joh. Albrecht. Insbesondere nahm er neben Riebling, Nossiophagus und Rothmann als Hauptverfasser Teil an der Abfassung der Mecklenburger KO 1551/52, war im April und Mai 1552 deswegen in Wittenberg bei Melanchthon, der das Examen ordinandorum hierfür verfaßte und auch sonst mannigfach Rat erteilte (CR 7, 981 ff.; 8, 32; 9, 72; Krabbe, Univ. Rostock 1854 S. 458 f.; Richter KOO 2, 115 ff.; ders., Geschichte der evang. Kirchenverfassung S. 100 f.; D. Mejer, Zum Kirchenrecht des Ref.-Jahrh., Hannover 1891 S. 95). Ihre Einführung geschah in einer Kirchenvisitation (Juli 1552), bei welcher Aurif.s milde und umsichtige Thätigkeit von dem wohlthätigsten Einfluß war. Als gleichgesinnter Kollege und Freund stand ihm seit 1551 erst als Philologe am Pädagogium, seit 1553 als theol. Docent David Chyträus zu Seite, mit dem er schon von Wittenberg her befreundet war. Von seiner Predigtthätigkeit bietet seine Predigt „Von der Geburt unsers Herrn Jesu Christi", Rostock 1552, eine Probe. Auch außerhalb Mecklenburgs diente er mit seinem Rat, so 1551 in Lübeck zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten (Starcke, Lübeckische KG S. 103 ff., 137; CR 7, 756. 794). Melanchthon, der fortwährend in brieflichem Verkehr mit ihm blieb (CR 7, 656. 690 u. ö.), wünschte wiederholt seinen Rat — über den Osiandrischen Streit, über die Repetitio Confessionis, die er fürs Trident. Konzil verfaßte, wie über andere Dinge (CR 7, 801. 1067), empfahl ihm seine Schützlinge und hätte den virum intelligentem, candidum et eruditum am liebsten dauernd bei sich in Wittenberg gehabt (7, 1010). Aber ehrenvolle Berufung und eigene Wahl führten ihn nach dem Herzogtum Preußen, wo sich seiner Vermittlungstheologie ein weites, aber wenig dankbares Feld öffnete. Die Gunst, die sein Bruder Andreas bei Herzog Albrecht genoß (s. sub. 1), und das besonnene maßvolle Gutachten, das er selbst im Namen und unter Zustimmung der Rostocker Kollegen über und gegen Osianders Lehre abgegeben hatte (Möller, Osiander S. 500), bewog den Herzog, in ihm den rechten Mann für seinen Pazifikationsplan zu erblicken, ja dieser Plan selbst, durch ein vom Herzog entworfenes neues Bekenntnis, den Streit zu schlichten, soll J. Aurif. zum intellektuellen Urheber haben (Planck, Geschichte d. protest. Lehrbegriffs IV 406). Auch Brenz, dem die zwischen ihm und dem Herzog gepflogenen Verhandlungen mitgeteilt wurden, ist mit der darin bewiesenen Moderation ganz einverstanden. Im Mai 1553 warnte noch Melanchthon vor der Annahme einer Berufung nach Preußen (CR 8, 88) und bot ihm im September die Inspektion der Nürnberger Kirchen an (8, 151), aber am 7. Okt. traf Aurifaber zunächst zu einem Besuch in Königsberg ein und siedelte im Mai 1554 ganz dorthin über als Prof. der Theologie, Prediger und Inspektor des samländischen Bistums. Doch scheint er kaum zu akademischer Thätigkeit gekommen, sondern völlig von den kirchlichen Geschäften in Anspruch genommen worden zu sein. Die Geistlichkeit Preußens empfing ihn mit Mißtrauen und protestierte im voraus gegen einen Visitator und Präsidenten, der ihr absque scitu et approbatione ecclesiae aufgedrungen würde und der Billigung des osiandr. Dogmas verdächtig wäre (Planck IV, 410 f.). Bald nach ihm (13. Juli) langten die zum Friedenswerk berufenen württembergischen Theologen Jakob Beurlin und Ruprecht Dürr an; sie billigten gleich ihm die Konfession des Herzogs und verhandelten wegen Annahme derselben mit einer zu Königsberg gehaltenen Generalsynode, die am 1. Sept. 1554 von J. Aurifaber eröffnet und geleitet wurde. Die Verhandlungen blieben freilich fruchtlos (ZKG 12, 201 ff.); Aurif. aber wurde vom Herzog zum Präsidenten des samländischen Bistums ernannt und von Beurlin durch Predigt und Handauflegung 1. Oktober 1554 feierlich introduciert. Da die Wahl einseitig durch den Herzog ohne Zustimmung der Stände geschehen war, so legten diese Verwahrung ein. Aurifaber suchte beständig einen mittleren Weg einzuschlagen: er verlangte von den Osiandristen Widerruf der ungeeigneten Lehren Osianders und Versöhnung beider Parteien auf Grund der herzoglichen Konfession und der württembergischen Deklaration; aber dadurch verdiente er sich bei keiner der Parteien Dank. Seine Stellung blieb schwierig, wenn er auch als Prediger in der Domkirche gern gehört wurde. Im Februar 1556 präsidierte er der Riesenburger Synode und brachte hier den Hofprediger Joh. Funck dahin, daß er den verlangten Widerruf leistete (C. A. Hase, Herzog Albrecht und sein Hofprediger, 1879 S. 248 ff.); aber auch jetzt waren die fanatischen Gegner Osianders ebensowenig mit seiner vermittelnden Haltung zufrieden, wie die Osiandristen. Neue Schwierigkeiten erwuchsen ihm aus der 1558 erschienenen neuen preußischen KO, als deren Hauptverfasser

er galt. Matthäus Vogel, Mörlins milder Nachfolger, hatte die Hauptarbeit gethan; auf Funcks Anraten war sie den Wittenbergern, Tübingern und Straßburgern vorgelegt und bis auf geringe Ausstellungen von allen diesen Theologen approbiert worden; die Schlußredaktion besorgten Vogel und Aurif., und letzterer beseitigte hier den Exorzismus und das Kreuzschlagen bei der Taufe, was Melanchthons besondere Billigung fand (CR 9, 810; Richter, KOO II 197; Hase S. 263). Als sie am 25. November 1558 erschien, stieß sie auf heftigen Widerstand im Lande; man schalt Aurif. einen Philippisten und Calvinisten. Er bemühte sich, die renitenten Pastoren zu belehren; wo dies nicht helfen wollte, trat Verhaftuug und Absetzung ein. Auch über eherechtliche Fragen gab es Debatten (CR 9, 943). Kein Wunder, daß er sich nach einer Veränderung seines Wirkungskreises sehnte, besonders seit dem Tode seines Bruders Andreas 1559. Melanchthon bemühte sich, dem Freunde in Sachsen eine angemessene Stellung zu schaffen (9, 810); aber das folgende Jahr nahm ihm in diesem auch seinen treuesten Freund, Lehrer und Ratgeber hinweg. Der letzte Brief, den Melanchthon „tamquam moriturus" 16. April 1560 geschrieben (9, 1097), ist an ihn gerichtet gewesen. Noch hielt Aurif. etliche Jahre auf seinem schwierigen Posten aus. Ein schönes Spezimen seiner pastoralen Leitung der preußischen Kirche ist seine „Vermahnung an die Pfarrherren und Kirchendiener des Herzogtums Preußens von wegen der jetzt vorstehenden Sterbensläufte" 1564; sie ermahnt die Pastoren zu treuem Besuche der Pestkranken, aber auch zu ernstem Kampfe gegen die Volkssünden, Saufen, Unzucht, leichtfertige Tänze, Fluchen, Zaubereisünden u. dgl. Aber bevor noch der Sturm ausbrach, der 1566 den Osiandrismus und den Philippismus zugleich aus Preußen wegwehte, hatte Aurifaber (nach Mai 1565) seine Stelle verlassen und war in seine Vaterstadt Breslau zurückgekehrt. Am 7. Mai 1567 erhielt er hier auf Ebers Empfehlung die Vokation als Pfarrer von St. Elisabeth und Inspektor der Kirchen und Schulen (N. Pol, Jahrbücher der Stadt Breslau IV 51). Aber seine Wirksamkeit dauerte nur noch kurze Zeit; seit längerer Zeit leidend, starb er 19. Okt. 1568 (Pol IV 54 f.). Seine Witwe und die 6 Kinder, die er hinterließ, fanden an Crato einen freundlichen Versorger (Gillet I 62 ff.).

Seine Begabung lag, so wenig es ihm an theologischer und allgemeiner Bildung fehlte, mehr auf dem Gebiet der kirchlichen Praxis, des organisatorischen und konziliatorischen Wirkens; auf diesem Gebiete hat er trotz alles Undankes und übler Nachrede doch, wie Melanchthon ihm einmal schreibt, den Trost eines guten Gewissens und redlichen, besonnenen Willens und Handelns sich bewahrt. Als Melanchthonianer hat er sich bis an sein Lebensende rückhaltlos bekannt (vgl. sein Schreiben vom 27. März 1568 in Fortg. Samml. 1748 S. 312).

3. **Johannes**, Vinariensis, gest. 1575. — Quellen u. Litteratur. Handschriftl. Nachlaß in Wolfenbüttel; einzelne Briefe in Cod. Goth. 406; in Unsch. Nachr. 1726; bei Weller, Altes u. Neues; A. Schumacher, Gelehrter Männer Briefe an die Könige in Dänemark, I (1758) 227 ff.; G. Buchwald, A. Poachs, Handschr. Samml. ungedruckter Predigten D. M. Luthers I, VIII ff.; Nachrichten über ihn auch im Briefwechsel des Cyr. Spangenberg, herausgeg. von Rembe S. 18 ff.; Motschmann, Erfordia literata 1729 S. 211 ff.; R. Bärwinkel, Gerstenbergsches Programm der Erfurter Akademie, Erfurt 1893; W. Meyer, Über Lauterbachs und Aurifabers Sammlungen der Tischreden Luthers, Berlin 1896; v. Popowsky, Kritik der handschriftlichen Sammlung des Joh. Aurif., Königsb. 1880; Th. Kolde, Analecta Lutherana S. 454 ff.; G. L. Schmidt, J. Menius; Preger, Flacius; Beck, Joh. Friedr. d. Mittlere.

Bekannt als eifriger Lutheraner, Sammler und Herausgeber Lutherischer Schriften. Geboren wahrscheinlich 1519 in der Grafschaft Mansfeld, bezog er mit Unterstützung des Grafen Albrecht Michaelis 1537 die Wittenb. Universität. Major und Agricola waren seine Privatlehrer; bei V. Winsheim lernte er Griechisch, bei Aurogallus Hebräisch, und wurde Luthers, Melanchthons, Bugenhagens u. a. eifriger Zuhörer. 1540 bis 1544 war er Lehrer der jungen Mansfelder Grafen, 1544/45 Feldprediger im französ. Kriege bei Graf Volrad v. Mansfeld, wozu ihn Mich. Coelius in Mansfeld ordinierte. 1545 kehrte er nach Wittenberg zurück in Luthers Haus, den er als Famulus auf seinen beiden letzten Reisen nach Eisleben (Weihnachten 1545 und Januar und Februar 1546) begleitete, „ich habe auf seinen Leib gewartet, ich habe ihm seine Augen zugedrückt". Im schmalkald. Kriege diente er dem kursächsischen Heere als Feldprediger und blieb nach der Unglücksschlacht bei Mühlberg ein halbes Jahr (bis Herbst 1547) bei seinem gefangenen Kurfürsten. Dann erhielt er eine kirchliche Anstellung in Weimar, unterzeichnete hier 1548 das Gutachten der ernestinischen Theologen wider

das Interim (Schmidt II 58). 1550 wurde er Hofprediger bei Johann Friedrich dem Mittleren, unterschrieb im Jan. 1553 die Zensuren, die Menius, Strigel und Schnepf über Osianders Konfession vom Artikel der Justifikation abgegeben hatten (Schmidt II 146), war dann am Kaiserhofe bei dem gefangenen Kurfürsten, mit dem er die Flucht von Innsbruck nach Villach mitmachte. In den Parteikämpfen unter den Schülern Luthers stand er entschieden auf der Seite der Gnesiolutheraner, denen er bei seiner einflußreichen amtlichen Stellung eine wichtige Stütze war; an den entscheidenden Aktionen hat er mehrfach teilgenommen, mitgestritten und mitgelitten. So nimmt er Jan. 1556 an der sog. flacianischen Synode zu Weimar teil, die vom Herzog berufen war, um die vom Herzog Christoph von Württemberg gemachten Vorschläge zu einer Amnestie unter den streitenden Theologen zu begutachten (CR 8, 673). Melanchthon rechnete ihn damals zu den indoctis, rabiosis, furentibus odio, aulicis gnathonibus aut tribunitiis hominibus, mit denen eine Verständigung unmöglich sei (8, 798). Im August 1556 nahm er teil an der Eisenacher Synode gegen Menius (Schmidt II 236) und betrieb hernach im Bunde mit Amsdorf weiter bei Hofe die Verfolgung desselben: die Fürsten sollten ernstlicher mit ihm handeln und ihn zur Revokation anhalten (II 248). Während des Wormser Kolloquiums 1557 war er mit seinem Herzog zu Baden und beklagte sich in Briefen von da aus bitter über die Ausschließung der ernestinischen Theologen von den Verhandlungen. „Aber ihr sollets erfahren! wir wollen nun gar mit der Sauglocke (?) läuten und aller Welt unsere Unschuld an Tag in kurzem geben" (CR 9, 269 ff. 309 ff.). Bei Abfassung des Weimarschen Konfutationsbuches 1558 war er denn auch nicht nur unter den Begutachtern des Entwurfs, sondern besorgte mit Flacius zusammen die letzte Zensur des Januar 1559 erschienenen Buches. In demselben Jahr ist er unter den Unterzeichnern der Supplikation der Gnesiolutheraner um eine libera christiana et legitima synodus (Preger II 86). 1561 begleitete er seinen Herzog nach Naumburg zum Fürstentage, wo er Zeuge war, „wie S. Fürstl. Gnaden sonderlich von Hessen und dem Kurfürsten von Sachsen gar übel angeschnaubt und angefahren wurde mit allerlei verdrießlichen Drohungen" (handschr. Bericht Aurifabers bei Preger II 98). Auch bei etlichen „geheimen Sachen", diplomatischen Verhandlungen und Heiratsprojekten, hatte der Hofprediger seine Hand im Spiele, als es sich darum handelte, die englische oder schwedische Krone für Herzog Joh. Wilhelm zu gewinnen (Beck I 232 f.). Der Umschlag aber, der noch in demselben Jahre bei Hofe erfolgte, brachte auch ihm wie vielen seiner Parteigenossen die Absetzung. Er hatte im Gottesdienst vor falschen Lehren, Sekten und Korruptelen gewarnt; der Kanzler Brück sah hierin einen Vorwurf gegen den Herzog, der eben gegen Hügel und Strigel hart vorgegangen war. Aurif. wurde zur Rede gestellt, suchte sich zu verteidigen, verweigerte den Widerruf und wurde deshalb 22. Okt. 1561 verabschiedet (s. Weller I 126 f.). Er nahm seine Zuflucht nach Eisleben, wo ihm die Mansfelder Grafen freie Station gaben. Seine Muße benutzte er zu seinen bekannten Lutherpublikationen (s. unten). Ende 1565 siedelte er (wegen der Pest) auf kurze Zeit nach Erfurt über, wurde bald darauf (1566) hierher als Pfarrer an die Predigerkirche berufen. Hier gewann er die Gunst des Rats und der Vornehmen, schlug eine Berufung nach Lübeck aus, geriet aber 1569 mit mehreren Amtsbrüdern in langwierige Streitigkeiten. Den Anlaß gab die Erwählung des Erfurter Pfarrers M. Joh. Gallus zum Rektor der Universität. Der Senior des Erfurter Ministeriums, M. Andr. Poach, mißbilligte die Annahme dieser Würde, weil der evang. Geistliche dadurch zu anstößigem Verkehr mit kathol. Geistlichen und zur Teilnahme an kathol. Kultushandlungen genötigt werde. Aurif. nahm die Partei des Gallus und erachtete diese akadem. Gemeinschaft für ein Adiaphoron; 4 andere Geistliche standen zu Poach. Beide Parteien brachten die Sache auf die Kanzel. Der Rat suchte zu vermitteln, und eine Zeit lang schwieg der Streit, bis ihn Poach 1572 wieder aufrührte. Da entließ ihn der Rat in der Charwoche 1572, Aurifaber wurde Senior ministerii. Aber Poachs vier Anhänger griffen ihn aufs neue an, verdächtigten dabei auch die Giltigkeit seiner Ordination und seine Stellung zur Lehre von der Erbsünde; da sie aber auf nochmalige Vorstellung nicht achteten, vielmehr Aurif. förmlich in den Bann thaten, so wurden auch diese vier am 15. Juli abgesetzt. Die nun endlich hergestellte Ruhe genoß Aurif. nicht mehr lange; er starb 18. Nov. 1575.

Von seinen Familienverhältnissen ist fast nichts bekannt; aber berühmt haben ihn seine Luther-Veröffentlichungen gemacht. Schon seit 1540 begann er eifrigst handschriftl. Lutherana zu sammeln (Epist. Lutheri T. I Bl. A 3b); 1553 äußerte er (Unsch.

Nachr. 1726, 740), daß er wohl 2000 Lutherbriefe beschaffen könne. Seit 1553 führte er die Mitaufsicht über die 12-bändige, 1556 erschienene Jenaer Ausgabe der deutschen und lateinischen Werke Luthers. 1556 gab er einen 1. Band latein. Briefe Luthers heraus, einen 2. Bd ließ er erst 1565 in Eisleben nachfolgen (bis 1528). In textkritischer Beziehung ist diese Ausgabe flüchtig gearbeitet. In 2 Foliobänden gab er ferner Supplemente zu der Wittenberger und Jenaer Ausgabe 1564/65 in Eisleben heraus (mit Widmung an die Mansfelder Grafen und an Kaiser Maximilian). Darüber bekam er Streit mit der Weimarer Regierung (Unsch. Nachr. 1726, 760 ff.) und mit dem Korrektor der Wittenb. Ausgabe Christoph Walter (vgl. ZKG I 157 ff.), gegen dessen „Lästerschrift“ er sich Eisleben 1565 in besonderer „Antwort“ verteidigte. Er giebt hier zu, daß er eine Predigt Luthers, die der Nachschreiber „unfleißig exzipiert“ habe, „rektifiziert und geändert“ hatte, „auf daß sich nicht jemand daran ärgerte“, „auf daß Luthers Schriften analoga fidei blieben.“ 1566 erschien sein berühmtestes und umstrittenstes Werk, die „Tischreden und Colloquia D. M. Luthers“ — s. den vollständigen Titel sowie die Beschreibung der verschiedenen Ausgaben in Förstemann-Bindseils Ausg. IV S. XXIII ff. Von selbstständigem Werte sind hier nur die aus seinen eigenen Aufzeichnungen stammenden Tischreden aus Luthers letzten Lebenstagen, die er uns zuerst und zwar in seiner breiten wortreichen Berichtweise überliefert; die meisten derselben sind von mir zusammengestellt in Braunschw. Luther-Ausgabe VIII 269—294. Für die Hauptmasse bildete A. Lauterbachs Vorarbeit die Grundlage. Schon dieser hatte teils eigene (vgl. Lauterbachs Tagebuch von 1538, Dresden 1872), teils fremde Nachschriften an Luthers Tische, die ursprünglich chronologisch geordnet gewesen waren, in eine große Sammlung gebracht, die teils eine Sachordnung nach Hauptstücken christlicher Lehre, teils eine alphabetische Anordnung nach latein. Schlagwörtern beobachtet. Diese Sammlung Lauterbachs ist uns erhalten in der von 1560 stammenden Halleschen Handschr., die Bindseil 1863 ff. in 3 Bänden edierte. Lauterbach überarbeitete dann seine Sammlung weiter, indem er die Anordnung zu verbessern suchte: der Ausgabe Rebenstocks, Frankf. 1571, liegt eine solche spätere Überarbeitung zu Grunde, für welche außerdem der Herausgeber alle deutschen Stellen ins Lateinische übersetzt. Nun hatte Aurif. seit Jahren eifrig auch Tischreden Luthers aus den Nachschriften anderer (Cordatus, Schlaginhaufen, V. Dietrich, Mathesius u. a.) gesammelt, von Lauterbachs Sammlung stand ihm ein Exemplar zur Verfügung, das die Bearbeitung der Hall. Handschrift enthielt; außerdem lag ihm eine kleinere Sammlung vor, die in sachlicher Anordnung Gespräche Luthers bereits ganz ins Deutsche übertragen hatte (erhalten in Wolfenbüttel: 878 Helmst.). Aurif. arbeitete den 2. Teil der Lauterbachschen Sammlung in den 1. Teil hinein, schob in seine Sammlung Aussprüche aus anderen Nachschriften hinein, wobei er bei verschiedenen Relationen der gleichen Gespräche bald die Texte mischte und ineinanderschob, bald das gleiche Gespräch an verschiedenen Stellen in verschiedener Rezension brachte. Gleich jener Wolfenbüttler deutschen Sammlung, die er wörtlich aufnahm, übersetzte er lateinische Vorlagen ins Deutsche. Daher hat seine Arbeit, durch welche Luthers Tischreden bis auf die Gegenwart fortleben, nur den Wert einer sekundären oder tertiären Überarbeitung, die s. Zeit ja auch nur der Erbauung und Unterhaltung der Leser dienen sollte; der Forscher muß von ihr auf die noch erhaltenen, z. Teil noch ungedruckten ursprünglichen Nachschriften zurückgehen. Irrtümer und Flüchtigkeiten sind dem Redaktor oft genug begegnet; sein Mischen der parallelen Texte ist ein kritisch bedenkliches Verfahren gewesen; seine meist geschickten Übersetzungen werden doch leicht zu wortreichen Paraphrasen. An absichtliche Fälschungen ist nicht zu denken, wenn auch sein Parteistandpunkt gelegentlich hervorschaut. Aber auch die neuerdings aufgekommene apologetische Rede, die anstößigen Derbheiten der Tischreden kämen auf Aurif.s Rechnung, übertreibt den einfachen Thatbestand, daß nämlich Aurif. an Luthers Derbheiten so wenig Anstoß genommen hat, daß er bei seiner breiteren Ausführung der überlieferten Worte Luthers gelegentlich auch Derbes durch wortreichere Wiedergabe für unsere Ohren noch derber gemacht hat. Wenn Aurif.s Texte verglichen mit den Aufzeichnungen des Cordatus so sehr viel derber erscheinen, so ist nicht zu vergessen, daß des Cordatus Nachschriften nur notizenhaft sind und daß parallele Nachschriften Anderer Aurif.s Text gelegentlich rechtfertigen. Vieles, was man in Bezug auf ungehörige Verschmelzung von Aussprüchen Luthers aus verschiedener Zeit zu einem Ganzen Aurif. vorwerfen möchte, fällt schon Lauterbach zur Last. — Auch geschichtliche Berichte über die Reformationszeit mit eingefügten Briefen der Reformatoren stellte Aurif. zusammen und bot sie lutherischen Fürsten zum Kauf an. Was er so 1574 an

Herzog Albrecht von Mecklenburg an Berichten und Dokumenten über das Marburger Gespräch und den Augsburger Reichstag geliefert hatte, ist von Schirrmacher 1876 herausgegeben; eine ähnliche Kompilation bot er schon 1556 dem Württemberger Herzog an, eine gleiche Arbeit über den Augsb. Reichstag liegt noch in Wolfenbüttel. (Der Bericht über das Marb. Religionsgespräch, den er nach Mecklenburg sendete, ist derselbe, den Joh. Wigand von Mich. Coelius erhalten und 1575 in der Schrift Argumenta sacramentariorum veröffentlicht hat, vgl. ZKG I 628 ff. Der Bericht über den Reichstag ist Kompilation aus Brück, Spalatin und Sleidan). Bei diesen Arbeiten Aurifabers verband sich mit der alten Sammellust und Luthervererhrung auch das Interesse, aus seinen Sammlungen durch rasch fertige Kompilationen materiellen Vorteil zu ziehen. (**Wagenmann** †) **G. Kawerau.**

Auslegung der hl. Schrift, s. **Hermeneutik.**

Ausonius. Ausgaben der Opuscula von C. Schenkl (MG Auctt. antt. Tom. V b, Berolini 1883) und von R. Peiper, Lipsiae 1886 (nach dieser wird im folgenden citiert). Traduction par Corpet Paris 1887. Über die vom Autor selbst veranstalteten verschiedenen Redaktionen seiner Schriften: O. Seeck in GgA 1887 Nr. 13 und F. Marx in Pauly-Wissowa RE s. v. (1896); Jos. Scaliger Ausoniar. lectionum ll. duo (1595) bes. II, 25 ss. und II, 33 ss. (über das Leben des A. und den Briefw. mit Paulinus); Censura ingenii et morum D. Magni Ausonii in Chr. G. Heynii opuscula academica (1802) VI, 19—34; Buse, Paulin v. Nola u. s. Zeit (1856) I, 66 ff., 125, 168—177; G. Kaufmann, Rhetorensch. und Klostersch., Raumers hist. Taschenb. 1869 S. 8 ff.; H. Speck, Quaestiones Ausonianae I (1874) p. 1—21: De Ausonii religione agitur. Dagegen: M. Mertens Quaestiones Ausonianae (1880) p. 1—34: De Ausonii religione; Puech, De Paulini Nolani Ausoniique epistularum commercio, Paris 1887; A. Ebert, Gesch. d. Litter. des Mittelalters I[2] (1889) 294 ff.; Manitius, Gsch. der christl. lat. Poesie (1891) 105 ff.; Gaston Boissier, La fin du paganisme II (1891) p. 77 ss.; Camille Jullian, Ausone et son temps, Revue historique XVI (1891) p. 241—266 XVII (1892) p. 1—38; Arnold, Cäsarius von Arelate (1894) S. 11. 19, 577; Philologische Litteratur bei F. Marx a. a. O.

D. Magnus Ausonius, geb. ca. 310, gest. nach 393, ist für das vierte Jahrhundert der klassische Repräsentant des lateinischen Rhetorentums, wie Fronto, mit dem er sich selbst (Gratiar. act. 7) vergleicht, für das zweite. Er hat Gallien niemals verlassen; aber dies Land war damals Hauptsitz der abendländischen Kultur. Seine Schriften, arm an selbstständigen Gedanken und als Kunstwerke fast wertlos, lassen die geistigen Strömungen des Jahrhunderts zum großen Teil anschaulich erkennen, und sind durch ihren konkreten Inhalt eine unschätzbare Quelle für die Sittengeschichte, mittelbar auch für die KG. jener Zeit. Die Geschichte seiner Familie spiegelt die Wandlungen ab, welche sich in Gallien vom Celtentum zum römischen Patriotismus, von dem druidischen Heidentum zu dem erst heidnischen dann christlichen Staatskult vollzogen, bis schließlich die vom asketischen Geist beseelte Kirchlichkeit das Feld behält, welche im wesentlichen die charakteristischen Züge der mittelalterlichen Frömmigkeit an sich trägt. Diese letzte Wendung hat Ausonius selbst nicht mehr mitgemacht, er steht ihr fremd gegenüber und sieht sich infolgedessen im Alter innerlich vereinsamt. — Die Familiensprache war ursprünglich celtisch; noch der Vater, ein angesehener Arzt in Burdigala, verstand schlechter Latein als Griechisch (Epiced. p. 22, 9 s.). Der mütterliche Großvater, 267 aus dem Äduergebiet nach Aquitanien geflüchtet, war vielleicht Druide, jedenfalls Astrolog und Mantiker. Unter dem Einfluß bürgerlicher Rechtschaffenheit und eines heidnischen Synkretismus wuchs A. auf; die Liebe zur Vaterstadt Burdigala verbindet sich bei ihm mit römischem Reichs-Patriotismus: „Diligo Burdigalam, Romam colo" (ord. urb. XX, 167 p. 154; vgl. die Anrede des Galliers Rutil. Namatian. an Rom i. J. 418: Fecisti patriam diversis gentibus unam). Die lateinischen rhetorischen Studien stehen mit dieser Weltanschauung im innigsten Zusammenhang. Die Grundlagen seiner Bildung verdankte A. seinem mit dem Vater eng befreundeten Oheim Äm. Magnus Arborius († ca. 335), Rhetoriker zu Tolosa (Parent. III p. 30, Prof. XVI p. 63). Um 327 wurde dieser als Prinzenerzieher (wahrsch. des Constans) nach CP. berufen; A. kehrte in seine Vaterstadt zurück, wurde dort bald als Grammatiker, später als Rhetoriker angestellt und führte etwa 30 Jahre lang als beliebter Lehrer, aber ohne nennenswerte litterarische Bethätigung, ein idyllisches Dasein patriarchalischer Monotonie. Wohl fehlte es in dem Kreis, dem er angehörte, an höherem Schwung des Geistes: Ideenarmut, Kastengesinnung, Selbstsucht und Eitelkeit treten uns aus den von A. später (um das J. 389) abgefaßten Schilderungen (Commemoratio professorum

Burdigalensium p. 48—71) entgegen. Aber daß diese gallo-römische Gesellschaft verkommen gewesen wäre, ist nicht richtig, obwohl die spielende Oberflächlichkeit des ganzen Treibens wahren sittlichen Ernst vermissen läßt. A. war augenscheinlich noch Heide, als Julian den 17. Juni 362 die Christen von den Lehrstühlen der Rhetorik ausschloß. Sein Lobpreis eines Panegyrikers des Apostaten (prof. 2, bes. v. 20 s. p. 51) zeigt, daß die Verdienste, welche sich dieser als Cäsar um Gallien erworben hatte (355—361), bei ihm nicht einmal die Beurteilungsweise aufkommen ließen, welche sich bei dem Heiden Ammianus Marcellinus (XXII, 10, 7 und XXV, 4, 20) in Betreff jener Maßregel findet. Schwerlich ist es aber dem Rhetor jemals mit der Verehrung der Olympier wirklich ernst gewesen, so daß er sich für die Religionspolitik des Julian begeistert hätte. Am 11. Juni 364 wurden den Christen die Lehrstühle wieder eröffnet, durch Valentinian I. (364—375). Vermutlich ist A. bald darauf nominell (als lebenslänglicher Katechumen) zum Christentum übergetreten, weil die Zeit es so mit sich brachte. Um 365 trat die entscheidungsreichste Wendung im Leben des A. ein: der Kaiser berief ihn zur Erziehung seines Sohnes Gratian an den Hof nach Trier. Wäre A. damals noch ausgesprochener Heide gewesen, so hätte Valentinian trotz seiner Amm. Marcell. XXX, 9, 5 gerühmten Toleranz schwerlich durch seine Berufung das Reich der Möglichkeit einer abermaligen Julianischen Reaktion ausgesetzt. Ausonius dichtete denn auch bald darauf (zwischen 367 und 371) seine versus Paschales pro Augusto dicti (p. 17 ss.), das einzige ausgesprochen christliche Stück in der 383 abgeschlossenen ersten Sammlung der opuscula. Hier mündet ein orthodox-nicänisches Bekenntnis in eine Bitte an Christus um dessen Vermittlung des göttlichen Segens an das irdische Abbild der Trinität: die drei Augusti des ungeteilten römischen Reiches, Valentinian, Valens und Gratian. Die kirchliche Gesinnung, welche Gratian später zeigt, verdankt dieser jedoch keineswegs seinem Lehrer in der Grammatik und Rhetorik, sondern vielmehr dem Ambrosius. Von Trier aus nahm Aus. 368 an einem Feldzug gegen die Alamannen teil und verfaßte unterwegs auf Veranlassung des Kaisers den cento nuptialis p. 206—219 („frivolum et nullius pretii opusculum" p. 206 l. 1 s.). Am 25. Febr. 369 erschien als Abgesandter des Senats der heidnische Rhetor Q. Aurelius Symmachus vor dem Kaiser in Trier und blieb bis zum Ende des Jahres dort. Die Freundschaft der beiden Humanisten führte zu einem Briefwechsel bis z. J. 379. Religiöse Fragen werden in ihm nicht berührt. Gegen das Christentum des Aus. spricht die Existenz dieses Briefwechsels durchaus nicht; erstreckte sich doch die Toleranz jenes eifrigen Götterverehrers sogar auf Bischöfe, denen gefällig zu sein causa ei, non secta persuasit (vgl. ep. I, 64. VII, 51). Wie heidnisch jedoch Aus. Ende 378 wenn auch nicht dachte, so doch dichtete, zeigt die precatio consulis designati (p. 24—27), welche den Janus anruft. Zwischen 371 und 375 war das von altersher (vgl. Symm. ep. I, 14) berühmteste Gedicht des A., die Mosella, (p. 118—141) entstanden, auf des Kaisers Wunsch verfaßt um Ansiedler in jene als unsicher in Verruf gekommene Landschaft herbeizuziehen (v. 483 p. 141). Der Lohn blieb nicht aus. Bis 375 durch Titel geehrt, gewann A., als Gratian Kaiser geworden, den größten Einfluß. 376—380 waren die sämtlichen höchsten Verwaltungsstellen des Westreichs in den Händen seiner Familie (vgl. Seeck, MG A. a. VI, 1, p. LXXIX s.). Dem Ideal des Jahrhunderts, der Popularisierung des Unterrichts, suchte er durch ein Gesetz zu dienen, wonach in allen gallischen Städten gut besoldete Grammatiker und Rhetoren angestellt werden sollten; andere seiner Gesetze verboten die Zerstörung von Denkmälern und hoben, im Gegensatz zu dem von Valentinian I. begünstigten Militarismus, die Stellung der Civilbeamten. Nachdem er 378 praef. praet. Galliarum gewesen, gelangte er, fast 70 Jahre alt, 379 an das Ziel seiner Wünsche: „consul, collega posteriore, fui" (p. 2 v. 38). Anfang Sept. trug er dem Kaiser seine Gratiarum actio (p. 353—376) vor, die in dem Satz gipfelt: „Non ego me contendo Frontoni, sed Antonino praefero Gratianum". Daß er § 35 den Kaiser religione pontificem nennt, beweist nicht das Heidentum des Redners. Gratian aber wandte sich bereits innerlich von seinem Lehrmeister ab und dem Ambrosius zu: dieser verfaßte um 379 im Auftrag des Kaisers seine Bücher de fide. Als Konsul dichtete A. die oratio versibus rhopalicis (p. 19 s.). Dies unzweifelhaft echte Gedicht ist für die Frage nach der Religion des Rhetors entscheidend: der Konsul bekennt sich hier zu Christo als dem Herrn und bittet diesen um Festigung seines Glaubens (v. 39). Der Verfasser hat dies Gebet in einer späteren Rezension der Ephemeris die Stelle der oratio matutina einnehmen lassen. Diese ad deum omnipotentem gerichtete Morgenandacht (p. 7—11) wird nur in dem cod. W. saec.

XVI dem Paulinus von Nola zugeschrieben, die ältesten Textzeugen legen sie dem „heiligen" Ausonius bei. Paulinus hat sie (nicht vor 380 [Mertens Fleckeis. Jahrb. 1890, S. 786 f.], wahrscheinl. um 390, vgl. MSL 61, 439 C) nachgeahmt (ed. Hartel CSEL Vol. 30 p. 3); Aus. selbst erscheint dabei wiederum als Nachahmer Tiberians, des beredten praef. praet. Galliar. vom Jahr 336 (vgl. Bährens poet. lat. min. III, 267; Schenkl p. 303 seiner Ausonius-Ausgabe). Um 379 verfaßte A. sein Epicedion in patrem (p. 21 s.), welches der Dichter etwa 10 Jahre später umarbeitete (Rezension des cod. V im Unterschied von der in der Handschriften-Familie Z erhaltenen) und zu den Parentalia erweiterte. Daß er dabei p. 23 v. 32 den bittern Zusatz einflocht: „et semper fictae principum amicitiae" erklärt sich vielleicht aus der Verstimmung darüber, daß sein Einfluß auf Gratian je länger je mehr durch den des Ambrosius in den Hintergrund gedrängt war. In dem nach Inhalt und Form gleich interessanten gereimten Mixobarbaron (p. 330) hat man eine Travestie der Ambrosianischen Hymnen sehen wollen. 383 gab Ausonius die erste Sammlung seiner Schriften heraus, in der sich viele lascive Stücke befinden und das Christliche sehr zurücktritt. Es sei gleich hier bemerkt, daß die nach des Dichters Tode (wie man vermutet von s. Sohn Hesperius veranstaltete) Sammlung der Opuscula, welche der cod. Voss. saec. IX bietet, alle sittlich anstößigen und höfischen Stücke fortläßt und dafür manche nach 383 verfaßten Schriftwerke des A. enthält. Bezüglich einer 3. und 4. Sammlung sei auf Mertens und Marx verwiesen. — Mit dem Tode Gratians (8. Sept. 383) beginnt die letzte Lebensperiode unseres Rhetors, ein reichliches Dezennium umfassend. Sie zeigt ihn uns als den Vertreter einer absterbenden Kulturepoche, der, treu am Alten hängend, gegen mächtige Zeitströmungen vergeblich ankämpft. Alle aufstrebenden Talente in Gallien, besonders Sulpitius Severus und Paulinus von Nola, stellten sich in den Dienst einer Bewegung, die von Martinus, 375—400 B. von Tours, ausging und für Jahrhunderte die geistige Richtung Westeuropas bestimmte. Einige Zeit nach der Ermordung Gratians begab sich Ausonius wieder nach Trier. Wahrscheinlich hat er dort die Hinrichtung Priscillians (385) erlebt. Mit diesem wurde Euchrotia enthauptet, die mit ihrer Tochter Procula zu den Anhängerinnen des Spaniers gehörte (Sulp. Sev. chron. II, 51; dial. III, 11). Erstere war die Witwe des Burdigalensischen Rhetors Attius Tiro Delphidius. Ausonius preist Prof. 5, 36 ss, p. 54 jenen verstorbenen Kollegen glücklich, Medio quod aevi raptus es: Errore quod non deviantis filiae, Poenaque laesus conjugis. Nach dem Tode des Usurpators Maximus 388 lebte Aus. wieder in Burdigala und auf seinen aquitanischen Landgütern, reich, thätig in seinem Kreise, an der selbsterworbenen Lebensstellung sich sonnend und viel gefeiert. Mit Gleichgesinnten unterhielt er regen Briefwechsel, häufig in Versen. Theodosius dem Gr. übersandte er auf dessen Gesuch seine Schriften (p. 3 s.). 389 entstanden die ansprechenden Gedichte auf seine Verwandten (Parentalia) und seine Kollegen (commemoratio professorum Burdigalensium). Weit höher ist der Briefwechsel zu schätzen, der zwischen Auson. und seinem Schüler Paulinus (von Nola) geführt wurde (p. 266 bis 307). Abermals werden wir an Fronto erinnert und an dessen schmerzerfüllte Briefe, als Marc Aurel sich von der Rhetorik ab und der Philosophie zuwandte. Aber dort fehlt das religiöse Moment, welches sich hier auf seiten des abtrünnigen Schülers lebhaft geltend macht, und erst am Ende des 4. Jahrh. stoßen die Lebensanschauungen zweier Weltalter auf einander. Doch kann man kaum sagen, es ringe hier der alte Glaube mit einem neuen. Nirgends macht Ausonius dem Freunde das Verlassen der alten Götter zum Vorwurf. Auf seiner Seite kämpft nur die passionierte ästhetisch-litterarische Liebhaberei gegen den religiösen Enthusiasmus der christlichen Askese. Deutlich sieht man die erstere Richtung unterliegen, trotzdem es auch ihr nicht an allem sittlich-religiösen Gehalt fehlt. In die eigene Familie des Rhetors hatte die neue Religiosität Eingang gefunden, zuerst von Frauen vertreten. Die Schwester des Dichters, Julia Dryadia, erscheint Parental. XII, 7 s. p. 37 als ausgesprochene Christin: ihr Schwiegersohn Magnus Arborius war ein begeisterter Anhänger des Martin von Tours und ließ durch diesen seine wunderbar geheilte Tochter ewiger Jungfräulichkeit weihen (Sulp. Vita S. Mart. c. 19). Eine Schwester des Vaters und eine der Mutter erscheinen Parent. VI, 8 p. 33 und XXVI, 3 p. 46 als virgines devotae. Der Stiefsohn einer Tochter, Paulinus von Pella, hat in seinem Eucharisticon dem christlichen Vorsehungsglauben lebendigen Ausdruck verliehen, und der Bischof Ausonius, welcher Jaffé[2] Nr. 557 (den 25. Febr. 464) unter den Adressaten vorkommt, ist wahrscheinlich ein Nachkomme des Rhetors (vgl. p. CXV).

Arnold.

Aussatz. Noch immer eine Hauptquelle für Kenntnis des A. bildet das Werk der norwegischen Ärzte Danielssen und Böck, französ. herausg. unter dem Titel: D. C. Danielssen et Wilh. Boeck, traité de la Spedalskhed ou Eléph. des Grecs, trad. du Norwégien par L. A. Cosson de Nogaret, Paris 1848. Über die ethnograph. oder geographische Verbreitung des A. siehe A. Hirsch, Historisch-geographische Pathologie 1860 I, S. 301 ff. und besonders G. N. Münch, Die Zaraath der hebräischen Bibel, Einleitung in die Geschichte des Aussatzes, Hamb. u. Leipz. 1893. Über die Krankheit selbst vgl. R. Virchow, Die krankhaften Geschwülste (1865) II, S. 494 ff., über die Terminologie I, 296—299; A. Lutz, Zur Morphologie des Leprabacillus, Hamburg 1886; Karl Wolff, Leprastudien, Hamb. u. Leipz. 1885; M. Perls, Lehrbuch der allgemeinen Pathologie² (Stuttg. 1886) S. 244 ff.; Henry Leloiz, Traité pratique et théorétique de la lépre (Paris 1886; reichhaltig!); P. G. Unna, in Orth's Handb. der patholog. Anatomie VIII (Berlin 1894) S. 603 ff.; Kaposi, Hautkrankheiten, noch bereichert in der französ. Ausgabe von Besnier und Doyon (Paris 1891), II, 481 ff. — Außer den biblischen Archäologien und den Kommentaren zum B. Hiob seien noch besonders genannt: J. D. Michaelis, Mosaisches Recht IV, § 208—211; Schnurrer in der Halleschen Encyklopädie s. v.; Ph. G. Hensler, Vom abendländischen Aussatz im Mittelalter, Hamburg 1790; Tit. Tobler, Beitrag zur medizinischen Topographie von Jerusalem 1855, S. 47 ff. Über die symbolische Seite des Gegenstandes Bähr, Symbolik des mos. Kultus II, 512 ff.; Sommer, Biblische Abhandlungen 1846 I, S. 214 ff.; Kurtz, Alttest. Opferkultus 1862, S. 378 ff. — Vgl. endlich die bibl. Wörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm s. v. Aussatz.

Der Aussatz, צָרַעַת, *λέπρα*, ist eine in gewissen Ländern endemische, namentlich die Haut affizierende, übrigens mannigfaltig sich äußernde Krankheit. Wohl zu unterscheiden ist er von der Syphilis, sowie von der elephantiasis Arabum oder Pachydermie. Der Aussatz des A. und NT. entspricht vielmehr der lepra Arabum oder eleph. Graecorum, wobei allerdings zu bemerken, daß im Altertum auch etwa andere ähnliche Erscheinungen mit dem A. verwechselt und unter einem Namen befaßt worden sind, sowie daß auch die neueste Medizin zu einer festen Terminologie auf diesem Gebiete noch nicht gekommen ist. Vom eigentlichen A. kommen zwei Hauptgestalten vor: der knotige, knollige Aussatz (eleph. tuberculosa) und der glatte, anästhetische (eleph. glabra oder anaesthetica), auch Nervenlepra genannt. Beim ersteren bilden sich Knoten oder Knollen besonders im Gesicht, an Händen, Füßen und sonst; beim letzteren entstehen Flecken von gestörter Sensibilität, erst überempfindlich, dann unempfindlich, so daß mit der Zeit eine Erstarrung, aber dabei auch entstellende Abmagerung eintritt. Die beiden Arten gehen übrigens nicht selten in einander über. In betreff des Wesens und der Veranlassung der Krankheit gehen die medizinischen Urteile immer noch weit auseinander (vgl. ZdPV 1893 S. 247 ff.). Doch brachte einen bedeutenden Fortschritt die Entdeckung des bacillus leprae (1875). Es zeigte sich nämlich, daß die kranken Stellen von Aussätzigen von einem spezifischen Bazillus wimmeln, der nach aller Wahrscheinlichkeit der Urheber der Krankheit ist. Auch über die Veranlassung der Krankheit hat man unterdessen und im Zusammenhang damit andere Anschauungen gewonnen. Während Danielssen die im Altertum und Mittelalter allgemein verbreitete Ansicht, daß der A. ansteckend sei, des bestimmtesten bestritt und die Vererbung von den Eltern auf die Kinder als Hauptquelle bezeichnete, in Fällen aber, wo diese ausgeschlossen ist, den A. auf schlechte Diät (Durchnässungen, Fischnahrung, Unsauberkeit) zurückführte, sind jetzt Fälle von Ansteckung, d. h. Übertragung der Krankheit von Mensch zu Mensch empirisch nachgewiesen, und es scheint nach allem, daß der A. als eine parasitäre Infektionskrankheit zu gelten hat. Neuere möchten sogar seine Erblichkeit bezweifeln, und die betreffenden Fälle auf Ansteckung der Kinder durch die Eltern zurückführen. Leider steht die Heilkunde dieser furchtbaren Krankheit noch immer beinahe ohnmächtig gegenüber. Sie muß sich begnügen, das Übel erträglicher zu machen, welches kein Heilmittel zu vertreiben vermag. Was den Verlauf der Krankheit betrifft, so pflegen dem Ausbruch derselben gewisse Symptome wie Fieber, rheumatoide Schmerzen, Schlafsucht, Frösteln vorauszugehen. Dann erscheinen auf der Haut Flecken von dunklerer bräunlicher oder bläulicher Färbung von der Größe einer Linse bis zu der einer Handfläche. Die Haut verdichtet sich. Die Haare gehen an den betroffenen Stellen aus oder werden weiß. (Merkwürdigerweise bleibt das Kopfhaar mit seinem Boden in der Regel ganz verschont.) Mehrere Fälle werden in der Bibel erzählt, wo sich der Ausschlag plötzlich weiß „wie Schnee" darstellte (Ex 4, 6; Nu 12, 10; 2 Kg 5, 27). Kommt es zum knotigen Aussatz, so bilden sich rötliche Knoten bis zur Größe einer Haselnuß oder Wallnuß, die oft das Gesicht ganz bedecken. Die Knoten brechen je und je auf, ein weißer Eiter von sehr üblem Geruch entströmt ihnen und verhärtet sich zu einer

Kruste. Auch unter der Haut bildet sich eine weiße Flüssigkeit, welche ausbricht. Die Haut ist, soweit sie nicht unempfindlich geworden, oft von starkem Jucken heimgesucht, die Augen thränen und verlieren die Sehkraft, der Atem wird beengt und übelriechend, die Stimme heiser, der Schlaf durch Bangigkeiten gestört. Während der Leib abmagert, können die Extremitäten zu unförmlichen Klumpen anschwellen (daher der Name elephantiasis) und die Glieder allmählich abgesetzt werden (eleph. mutilans), so daß Hände, Füße, Nase, Augen verloren gehen. Selten ist jedoch der Verlauf ein so akuter. In der Regel dauert die Krankheit viele Jahre lang, besonders beim anästhetischen Aussatz, und hat erst tötlichen Ausgang, wenn eine neue Krankheit hinzutritt. Doch wirkt sie immer auf das geistige Leben ungemein deprimierend, oft bis zu tierischer Stumpfheit abschwächend. In wenigen Fällen verschwindet sie von selber wieder. — Am frühesten ist der Aussatz in Ägypten historisch nachzuweisen (vgl. Plinius, H. N. XXVI, c. 1 s. 5; Lucretius, de rerum nat. VI, 1112. 1113). Die Israeliten scheinen dort daran gelitten und ihn beim Auszug mitgenommen zu haben (vgl. Ewald, Gesch. II, 115 f.). Das „Geschwür Ägyptens" (Dt 28, 27) und der Ausschlag der Miriam deuten darauf. Hierher gehören auch das „böse Geschwür" Hiobs, die Krankheit des syrischen Feldherrn Naeman, die des judäischen Königs Usia u. a. m. Jetzt noch findet sich der Aussatz in Ägypten, Palästina, Syrien und Arabien, stärker verbreitet in Indien, China, Japan und in Afrika. In Amerika und Australien ist er neuerdings erobernd aufgetreten; auf den Sandwichinseln, wo er erst seit 50 Jahren bekannt ist, hat er furchtbar überhand genommen. In Europa dagegen, wo er schon vor den Kreuzzügen verbreitet war, verschwand er vom 16. Jahrhundert an fast völlig. In Norwegen ist er noch zu Hause.

Das mosaische Gesetz hat dieser Krankheit besondere Aufmerksamkeit zugewendet, weil sie im stärkstmöglichen Gegensatze zur levitischen Reinheit steht, die von der Gemeinde Gottes gefordert ist. Daher sollte jeder, an dem sich Anzeichen dieses Übels einstellten, einer genauen Untersuchung unterworfen werden. Die Priester waren nicht als Heilkundige, sondern als gesetzeskundige Diener des Herrn mit dieser Besichtigung betraut (vgl. Dt 24, 8). Das Gesetz Le 13 gab ihnen zur Erleichterung der Diagnose auf genauer Beobachtung beruhende, auch durch neuere Ärzte bestätigte Kriterien an die Hand, mit deren Hilfe die gefürchtete Krankheit von unschuldigen Hautausschlägen oder Geschwüren sich unterscheiden ließ. Es sind dabei verschiedene Arten, Stellen und Stadien des A. berücksichtigt. Entwickelte er sich aus einem Hautausschlag (V. 1—8) oder Geschwür (V. 18—23) oder Brandmal (V. 24—28), so waren die Hauptkriterien das Weißwerden der in dem Mal stehenden Haare und die Vertiefung des Mals in der Haut. Waren diese Symptome nicht deutlich zu erkennen, so hatte der Priester eine nötigenfalls zu wiederholende 7tägige Wartezeit zu verhängen, nach deren Ablauf der unterdessen abgesperrte Patient wieder besichtigt wurde. War dann das Übel nicht vorgeschritten, so wurde er als rein entlassen. Beim Haupthaar und Barte (V. 29—37) war die rotgelbe, fuchsige Farbe gravierend. Bei schon vorhandenem Aussatz bekundete das Weißwerden des ganzen Körpers eine heilsame Krise, welche den Krankheitsstoff ausschied; dagegen war zu Tage liegendes lebendiges, d. i. rohes, wildes Fleisch ein Beweis, daß die Macht des Übels nicht gebrochen sei (V. 9—17). Unschuldig erschien ein matter weißer Ausschlag oder Grind (בֹּהַק) V. 30 f.; dagegen verunreinigte schon ein weißrötlich glänzendes Mal, wo wie auf der Glatze weitere Merkmale nicht hinzukommen konnten (V. 40—44). Noch näher präzisiert sind diese gesetzlichen Bestimmungen Mischna Negaim 1—10. Am konkreten Beispiel hat das traditionelle Verfahren F. Delitzsch dargestellt in der Erzählung „Durch Krankheit zur Genesung" 1873. — War das Vorhandensein des eigentlichen Aussatzes konstatiert, so wurde der damit Behaftete für unrein erklärt und damit sowohl vom Umgang mit den Volksgenossen als von der Gemeinschaft mit dem Heiligtum ausgeschlossen. Er hatte außerhalb des Lagers oder der Stadt zu bleiben (Le 13, 46; vgl. Nu 5, 2; 2 Kg 7, 3; 15, 5) und (nach der Überlieferung wenigstens wenn es ein Mann war) den Habitus der Totentrauer anzunehmen, d. h. mit zerrissenem Gewand, ungeordnetem (nicht: unbedecktem) Haupthaar und verhülltem Barte herumzugehen. Die Nahenden hatte er zu warnen mit dem Rufe: unrein! unrein! Zum Heiligtum durfte er selbstverständlich nicht kommen, aber auch nichts Heiliges essen (Le 22, 4). — Diese Absonderung ist keineswegs bloß eine sanitarische Maßregel, wiewohl der Glaube an die Ansteckung im Altertum allgemein und man auch im Abendlande auf sorgfältige Aussonderung der Aussätzigen bedacht war, woran schon deren Name erinnert (eig. Aussetzige, d. h. Ausgesetzte, auch „Feldsieche"). Vielmehr ist das die mosaischen Verordnungen beherrschende Motiv das Bestreben, die

Gemeinde von Gott mißfälliger Befleckung rein zu halten. Ist die leibliche Krankheit, welche im Tode gipfelt, überhaupt eine Folge der Sünde und so etwas dem heiligen Schöpferwillen eigentlich Entgegengesetztes, so mußte diese ekelhafteste Krankheit, welche gewissermaßen den herausgetriebenen inneren Sündenschmutz sinnenfällig darstellt, im höchsten Grade als etwas Gott Widerwärtiges erscheinen, was man von seinem Angesichte fern zu halten und aus der ihm dienenden Gemeinde zu verbannen hatte. Nur die Unreinigkeit des Todes ist noch größer, weil in ihm die Zerstörung und Auflösung des Gottgeschaffenen in noch stärkerer Potenz aufgetreten ist. Der Aussatz ist aber bereits ein beginnendes Absterben, ein Verwesen bei lebendigem Leibe Nu 12, 12; Josephus, Ant. 3, 11, 3.

Eine Bestimmung über die Mitteilbarkeit dieser levitischen Unreinheit an Sachen oder Personen, die mit dem Aussätzigen in Berührung kamen, vermißt man in der Thora, obwohl eine solche Ansteckung von ihr ohne Zweifel prinzipiell angenommen war. Daß die Tradition diese Lücke ausfüllte, zeigen die Bestimmungen Mischna Kelim 1, 4 und Negaim 13, 11 f. über Verunreinigung des Hauses, welches ein Aussätziger betritt. — Dagegen ist Le 14, 1—32 (Negaim 14) ein umständliches Reinigungs- und Weiheverfahren angegeben, dem der Genesene sich zum Behuf seines Wiedereintritts in die Gemeinde zu unterziehen hatte. Zuerst erfolgte wieder eine Besichtigung, zu deren Vornahme der Priester aus dem Lager oder der Stadt hinausging. Zeigte sich das Übel gehoben, so fand sogleich der erste, V. 4 ff. beschriebene Ritus statt, welcher die Neubelebung aus dem unreinen Todeszustand symbolisch ausdrückte und den Einlaß in die Volksgemeinde erwirkte. Von zwei Vögeln (Vulg. und die Rabbinen: Sperlingen) wurde der eine geschlachtet zur Gewinnung frischen Blutes, welches mit „lebendigem" Wasser sich mischen sollte. Als Sprengwedel diente ein Stab von Cedernholz (Symbol des unverweslich Dauerhaften), an welchem Ysopkraut (Reinigungsmittel) mittelst eines Streifens karmesinfarbigen (Farbe des Lebens) Zeuges gebunden war. Der andere Vogel wurde in die Mischung getaucht und dann nach dem freien Felde hin fliegen gelassen. Gewöhnlich sieht man darin ein Symbol des Aussätziggewesenen, der frei zu den Seinigen wie der Vogel in sein Nest zurückkehre. Allein diese Deutung ist durch nichts angezeigt und paßt Le 14, 49 vollends nicht. Die Analogie mit den zwei Böcken des Versöhnungstages führt vielmehr darauf, daß was von Unreinigkeit noch übrig war, von diesem Tier hinausgetragen werden sollte. Nach sorgfältig vollzogener körperlicher Reinigung durfte der Geheilte das Lager (die Stadt) betreten, doch hatte er sein Zelt (Haus) noch zu meiden, welche Beschränkung schon der Talmud zu enge mit der Begründung motivierte, daß er mit der Gattin keinen Umgang pflegen sollte. Vielmehr stand es dem von solcher Plage Geheilten nicht an, eher in seiner Häuslichkeit sich ruhig niederzulassen, als er dem heiligen Gotte seinen Tribut bezahlt hatte. Diesem durfte er aber erst am 8. Tage nahen, wie denn der stufenmäßige Fortschritt der Restitution schön dadurch abgebildet war, daß nach dieser Dauer jenem ersten Akt ein zweiter folgte (V. 9 ff.), durch welchen der Genesene in die kultische Gemeinschaft mit Gott und so in die heiligsten Rechte wieder eingesetzt wurde, die er als Angehöriger des priesterlichen Volkes hatte. Nach nochmaliger Reinigung nämlich durfte er sich am achten Tage vor der Wohnung des Herrn darstellen und mußte dabei ein dreifaches Opfer bringen, ein Schuld-, ein Sünd- und ein Brandopfer. Der größte Nachdruck liegt in diesem Fall auf dem Schuldopfer (אָשָׁם), welches auch mit ungewöhnlichen Zuthaten erscheint; denn es „vertritt zugleich die Stelle des Weiheopfers" (Kurtz). Zwar ist hier wie überall beim Schuldopfer die vorherrschende Bedeutung die des Ersatzes. Der Aussätziggewesene, welcher eine Zeit lang dem Gottesdienst entzogen war, hat vor allem eine Genugthuung für das Versäumte zu leisten, ähnlich derjenigen des Nasiräers, dessen Weihezeit unterbrochen worden. Aber das Weben des Opfers und die Verwendung des sühnenden Blutes und des weihenden Öls, welche nach einander an die Glieder des Hörens, Handelns und Wandelns (Ohr und Daumen an Hand und Fuß) appliziert werden, zeigen, daß infolge jener Satisfaktion an Gott eine Rehabilitation des Ausgeschlossenen in seine priesterlichen Eigenschaften und Rechte stattfindet, daher diese Zeremonie mit der Priesterweihe Le 29 unverkennbare Ähnlichkeit hat. Der Rest des Öls wurde auf das Haupt des neu zu Weihenden gestrichen. Darauf folgte das Sündopfer, welches auch bei anderen Verunreinigungen geboten war. Für dieses wie für das den Schluß bildende Brandopfer mit seiner vegetabilischen Beifuge (מִנְחָה) war dem Armen eine Ermäßigung zugestanden. Über diese Opferarten und die Reinigungs-

riten siehe die Art. „Opferkultus“, „Reinigungen“. Über die litterarkritische Frage Franz Delitzsch „Die Aussatzthora des Leviticus ZkWL 1880 S. 3 ff.

Bei der unwiderstehlichen Macht und dem furchtbaren Charakter des Aussatzes ist es begreiflich, daß man ihn in den abendländischen Sprachen (ähnlich auch im Chinesischen) die Krankheit schlechthin oder die „große Krankheit“ nannte, ebenso, daß, wo das Leben unter religiösem Gesichtspunkte aufgefaßt wurde, er als die vornehmste Plage Gottes, das Gottesgericht κατ' ἐξοχήν angesehen wurde. So heißt noch bei den heutigen Arabern der Aussätzige mukâtal ollah „von Gott befehdet“, „Gottverflucht“ (Wetzstein), bei den Hebräern der Aussatz צָרַעַת, Geißelung, Schlag Gottes. In der Geschichte Hiobs erscheint er den Freunden als sicheres Zeichen des göttlichen Zornes, Nu 12, 14 als schimpflichste Entehrung, welche Gott dem Menschen anthun kann, wie wenn ein Vater seinem Kinde im Zorn ins Gesicht speite. Ebendeshalb waren aber auch die Heilungen von dieser Krankheit, welche einer Auferweckung vom Tode zum Leben gleichkamen (2 Kg 5, 7), wenn sie durch einen Mann Gottes wie den Propheten Elisa geschahen, ein mächtiger Beweis, daß der lebendige Gott denselben zum Werkzeug seiner Allmacht erkoren habe. Die „Reinigungen“ Aussätziger, welche von Jesu erzählt werden, sind außerdem bezeichnend für seine von der Unreinigkeit der Sünde und der Macht des Todes befreiende Liebesthätigkeit. Spezieller läßt sich sagen: „Die Reinigung der Aussätzigen stellt die Gnade Christi dar, daß er die Menschen der Unreinheit ihres Wandels enthebt und sie eben dadurch zu einer brüderlichen Gemeinschaft vereinigt“ (Steinmeyer, Wunderthaten des Herrn S. 91).

Eine dem Aussatze am menschlichen Leibe analoge Erscheinung sahen die alten Israeliten an Kleidern (Le 13, 47—59; Negaim 11) und Häusern (Le 14, 33—57; Negaim 12. 13), weshalb hier analoge Maßregeln zu treffen waren, nämlich zuerst sorgfältige Prüfung, dann eventuell Vernichtung der davon angefressenen Gegenstände. Beschrieben wird dieser Aussatz als grünliches oder rötliches Mal auf linnenem oder wollenem Zeug oder Leder, als grünliche oder rötliche Vertiefungen an den Wänden des Hauses. Selbstverständlich kann bei dieser Beschreibung nicht an Befleckung mit dem Krankheitsstoff eines wirklich Aussätzigen gedacht werden. Was man sich aber unter diesen Flecken, welche jedenfalls mit den Malzeichen des menschlichen Aussatzes große Ähnlichkeit aufweisen und wie diese um sich fressen mußten, vorzustellen habe, darüber sind die Meinungen geteilt. Doch empfiehlt sich in jeder Hinsicht die von Sommer ausgesprochene Ansicht: „Es ist (beim Aussatz an Häusern) allein an pflanzliche Bildungen, flechtenartige Strukturen zu denken, wie sich deren auf verwitterten Steinen und stockigen Mauern erzeugen, die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und um ein weniges austiefen“. Etliche Gattungen der Lichenen haben auffallende Ähnlichkeit mit Hautausschlägen; ein zahlreiches Genus derselben führt sogar den Namen Lepraria. Ebenso zeigen sich dergleichen von Kryptogamen herrührende Flecken an Leinwand und Papier, auf Leder- und Wollstoffen. Diese „Stockflecken“ oder wie man sie sonst nennt, sind in der That ein Zeichen der Auflösung, der Fäulnis, und die Analogie mit dem Aussatz ist daher keine bloß vermeintliche. Im übrigen gehören diese Verordnungen zu der symbolisch-pädagogischen Zucht, welcher das Gesetz auch die Äußerlichkeit des Lebens unterwirft, namentlich wenn sie so eng mit der Eigentümlichkeit des Menschen verknüpft ist, wie bei Kleidung und Wohnung. Wie innig mit der physischen Unreinheit die ethische zusammengeschaut wurde, zeigt z. B. Le 14, 52, wo eine „Entsündigung“ des krankhaften Hauses angeordnet ist. v. Orelli.

Australien mit Tasmanien und Neu-Seeland. Auf dem Australkontinente und den Inselgebieten Tasmanien und Neu-Seeland fand einige Jahrzehnte nach der ersten britischen Besitzergreifung eine so rasch gesteigerte und umfassende Einwanderung von Europäern, und zwar fast nur von Großbritannien und Irland her statt, daß die eingeborene Bevölkerung heute durch ihre geringe Zahl und ihre Einflußlosigkeit in Bezug auf die Zustände dieser Länder ganz in den Hintergrund tritt. (Für Neu-Seeland gilt dies allerdings teilweise in etwas abgeschwächtem Sinne.) Dies und die Art und Weise, in welcher die Herstellung staatlicher Ordnung in den einzelnen Gebieten sich vollzog, führte dazu, daß wir nicht Kolonien des britischen Staats in gewöhnlichem Sinne, sondern Kolonialstaaten vor uns haben. Die oberherrliche Stellung des Mutterlandes beschränkt sich im ganzen auf die Sendung der Gouverneure, welche ein zeitweises Veto gegenüber Gesetzesbeschlüssen der australischen Kolonialstaaten als wesentlichstes Attribut ihrer oberaufsichtlichen Macht besitzen, während der Krone des britischen Staates weder

durch Garnisonierung von Truppen noch etwa durch Bestätigung der obersten Beamten dieser Kolonialstaaten Einfluß auf deren politischen Verhältnisse vorbehalten blieb. Ein doppeltes Band materieller Art jedoch verbindet schon äußerlich die beiderseitigen Länder enge mit einander. Australien hat für seine Staatsschulden das Mutterland zum Hauptgläubiger; sodann findet zum weitaus größten Teile die Ein- und Ausfuhr Australiens von und nach den Häfen des britischen Reiches, insbesondere seiner europäischen Gebiete statt. Als entscheidende Ursache und Wirkung dieses Ganges des Güteraustausches, welcher für den Zusammenhalt der sogenannten Kolonien Australiens mit „England" so durchgreifende Bedeutung hat, erweist sich natürlich die Gemeinsamkeit der Abstammung, Sprache, Litteratur, Sitte und Religion. Ja die letztere bringt nicht nur geistigen Zusammenhang, sondern großenteils unmittelbare und formulierte Verbindung durch die kirchliche Organisation, mittels welcher die betreffende australische Religionsgemeinschaft der europäischen angegliedert ist. Für die Entwicklung der politischen Stellung Australiens zum und im britischen Gesamtreiche sind somit auch die kirchlichen Verhältnisse des ersteren von dauernder Wichtigkeit.

Neben der christlichen Einwohnerschaft des Kultur- und Weidebodens erhielten sich allerdings noch heidnische Reste der Urbevölkerung, welche zum geringsten Teile im Bereich der Ansiedlungen und Ortschaften der Zugewanderten und ihrer Nachkommen leben, zumeist aber durch die Europäer in das wüste Gebiet landeinwärts gedrängt wurden. Dies geschah teilweise durch grausame Massenmorde und Menschenjagden von seiten der Eingewanderten, welche jedes Besitzrecht der Eingeborenen verneinten und dessen Verteidigung als Verbrechen durch summarisches Niederschießen zu strafen sich gestatteten. Jene Australneger aber, welche unter den Europäern sich zu erhalten suchten, gingen großenteils infolge von verderblichem Branntweingenuß, desgl. von Ausschweifungen und deren Krankheiten zu Grunde. Dies erklärt sich allerdings einigermaßen daraus, daß die australische Besiedlung mit der Anlage von Verbrecherkolonien (s. nachher) ihren Anfang nahm. Immerhin wird nach Zählung und Schätzung von 1891 noch eine Gesamtanzahl von 55000 Eingeborenen vorhanden sein.

Diese Australneger, durch die Natur des Landes in besonderem Maße zum Nomadismus geführt, erweisen sich nicht hinreichend gleichartig in ihrem Aussehen und ihrer seelischen und geistigen Beschaffenheit, um als eine einheitliche Rasse gelten zu können, so daß „die Annahme einer großen inneren Verschiedenheit der australischen Stämme berechtigt ist" (Ergebnis der Untersuchung Ratzels in s. „Völkerkunde" I. T. S. 313). In Bezug auf ihre geistigen Anlagen kann nur eine rechtmäßige Begabung anerkannt werden, wie denn lediglich ihre Gedächtniskraft gut entwickelt ist. Von ihren religiösen Vorstellungen „haben wir den Eindruck von Trümmern eines besseren Zustandes. Alles einzelne schallt wie verhallende Stimmen aus früherer, reicherer Zeit herüber" (Ratzel a. a. O. S. 315).

Ähnlichen Eindruck machte ihre Verwendung einer mit Linienformen gemischten Bilderschrift zu Stabbotschaften (Zeichnungen auf Botenstäben), während ihre Geberden- und Fingersprache die höchste Entwicklung zeigt.

Dem gegenüber vermochten die langjährigen Bemühungen von Missionsgesellschaften nur zu Erfolgen zu gelangen, welche immerhin unbedeutender erscheinen, als trotz allem zu erwarten wäre. Denn vielfache und jahrzehntelange Arbeit hat man auf die Bekehrung dieser Naturvolksstämme verwendet. Es begrenzen zwar einzelne Missionsgesellschaften ihre Thätigkeit auf das politische Gebiet dieses oder jenes Kolonialstaates; die allermeisten aber haben, da die betr. Kirchengemeinschaft, aus welcher sie hervorgingen, sich auf alle Staaten erstreckt, in gleicher Weise ihre Stationen verbreitet. Auch im Hinblick auf den farbigen Bestandteil der Gesamtbevölkerung wirkt es daher wohl am übersichtlichsten, nach kurzen allgemeinen Angaben über die Anfänge und die kirchlichen Verhältnisse der heutigen Kolonialstaaten diese einzeln nach einander sich zu vergegenwärtigen.

Die Besiedlung des Kontinentes begann bekanntlich 1788 mit der Landung von etwa 1000 Leuten in Port Jackson, unter welchen Gefängnissträflinge die Mehrzahl bildeten. Neben der bis 1840 in der als Neu-Südwales bezeichneten Kolonie fortdauernden Zuführung von Verbrechern (im ganzen 59788) fand auch Einwanderung von Freien statt, besonders seit 1836. Auch das heutige Brisbane, die Hauptstadt von Queensland, nahm seinen Anfang als Kolonie schwerer Verbrecher im Jahre 1825; desgl. erhielt West-Australien seine erste europäische Bevölkerung durch eine zu King-Georgs-Sund eingerichtete Verbrecheransiedlung 1826. Ende der 30er und in den 40er

Jahren wuchs die Zahl der freien europäischen Zuwanderer immer beträchtlicher an, wie bereits 1836 die Gründung von Adelaide und damit jene der Kolonie Südaustralien vor sich ging. Eine fast fieberhafte Vermehrung der Einwanderung aber brachten die Goldfunde im Südosten des Kontinentes und teils alsbald, teils bald darauf die Loslösung der neuen politischen Gebiete Victoria und Queensland von Neu-Süd-Wales und im ganzen die territoriale Abgrenzung der Gebiete, wie sie noch besteht.

Mit dem Anwachsen der Bevölkerung europäischer Abkunft ergab sich ein Vorrücken derselben von den Küstenrändern nach dem unwirtlicheren Inneren und eine fortschreitende Vertreibung der Eingeborenen. Eine zahlenmäßige Übersicht mag die erstgenannte Zunahme veranschaulichen:

Es ward die Einwohnerzahl erhoben für

	1830	1851	1871	1881	1891	1894
Neu-Süd-Wales zu	50000	266000	504000	751500	1,132250	1,260000
Viktoria	—	76000	730000	862300	1,140410	1,179000
Queensland . . .	—	29000	120000	213500	393720	445000
Südaustralien . .	—	63000	186000	279900	320440	348000
Westaustralien . .	15000	6000	25000	29700	49790	82000
		440000	1,565000	2136900	3,036600	3,314000

(1894 ist das Ergebnis statistischer Berechnungen, jedoch nicht eines Census.)

Die bezügliche Vergangenheit der nahen südlichen Insel Tasmanien (oder Vandiemensland) ist nur durch das Vorgehen der Europäer gegen die Eingeborenen und durch deren Schicksal merklich von der Entwicklung der festländischen Besiedlung verschieden. Nachdem bereits 1802 hier eine Verbrecherkolonie von Neu-Süd-Wales gegründet war und durch eine solche 1804 die heutige Hauptstadt Hobart ihren Anfang genommen hatte, kam es bald, namentlich infolge von Frauenraub, zu blutigen, vernichtenden Kämpfen gegen die Eingeborenen, welche im ganzen sich noch etwas weniger geistig entwickelt zeigten, als manche der australischen Stämme. Rasch schwand ihre Zahl dahin — wohl beim Beginn dieser Zusammenstöße 6000 — und die letzte von 18 Seelen des Jahres 1861 starb im J. 1876, während bis 1853 außer freien Einwanderern 67655 Sträflinge zugeführt wurden. Die betr. Jahreserhebungen von 1830, 1851, 71, 81 und 91 weisen folgende Bevölkerungszahlen auf: 30000, 70130, 99330, 115700 und 146670.

Der siebente der australischen Kolonialstaaten, Neu-Seeland, kam naturgemäß am spätesten unter den Einfluß europäischer Kolonisation und unter britische Autorität (seit 1839), behielt aber auch einen ungleich wichtigeren Bestandteil seiner Gesamtbevölkerung an den vorhandenen Stämmen von Eingeborenen (mit einer Seelenzahl von 42000). Eigentliche Kolonisten, welche zu dauernder Kultivation des Landes sich ansiedelten, erschienen erst im J. 1840 und gründeten Wellington. Bald aber kam es zu schweren Kämpfen mit den Einheimischen, den Maori. Dieselben währten von 1845—72 oft eine Reihe von Jahren hindurch. Erst 1892 erkannte der letzte unabhängige Maorifürst die Oberhoheit des britischen Staates an, wie auch die christliche Religion, wenigstens äußerlich, von dem Maorivolke angenommen worden ist.

Der Fortschritt der europäischen Zuwanderung binnen 50 Jahren und mit ihm die ethnographische Beherrschung dieser Inseln ergiebt sich aus dem Vergleich der Bevölkerung mit Ausschluß der Eingeborenen in den Jahren 1858, 1871 und 1891; es gab in diesen 59400, 256300 und 626658; letztere Zahl schließt auch 4444 Chinesen ein.

Die kirchliche Zugehörigkeit der sieben Kolonialstaaten bestimmt sich naturgemäß bei den Einwanderern nach der Konfession und kirchlichen Gemeinschaft, welcher sie in der alten Heimat angehört hatten, bei den in der neuen Heimat Geborenen fast stets nach der Religion der Eltern. Da sich aber meistenteils — es gilt dies im ganzen auch von der römisch-katholischen Kirche — die Sprengel der Kirchengemeinschaften nach den politischen Grenzen richten, so setzt sich das statistische Aussehen dieser Körperschaften aus den Ergebnissen der einzelnen Kolonialstaaten übersichtlich zusammen. Jedoch leiden die Nachweise an zwei Mängeln. Erstlich besteht keine gleichartige Erhebung hinsichtlich der so viel zerspaltenen Bekenntnisse und Sekten, wie sie ja in den Gebieten englischer Zunge auch anderwärts begegnen; sodann entziehen sich Tausende der Erklärung ihrer Konfession überhaupt, weil sie die betreffende Frage als einen Eingriff in ihre persönliche Freiheit ansehen. Deshalb ist es uns sogar nicht möglich, die Konfessionslosen von

manchen Sektierern und von jenen Verschweigenden auseinander gehalten zu sehen: wir finden vielmehr nur für die großen kirchlichen Gemeinschaften und für zusammengelegte Zweige von Gesamtgemeinden und verwandten Sekten die Möglichkeit, eine ziemlich gleichartige Feststellung der Bekenntnisse aller Staaten zu geben. Unvorteilhaft ist dabei u. a. auch das Zusammenwerfen z. B. der Lutheraner in Neu-Seeland und Westaustralien mit andern Sekten. Demgemäß finden wir folgende, teilweise summarische Angaben der amtlichen Statistik für die christlichen Konfessionen im J. 1891:

	Neu-Südwales	Tasmanien	West-australien	Südaustralien (mit Nordterritorium)	Viktoria	Queensland	Neu-Seeland
Anglikaner	502980	76082	24769	89277	417182	142555	253331
Presbyterianer . . .	109390	9756	1996	18206	167027	45639	141477
Wheslehaner u. a. Methodisten	110112	17150	4556	60813	158040	30868	63415
Baptisten	13112	3288	(?)	17547	27882	10256	
Kongregationalisten (Independenten) . . .	24112	4501	1573	11882	22110	8571	
Mährische Brüder, Genossen der Kirche Christi, Kalvinisten, Quäker, Swedenborgianer, Unitarier, Schottische Freikirche, Kathol.-Apostolische, Heilsarmee u. a. m.	22366	3000	800	10526	38590	7577	48427
Lutheraner	7950	421		23328	15533	23383	

Die römisch-katholische Kirche, welche meistens Einwanderer (Abkömmlinge von solchen) aus Irland zu Bekennern hat, weist folgende Seelenzahlen auf:

Neu-Südwales	Tasmanien	Westaustralien	Südaustr. (mit Nordterrit.)	Viktoria	Queensland	Neu-Seeland
286917	25805	12464	47179	240267	92765	85856

Die Israeliten zählen in gleicher Folge der Länder:

5484	84	129	840	6459	809	1463

Chinesen, meist dem Buddhismus huldigend, finden sich vor (Folge, wie bisher):

14156	1056	917	3997	9377	8574	4444

Der Rest der eingewanderten Bevölkerung besteht aus Konfessionslosen, sowie den ihren Bekenntnisstand Verschweigenden, unter welchen also auch Christen sich befinden.

Die Vergleichung von Protestanten und Katholiken ergiebt folgendes vergleichendes Zahlenbild für 1891:

	Prot. (Kopfzahl)	Kath. (Kopfzahl)	Prot. (Prozent)	Kath. (Prozent)
Neu-Südwales	789833	286917	73,35	26,65
Tasmanien . .	113835	25776	81,54	18,46
Westaustralien .	33738	12474	73,01	26,99
Südaustralien .	251524	47179	84,25	15,75
Viktoria . . .	836400	248585	77,09	22,91
Queensland . .	271491	92765	74,54	25,46
Neu-Seeland .	506650	87272	85,31	14,69
	2,803471	800968	77,78	22,22

Bei allen Zahlen bezüglich der christlichen Konfessionen sind die Farbigen oder Eingeborenen nicht eingerechnet. Es wären dann bei der Kopfzahl des Zensus von 1891 (3,809900 Seelen) rund 200000 Bewohner des Ganzen in die obigen Summen nicht einbezogen.

Hiernach ist also der römische Katholizismus hauptsächlich in Westaustralien, Neu-Südwales und Queensland verbreitet, wo er mehr als ein Viertel der christlichen Bevölkerung beherrscht. Sein Wachstum hielt allerdings von der Zählung im J. 1881 an nicht ganz gleichen Schritt mit jenem des Protestantismus; denn damals stellte sich das prozentuale Verhältnis 23,51 : 76,49 in diesen Ländern.

Ersichtlich ist über das Verhältnis der großen protestantischen Gemeinschaften zu den kleinen Sekten, daß letztere trotz ihrer großen Anzahl nur enge Kreise von Anhängern besitzen, wobei allerdings nicht übersehen sein will, daß auch z. B. die Methodisten in vier (fünf) Zweige sich teilen, während die Presbyterianer in drei größeren Gemeinschaften auftreten. Faßt man aber immerhin die Bekenner der englischen Hochkirche, die Presbyterianer und die Methodisten zusammen, so finden wir in den sieben Staaten gegenüber den anderen Dominationen die Zahlen 712482 und 67472 in N.-S.-Wales; 92988 und 11040 in Tasmanien; 3132 und 2373 in Westaustralien; 168290 und 67433 in Südaustralien; 742249 und 94600 in Viktoria; 219062 und 39097 in Queensland; 458223 und 48427 in Neu-Seeland. Hiebei sind in der kleineren Zahl noch mehrmals bedeutende Summen für die lutherischen Kirchengemeinschaften (gewiß 70000), für die Baptisten und Kongregationalisten in Anschlag, bezw. von der Summe in Abzug zu bringen, mindestens etwa zwei Dritteile. Dann bleiben für die kleineren Gemeinschaften ungefähr 22400, 3000, 800, 10500, 38600, 7600, 16000 Seelen, von der Gesamtheit der 2,803000 Protestanten also 99000 für die kleineren Sekten.

Die Organisation der protestantischen Kirchengemeinschaften ist heute im vollen Sinne die von sogenannten Freikirchen, d. h. sie stehen in keinerlei Verbindung mehr mit dem Staate, so daß also weder eine Staatskirche existiert noch auch durch Subventionen, wie noch in den 70er Jahren, ein äußerlicher Zusammenhang mit den politischen Gewalten bestünde. (Einzelne minimale Leistungen, z. B. in Tasmanien, haben nur den Charakter einer kleinen Spende für charitative Zwecke.)

Im einzelnen nun hat die anglikanische oder bischöfliche Hochkirche ihre verlässige Verfassung durch ihren von England aus bestätigten Episkopat; denn die Bischöfe Australiens bedürfen der Anerkennung durch den Erzbischof von Canterbury. Aber „jede Diöcese ordnet alle ihre Angelegenheiten selbstständig. Von Zeit zu Zeit versammelt der Bischof die Presbyter und Laienvertreter zur Diöcesankonvention, auf welcher die besonderen Angelegenheiten der Diöcese verhandelt werden". Das Ganze wird durch zwei Metropolitanbischöfe und 18 Bischöfe verwaltet. Zu dem Metropolitangebiete von Sydney gehören die Bistümer Newcastle, Goulburn, Armidale, Riverina (N.-S.-W.), Hobart (Tasmanien), Perth (Westaustr.), Adelaide (Südaustr.), Melbourne und Ballarat (Viktoria), Brisbane, Rockhampton und Nord-Queensland. Der Metropolitanbischof von Christchurch auf Neu-Seeland steht den Bischöfen dieser Inseln, d. h. denen von Auckland, Wellington, Nelson, Dunedin vor.

Die Methodisten haben sich trotz ihrer Teilung in gesonderte Gemeinschaften durch ihre energische Thätigkeit zu der an Seelenzahl zweitstärksten protestantischen Denomination erhoben. Sie bilden seit 1855 eine selbstständige Körperschaft und ordnen ihre allgemeineren Angelegenheiten in „Konferenzen" der gemeindlichen Vertreter.

Die Presbyterianer, besonders in Neu-Seeland stark vertreten, haben an ihren jährlichen Generalsynoden (Assemblies) ihre oberste gesetzgebende und lehrende Gewalt. Denselben untersteht die gesamte Verwaltung und Disziplin, Bildung der Geistlichen u. s. w.

Weniger ausgebildet ist der Einfluß der Delegiertenversammlungen der Kongregationalisten und der Baptisten.

Die Lutheraner und deutschen Protestanten, besonders in Südaustralien und Queensland zahlreich, haben gleichfalls an ihren Synoden eine zusammenfassende Macht, nachdem sich solche in Viktoria, Südaustralien, Queensland, Neu-Südwales und Neu-Seeland gebildet haben. Die Lutheraner Südaustraliens waren ursprünglich (1838 und 1839) aus Preußen wegen ihrer Gewissensbedenken gegen die Union ausgewanderte Altlutheraner. Die Entziehung der früheren staatlichen Unterstützung der Kirchen machte sich im Kreise dieser Konfession besonders fühlbar.

Die Sekten gewannen zwar, wie oben erwähnt, nur einen geringen Bruchteil der Bevölkerung, aber sie entwickeln teilweise, wie die verschiedenen Zweige der großen Gemeinschaften, eine besondere Rührigkeit auf dem Gebiete der Mission. So gering an Zahl die Eingeborenen sind, und so schwierig großenteils auch schon deren Aufsuchen und das Weilen der Missionare in ihrer Nähe (sowohl der armseligen Landesnatur als des Nomadismus wegen) sich gestaltet, so wird doch ein sehr bemerkenswerter Eifer auf

ihre Bekehrung verwendet, wie dies auch auf römisch-katholischer Seite geschieht. Dazu kommen dann noch Missionsposten für die Chinesen. Sieht man nach den Stationen der protestantischen Missionen, so findet man in Queensland mehrere der deutschen Lutheraner, nämlich der Neuendettelsauer Gesellschaft und der Immanuelsynode, desgl. der Brüdergemeinde, sodann solche der skandinavischen Lutheraner. Von den englisch-schottischen Kirchengemeinschaften sind Missionare der Anglikaner, Presbyterianer und von zwei Gesellschaften thätig, welche von Mitgliedern verschiedener kirchlicher Gemeinschaften gegründet worden („Aborigines Protection mission", „Society for the Propagation of the Gospel"). — In Neu-Südwales kam es zu Stationen von seiten der Presbyterianer und der Methodisten (mehrere Fraktionen), dazu der eben genannten „Aborigines Prot. Miss." und der „Freien Mission". — In Viktoria arbeiteten die Brüdergemeinde, sodann die Anglikaner, die wesleyan. Methodisten, besonders aber die „Australian Board of Mission". — In Südaustralien finden wir wieder Stationen der lutherischen Immanuelsynode (tief im Inneren zu Bethesda und noch bedeutend nördlicher in Hermannsburg), sodann eine solche der Anglikaner (an der Küste) und eine solche der Quäker. (Das hierher gehörige Nordterritorium hat drei katholische Missionsstationen.) — In Westaustralien ist die Mission der Hochkirche thätig. — In Neuseeland hat die Hochkirche eine beträchtliche Anzahl von Stationen, obwohl sich die Maori äußerlich schon dem Christentum angeschlossen haben. Auch die wesleyanischen Methodisten erhalten noch mehrere Stationen.

Es geht naturgemäß die Thätigkeit der Mission nicht in den Arbeiten an und nächst den Stationen selbst auf, sondern die Prediger und Brüder derselben suchen die scheuen oder in Ödgebieten und Halbwüsten wandernden Australneger fleißig auf und arbeiten, sie durch Unterweisung in leiblichen und ewigen Dingen zu gewinnen. Namentlich sind auch die Goldfelder im Inneren ein Ziel der Sendboten des Evangeliums, teilweise um auf die Chinesen dortselbst zu wirken, mehr noch um der großenteils bedenklichen Bevölkerungsteile europäischer Abstammung willen, an welchen dann freilich sozusagen innere Mission zu treiben versucht wird. Da und dort sind langsam kleine Gemeinden und Schulen für die Kinder der Farbigen mit dauerndem Erfolge zustande gebracht worden. Doch bleibt immerhin die oben erwähnte geringe Zahl von Bekehrungen gegenüber der großen Lebhaftigkeit der darauf verwendeten Mühen und Opfer ein Zeugnis, daß die geistige Beanlagung der Australneger und deren sittliches Empfinden einer ziemlich tiefen Stufe angehört, jedenfalls tiefer als auf der Mehrzahl der Inseln Ozeaniens. —

Die katholische Kirche gewann ihre erste feste Stütze im J. 1835 an der Einrichtung eines apostolischen Vikariates zu Sydney durch Dr. Joh. Beda Polding, welchem damals 23 Priester unterstanden, nachdem 1820 zwei katholische Priester unter Gewährung einer Staatssubvention zugelassen worden waren.

Ohne Zweifel war diese Organisation des ap. Vikariats von Einfluß auf die Einwanderung und den Zusammenhalt der Katholiken, welche 1833 ein Fünftel der Gesamtbewohnerschaft ausmachten, 1840 aber schon beinahe ein Dritteil, in Neu-Südwales fast $^{2}/_{5}$. So konnte man 1843 zur Begründung der Bistümer in Südaustralien (Adelaide) und in Tasmanien (Hobart) schreiten; sie kamen als Suffragansitze unter das nunmehrige Kardinal-Erzbistum Sydney, in welcher Stadt 1855 sich schon 21000 Katholiken mit 14 Schulen und 1 Zeitung befanden. Vorher bereits schuf man neue Bistümer in Westaustralien, 1845 dasjenige von Perth und in Viktoria 1847 jenes von Melbourne. Fast gleichzeitig mit letzterem wurde für den nördlichsten Teil des Kontinents das Bistum Port Viktoria gegründet (1847 bezw. 1849) und im J. 1859 jenes von Brisbane. Von letzterem aus kam es dann zur weiteren Ausgestaltung der Hierarchie mittels der Herstellung der Bistümer Goulbourne im S (s-w von Sydney) im J. 1864, sodann 1865 jener von Bathurst westnordwestlich von Sydney und Maitland (nördlich von Sydney); von letzterem wurde 1866 die Diöcese Armidale (im Norden von Neu-Südwales) abgelöst. Das Anwachsen der Bevölkeruug im S. des Kontinents und in den beiden Inselstaaten führte weiterhin im J. 1874 zur Erhebung Melbournes zu einer erzbischöflichen Metropole, welcher außer den alten Bischofssitzen Adelaide und Hobart auch die nun neu errichteten zu Ballarat (westnordwestlich von Melbourne) und Sandhurst in Viktoria unterstellt wurden.

Die rasche Vermehrung der Bistümer könnte bei der teilweise geringen Anzahl von Katholiken in einzelnen der betr. Gebiete auffallen. Allein erstlich handelt es sich um große räumliche Entfernungen, und zweitens sollte dem Einfluß der seit den reichen

Goldfunden von 1851 rasch wachsenden protestantischen Einwanderuug und der Thätigkeit ihrer kirchlichen Verbände gegenüber für den Katholizismus erhalten und gewonnen werden, was möglich war. Dies sowohl durch eine frühzeitige, wohlgefügte kirchliche Ordnung als auch durch Ordensthätigkeit. (Wie rasch man bei einzelnen Neuschöpfungen der Bistümer vorging, zeigt u. a. das Beispiel von Armidale, wo bei der Einsetzung des ersten Bischofs statt eines Domes nur eine 8 m lange und 6 m breite Kapelle vorhanden war.) Bei der für Geldopfer zu gunsten des Kultus so wirksamen katholischen Kirche kamen die Staatsunterstützungen für Pfarrbesoldung und Kirchen- und Schulhausbauten der Ausbreitung des Katholizismus besonders zu statten.

Die katholische Missionsarbeit an den Farbigen wurde frühzeitig durch Ordensgeistliche energisch begonnen und fand von Europa aus vielseitige Förderung in allen Staaten des Kontinentes, wie z. B. sogar in Westaustralien bereits 1853 und 1859 spanische Benediktiner eximierte Niederlassungen gründeten. —

Der gesamten kirchlichen Wirksamkeit kommen Pfarrschulen vielenorts zu gute, welche neben den öffentlichen Volksschulen von den einzelnen Kirchengemeinschaften gegründet und unterhalten werden. Allerdings bringt die Unentgeltlichkeit des Besuches der staatlichen Schulen — es besteht seit den 70er Jahren überall obligatorischer Schulbesuch — den kirchlichen Elementarschulen einige Erschwerung, nachdem ja auch die Staatssubventionen an die Kirchengemeinschaften in Wegfall gekommen sind. Unmittelbar dienen den religiösen Zwecken zahlreiche Sonntagsschulen oder „Kindergottesdienste".

Die Inselwelt des Großen Ozeans, vordem unter dem Namen Australien mitbefaßt, s. unter Ozeanien. **W. Götz**, München.

Auswanderermission. 1. Zusammenfassendes. A. Schröter, Die kirchliche Versorgung der Auswanderer, Gotha 1890 (Zimmers Handbibl. der pr. Theol. Bd. XI—XIV, Abt. 25); John N. Lenker, Bitte an die deutsche ev. Christenheit um Fürsorge für ihre Auswanderer, Sunbury, Pa.; H. E. Schneider (E. Sartorius), Atlantis Germanica, Leipzig 1883; Paul Müller, Die luther. Auswanderermission und ihre Stellung zu den kirchl. Aufgaben der Zeit, Hamburg 1890; Th. Schäfer, Leitfaden der inn. Mission, 3. Aufl., Hamburg 1894, S. 142 ff. 2. Ratgeber. (Mariott) Handbüchl. für Auswanderer nach Nordamerika, 2. Aufl., Basel (1855); R. Lesser, Wegweiser von der alten zur neuen Heimat, Leipzig 1883; F. Cuntz, Ratgeber für Auswanderer nach Nordamerika, 12. Aufl., Bremen 1894; P. Müller, Kirchl. Wegweiser für Ausw. nach Nordamerika, 3. Aufl., Hamburg 1891; P. Müller, Winke über die Reise von Südrußland nach Hamburg, Hamb. 1894/95; A. Schröter, Ratgeber für Auswanderer, 2. Aufl., Hamburg 1883; E. Leo, Was findet der Auswanderer in Amerika, Essen a. Ruhr 1883. 3. Adreßbücher. H. Borchardt, Kirchliches Adreßbuch für Nordamerika, Bielefeld 1884; Berkemeier, Verzeichnis sämtlicher Pastoren der luth. Kirche in Nordamerika, Bremen 1887. 4. Katholisches. St. Raphaels-Blatt, Organ des St. Raphaelsvereins zum Schutze katholischer Auswanderer, Limburg a. Lahn 1886 ff.; der katholische St. Raphaelsverein (Th. Schäfer, Monatsschr. f. innere Mission 1896 S. 385 ff.).

Ein Teil der genannten sowie anderweite Litt., namentlich auch solche, welche zur Diasporapflege gehört, ist angegeben bei A. Schröter S. 43 ff. Vgl. namentlich auch Jahrbuch der Diasporakonferenz. Über die Auswanderung im allgemeinen vgl. Conrad Elster, Lexis, Löning, Handwörterbuch der Staatswissenschaften I, S. 1000 ff.

Die Abgrenzung des Themas ergiebt sich aus dem richtigen Wortverstand. Es handelt sich um Auswanderer. Sind sie in der neuen Heimat ansässig geworden, so fallen sie unter die Diasporapflege. Und es handelt sich um Mission an den Auswanderern. Die äußerlichen Dinge dabei stehen unter relig. Gesichtspunkt. Die gesamte Auswanderungsfrage verbleibt der Nationalökonomie. Nur die Mission an den Auswanderern gehört als kirchl. Thun in die Theologie. Man kann dabei Vorarbeit, Arbeit, Nacharbeit unterscheiden.

Die Vorarbeit beginnt in den Heimatgemeinden. Es handelt sich um Erkenntnis der Auswanderung und Einwirkung auf sie. In dem Gebot Gottes: „Erfüllet die Erde", hat sie ihre Berechtigung. Aber mit der rechten Quelle fließen andere mehr oder weniger gute oder bedenkliche Bächlein zusammen. Der unbestimmte Wandertrieb, der zu Hause keine Ruhe hat und welcher sich unter gewissen Umständen zu einem wahren Auswanderungsfieber steigert, die berechtigte oder unberechtigte Unzufriedenheit mit den wirtschaftlichen, politischen, sozialen, religiösen Verhältnissen der Heimat, Flucht vor dem Militärdienst, vor den Folgen von Übelthaten u. s. w. So wenig unter allen Umständen von der Auswanderung abgeraten werden kann, so sehr ist doch im einzelnen zu prüfen, welche Gründe vorliegen. Da gilts soviel als möglich, die Ursachen zur Aus-

wanderung zu beseitigen; die Staatsregierung hat hier wie durch gesetzliche Maßnahmen zur Regelung der Sache, durch Aufklärung und Warnung vor schwindelhaften Unternehmungen zu wirken. Die Kirche hat durch den Pastor im Interesse des Seelenheils sich der betreffenden Personen anzunehmen, namentlich zu bedenken zu geben, welche Folgen für das Verhältnis zu Kirche und Schule die Auswanderung hat. Gar mancher denkt daran zuerst nicht, der es hernach bitter bereut. Die innere Mission resp. Auswanderermission kann in diesem Stadium nichts anderes thun als auf Mißstände aufmerksam zu machen, welche thatsächlich mit dem Auswanderungswesen verbunden sind (Geschäftskniffe der Agenten, unwahre, verlockende Anpreisungen überseeischer Länder u. s. w.), ihre Beratung und Hilfe anzubieten und die Pastoren immer wieder zu bitten, dies Anerbieten an die Interessenten weiterzugeben, sie mit Empfehlungskarten an die Auswanderermission im Abgangshafen zu versehen, gegen die Mißtrauenssaat eigensüchtiger Vermittler zu wappnen und namentlich einen der oben genannten „Ratgeber“ eifrig zu verbreiten. Den Schlußstein der Vorarbeit bildet etwa eine kirchliche Abschiedsfeier, wenn eine größere Anzahl abreist, wenn nur einzelne wegziehen, Einschließung ins Kirchengebet resp. in die Abkündigungen. Ist hierbei selbstverständlich sehr genau darauf zu achten, ob man den Scheidenden solchen kirchlichen Valetsegen schicklicherweise mitgeben kann, so namentlich auch darauf, daß alles schlicht und einfach gehalten und die Auswanderung nicht mit einem falschen Nimbus umkleidet werde.

Die Arbeit an den Auswanderern geschieht im Abfahrtshafen. Hier haben der Auswandererpastor und der „Missionar“ ihr Arbeitsfeld. Streng ausgeschlossen ist die immer wieder von den Auswanderern selbst oder deren unüberlegten Freunden erbetene Geldunterstützung, etwa zur Überfahrt. Dagegen wird alles mögliche gethan durch Rat und Hilfe in allen Äußerlichkeiten (Geldwechsel, Einkäufe, Gepäckbesorgung) und im Geistlichen (Predigt am Abend vor dem Schiffsabgang in einem passenden Lokal, wohin die Auswanderer eingeladen werden, für einzelne wohl auch Feier des heil. Abendmahles, Verkauf von Bibeln, Erbauungsschriften, Traktaten), namentlich aber Übergabe der Empfehlungskarten an die Emigrantenhäuser in dem betr. Landungshafen, sowie an die Persönlichkeiten, welche dort der Sache dienen.

In den Abfahrtshäfen sammeln sich die Auswanderer gleichzeitig oft zu hunderten und tausenden aus aller Herren Ländern und es bedarf eifriger Bemühungen, um allen nach Wunsch dienen zu können. Da die Lust zur Auswanderung die Folge zahlreicher Faktoren hier und in der Fremde ist, so schwanken natürlich die Zahlen stark auf und nieder. So ist, während sich in den achtziger Jahren die Ziffer bedeutend hob, jetzt dieselbe recht gering, namentlich auch mitbedingt durch die unten zu erwähnenden Schutzmaßregeln, welche Amerika gegen unbequem starke Einwanderung ergriffen hat. Ein näheres Eingehen auf die Statistik ist nur bei breiterem Raum möglich.

In der evangelischen Kirche sind nur Auswanderermissionen in Deutschland bekannt geworden. Was davon etwa in England vorhanden sein mag, schließt sich an andere größere Unternehmungen, z. B. die dort seit lange betriebene Seemannsmission an. Nur unter den eigenartigen Verhältnissen Deutschlands ist es zu besonderen Auswanderermissionen gekommen.

In Hamburg bestand in den siebziger Jahren eine „Hafenmission“, welche Anfänge der Auswanderer- und Seemannsmission in sich schloß. In ihrer jetzigen Gestalt begann die erstere 1882 durch einen Vortrag des als Senior in Hamburg jüngst verstorbenen Hauptpastors D. Kreusler und durch ein Korreferat des mit amerikanischen Verhältnissen aus eigener mehrjähriger Anschauung bekannten jetzigen holsteinischen Generalsuperintendenten D. Ruperti auf der Allgem. Luth. Konferenz in Schwerin. Hier wurde sie als ein gemeinsames Werk der deutschen lutherischen Kirchen begründet, bald darauf ein Auswandererpastor Paul Müller, sowie ein Missionar Vopel angestellt. Diese Auswanderermission versucht, ohne Einmischung in die eigentümlich schroffen und zerklüfteten amerikanisch-kirchlichen Verhältnisse in Unparteilichkeit allen sich lutherisch nennenden Kirchenkörpern zu dienen und weist ihre Schutzbefohlenen ebensowohl an P. Berkemeier als an P. Keyl in New-York (vgl. unten). Man kann den Idealismus dieses Standpunktes sehr ehrenwert finden und doch zweifeln, ob er sich der praktischen Schroffheit der amerikanischen kirchlichen Parteien gegenüber auf die Dauer werde festhalten lassen.

In Bremen besteht eine sehr rührige und erfolgreiche Auswanderungsmission. An ihrer Spitze steht P. Cuntz, der Missionar heißt Krone. Von der schon äußerlich großen Arbeit geben einige Zahlen einen Begriff. In den 10 Jahren 1886—1895 sind auf

dem Bureau Briefe empfangen oder abgesendet: 48746; Gelder von Auswanderern deponiert: 4271236 Mk. Die Bremer Mission arbeitet nur in Verbindung mit P. Berkemeier in New-York (vgl. unten). Außerdem giebts in Bremen eine kleine Auswanderermission im missourischen Sinne: Missionar Wilh. Schmidt. Kleinere Auswanderermissionen existieren in Stettin (P. Thimm), Antwerpen (P. Meyer), Rotterdam (P. Wolff), Amsterdam.

Die Nacharbeit geschieht in den Einfahrtshäfen der neuen Welt, namentlich in New-York und Baltimore. In den Hafenplätzen Amerikas existieren „deutsche Gesellschaften" zum Schutz der einwandernden Landsleute. Am meisten aber geschieht zur Beratung und Behütung in den Emigrantenhäusern, deren ältestes und größtes 1873 von P. Berkemeier eröffnet worden ist (New-York, State Street 26). Dieser arbeitet im Sinne eines weitherzigen Lutherthums (Generalkonzil und Generalsynode). Später entstand, im missourischen Sinn geleitet, das lutherische Pilgerhaus von P. Keyl (Synodalkonferenz d. h. Missouri- und verwandte Synoden, New-York, State Street 8). — Wer die Empfehlungskarte an eins dieser Häuser am Hut trägt, wird im Hafen von Beauftragten in Empfang genommen und weiß sich in christlicher Umgebung geborgen.

Während früher dem Einwanderer von seiten des Staates in Nordamerika kaum Schwierigkeiten gemacht wurden, weist man neuerdings streng ab: Personen, welche schon vorher mit einem Arbeitgeber dort ein kontraktliches Verhältnis eingegangen, welche innerhalb des letzten Jahres wegen eines gemeinen Verbrechens Gefängnis- oder Zuchthausstrafe verbüßt (auch Anarchisten 2c.), welche im Armenhause oder auf Kosten öffentlicher Wohlthätigkeit gelebt haben u. s. w.

Den katholischen Auswanderern dient der St. Raphaelsverein, trotz seiner bedeutenden Wirksamkeit in evangel. Kreisen bisher sehr wenig bekannt. Er verdankt einem Laien Cahensly seine Entstehung. Dieser empfahl seine Gründung aufs energischste dem deutschen Katholikentag 1868 und ist noch heute die Seele des Ganzen. In Limburg a. d. Lahn hat der Verein sein Generalsekretariat. Rasch hat er sich überallhin ausgebreitet. Laien oder Geistliche hat er in den heimatlichen und überseeischen Hafenorten als Vertrauensmänner. Sein Organ ist oben citiert. Auch der italienische Zweig hat ein kleines Organ: L'Emigrante Italiano von Prof. Dr. Luigi Olivi in Treviso. In New-York besitzt der Verein State Street 9 ein Leo-Einwandererhaus, eine große Herberge mit Kapelle. P. Th. Schäfer.

Auto-da-fe. — Limborch, Histor. inquis., Amsterdam 1692 S. 367 ff.; Llorente, Hist. crit. de l'Inquisition, übers. v. Pellier, 1. Bd, Paris 1817, S. 321; dagegen Hefele, Ximenez, 2. Aufl., Tübingen 1851, S. 322 ff.

Als Auto-da-fe (Actus fidei) bezeichnete man die mit einer Predigt über den katholischen Glauben verbundene, öffentliche Verkündigung der durch die Inquisition gegen Ketzer oder Nicht-Christen gefällten Urteile; daher auch Sermo publicus oder generalis de fide. Die Handlung sollte nicht an einem Sonntage stattfinden und nicht in der Kirche, sondern auf der Straße (s. Eymerici Director. inquis., Rom 1578 S. 550). Mit Sonnenaufgang wurden die zu verschiedenen Strafen oder Pönitenzen Verurteilten in feierlicher Prozession, mit besonderen, je nach dem Grad der Strafe verschiedenen Kleidern angethan und völlig geschoren, unter Vorantragung des Banners der Inquisition auf einen öffentlichen Platz geführt. Nachdem die weltliche Obrigkeit den Eid abgelegt, der Inquisition Beistand zu leisten und ihre Befehle auszuführen, wurde, nach mehreren vorläufigen Ceremonien, eine Vermahnung über den Glauben gehalten; dann folgte die Verkündigung der Strafen gegen die Toten sowohl als gegen die Lebenden. Die, welche sich weigerten abzuschwören, und die Rückfälligen, wurden von der Kirche ausgestoßen und dem weltlichen Arm zur unverzüglichen Bestrafung übergeben. Hierauf setzte sich der Zug wieder in Bewegung; die ausgegrabenen Gebeine der verurteilten Toten wurden auf Schleifen zum Richtplatz geführt, die zum Tode, gewöhnlich dem in den Flammen, Verurteilten folgten auf Eseln von Bewaffneten geführt; sie trugen mit Teufeln und Flammen bemalte Röcke und Mützen, in Spanien Sanbenito genannt. Nicht nur das müßige Volk und die Geistlichkeit, sondern der Magistrat und zuweilen selbst Könige und ihr Hof wohnten dem entsetzlichen Schauspiele bei. Die Feierlichkeit wurde nicht überall auf dieselbe Weise begangen; im südlichen Frankreich, in Spanien, in Italien, in den portugiesischen Besitzungen in Indien herrschten einzelne Verschiedenheiten. C. Schmidt †.

Autpert, Ambrosius, Abt in dem Kloster des Vincentius bei Benevent, † angeblich 778, wahrscheinlich 781. — Die Litteratur verzeichnet am vollständigsten Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge, Paris 1877, p. 96 und 97. Ich hebe daraus hervor: Bähr, Gesch. d. röm. Litteratur, III. Supplementband, 1840, S. 191—192, 293—95; Histoire Literaire de la France, Tome IV, 1738, p. 141—161; Mabillon, acta SS. O. Benedicti, Tom. IV (oder Saec. tert. pars II), p. 234—41; AS Julii tom. IV, p. 646—651 — und füge hinzu: Lücke, Einl. in die Offenb. des Johannes, 2. Aufl., 2. Abt., Bonn 1852, S. 999 f.; Muratori, rerum Italicarum scriptores, Tom. I pars II, Mediolani 1725, p. 339 sqq. Die Werke stehen MSL 89 p. 1265—1332; der Apokalypsekommentar BM 13 p. 403—657.

Ambrosius Autpertus, nicht zu verwechseln mit dem späteren Abte von Monte Casino Autpertus (834—837), hat durch einen umfänglichen Apokalypsekommentar seinem Namen dauernde Beachtung verliehen. Aus diesem Kommentar erhalten wir auch die zuverlässigste Kunde über sein Leben. Ich benütze zu den folgenden Mitteilungen die editio princeps, welche der Kölner Buchdrucker Eucharius Cervicornus (Hirschhorn) vor seiner Übersiedelung nach Marburg im J. 1536 auf Kosten des bekannten Buchhändlers M. Gottfried Hittorp druckte (über letzteren vgl. Albrecht Kirchhoff, Beiträge zur Gesch. des deutschen Buchhandels, Leipzig 1851, I, S. 41—62). Zu Grunde lagen zwei am Anfang defekte Handschriften „monasterii S. Viti Gladbachensis in ducatu Juliacensi“ und „Montis S. Michaelis Sibergensis in ducatu Montensi“; nur die sechs ersten Blätter des Druckes wurden aus der besten Handschrift, „ex archetypo Corbeiensi“, ergänzt. Der Name Autpertus der Handschriften wurde nach dem Vorgang des Trithemius in Ansbertus geändert. Am Schlusse des Kommentars lesen wir die kurze Selbstbiographie des Verfassers: „„Ich Ambrosius mit dem Beinamen Autpertus, aus der Provinz Gallien gebürtig, in Samnium aber bei dem Kloster des Märtyrers Christi Vincentius größtenteils mit göttlichen Dingen beschäftigt, aber auch dem heiligen Altardienst geweiht, um Christi Opfer darzubringen, habe unter dem Beistande der seligen und untrennbaren Dreieinigkeit, unterstützt von den Verdiensten der seligen Jungfrau Maria, zur Zeit des Paulus, Bischofs von Rom (Paul I. 757—67), des Langobardenkönigs Desiderius und des Arrochisus, Statthalters der Provinz, die ich bewohne (Arichis II., „dux, postea princeps Beneventanus“), dies Werk begonnen und vollendet und es wegen seiner leichten Verständlichkeit „Kinderspiegel“ (speculum parvulorum) genannt““. Die Vorreden zu den zehn Büchern des Kommentars erläutern diese Angaben. Autpert hat Heimat und Eltern verlassen, um „perfectione virtutum“ das ewige Leben zu gewinnen. Wenn beides zumal nicht zu erreichen ist: Gelehrsamkeit und Vollbringen der Tugendwerke (operatio virtutum), so will er lieber auf erstere verzichten (Schlußgebet). Übrigens ist es ihm durchaus nur um geistliche Gelehrsamkeit zu thun; er betont, daß er, unähnlich einem Hieronymus, Augustin, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, aus Ägypten ausgezogen ist, ohne mit den Schätzen Ägyptens beladen zu sein. Er will nichts dem Plato, Cicero, Homer, Virgil, Donatus, Pompejus, Servius, Sergius, Priscianus verdanken, sondern alles von Christus empfangen (Vorrede zum 8. Buch). So vertieft er sich in die heiligen Schriften, insonderheit in das unerschöpfliche Meer der Apokalypse. Als er die Auslegung des geheimnisvollen Buches begann, war er sich des göttlichen Antriebs bewußt, und er bedurfte solchen Trost gegen die Angriffe der Unverständigen, die behaupteten, es sei jetzt keine Zeit mehr, die Schriften auszulegen, oder die mit Bezug auf Apk 22, 18 die Auslegung der Apokalypse verboten (V. zum 1. Buch). Erst als das Werk halb vollendet war, trat zum instinctus divinae aspirationis auch die Unterstützung der admonitio fraterna hinzu; doch mußte er dauernd die Hilfe eines Schreibers (notarius) entbehren und alles „manu propria exarare“ (V. zum 6. Buch). Er sah sich veranlaßt, für das vollendete Werk ein Dekret des römischen Bischofs (nun Stephan III.) zu erwirken — „quod videlicet nullum praeter me alium tractatorem fecisse reperio“. Stephan III. nahm das Schriftstudium in Schutz gegen barbarische Anfechtung.

In der Auslegung folgte Autpert den kirchlichen Autoritäten, vor allem Augustin und Hieronymus, aus dessen verwässernder Bearbeitung des chiliastischen Victorinuskommentars er die Spuren historischer Auslegung zu verwischen fortfuhr. Die Aufgabe ist, den mystischen Sinn der apokalyptischen Bildersprache zu erkennen. So wird z. B. die allgemeine Kirche der Heiligen durch den e i n e n Thron, durch die 24 Throne und die Ältesten, die darauf saßen, durch die Gestalt (per habitum) des auf dem Throne Sitzenden, durch die vier Tiere rings um den Thron, durch die ungezählte Menge, die

vor dem Throne stand, angedeutet; die verschiedenen Bilder drücken „diversa virtutum officia" aus (zu Kap. 7, 9). Den Honig geistlicher Auslegung, den der Donatist Ticonius darbot, verschmähte Autpert so wenig wie sein Vorgänger im kirchlich korrekten Ausschreiben des Häretikers, der „dunkle" Primasius; des Ticonius sieben Regeln, vor allem die sechste de recapitulatione, beherrschten die kirchliche Exegese. Aus dem Eigenen that Autpert warm vorgetragene moralisch-religiöse Betrachtungen hinzu, und in der Darstellung suchte er die durchsichtige Klarheit des Gregorius, „unsres Gregor", wie ihn der Benediktiner einmal nennt, zu erreichen. Wenn er Ausführungen aus Gregor herübernahm, sollte der Leser nicht unterscheiden können, wo Gregor und wo Autpert redet (ut a rarissimis intelligi possit, qua sibi concatenatione illius verba misceantur et mea). Das Ganze des Kommentars imponierte Alkuin so sehr, daß er sich bei seiner Auslegung der Apokalypse damit begnügte, ihn zu exzerpieren (Angelo Mai, scriptorum veterum nova collectio tom. IX, Romae 1837, p. 257 bis 338).

In dem Chronicon Vulturnense, das im 11. Jahrh. von dem Mönche Johannes verfaßt wurde, steht eine unkritische Lebensbeschreibung Autperts (vgl. Mabillon a. a. O. p. 236 ff.), in der als Schriften desselben aufgezählt sind: Kommentare zum Leviticus, zu Cantica Salomonis, zum Psalter (vom Apokalypsekommentar ist hier keine Rede); dann liber de conflictu vitiorum (pseudo-augustinisch MSL 40 p. 1091—1106), homeliae aliquae evangeliorum, vita beatorum patrum Paldonis, Tatonis et Tasonis, der Gründer und ersten Äbte des Klosters des Vincentius. Die beste Ausgabe dieser an historischem Stoff armen Vita, die zum Anreiz und zur Beschämung der Mönche ein Idealbild der Klostergründer zeichnet, hat Georg Waitz geliefert (MG: Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum Saec. VI—IX, 1878, p. 546 bis 555). Einige Homilien weist Mabillon handschriftlich nach (p. 235) und teilt ein Bruchstück des Sermo de adsumptione Sanctae Mariae mit (p. 241); die von ihm erwähnten Homilien in purificatione S. Mariae und in transfiguratione Domini sind abgedruckt MSL 89 p. 1291—1320. Ein von Sigebert (De scriptoribus ecclesiasticis c. 91) dem Autpert zugeschriebener Sermo de cupiditate wurde von Martene handschriftlich aufgefunden und ediert (amplissima collectio tom. IX p. 219 bis 235, MSL 89 p. 1277—1291). Über den Ursprung dieser Sermone können nur Spezialuntersuchungen Licht verbreiten; einiges Material bietet die Histoire Literaire de la France.

Nur kurze Zeit, nach dem Bericht des Chronicon Vulturnense 1 Jahr 2 Mon. und 25 Tage bis zu dem am 19. Juli 778 erfolgten Tode (Mabillon a. a. O. p. 240), stand Autpert als Abt an der Spitze des Klosters. Seine Wahl rief ein Schisma hervor. Er war der Erwählte der fränkischen Mönche, während die Langobarden Potho wählten. Der Streit wurde vor den König Karl getragen, als der Mönch Rodicausus Potho der Majestätsbeleidigung anklagte; der Abt sei, als man nach der Sext für den König den Psalm anstimmte: Deus, in nomine tuo salvum me fac (Ps. 53, 3), plötzlich aufgestanden und habe nicht mitsingen wollen. Karl übertrug die Untersuchung dem Hadrian I. (vgl. Hauck, KG. Deutschlands, II, 89 Anm. 2 und 94 Anm. 6). Der Papst citierte beide Äbte nach Rom, Autpert starb unterwegs, Potho wurde freigesprochen. In den beiden Briefen, die Hadrian in der Sache an Karl schrieb (ep. 68 und 69 bei Jaffé, monumenta Carolina, Berolini 1867), redete er ihn mit „nostro spiritali compatri" an. Dieser Titel setzt das Osterfest (15. April) 781 voraus, an welchem Hadrian in Rom dem jüngsten Sohne Karls, Karlmann, die Taufe erteilt und ihm den Namen Pipin beigelegt hatte (Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, S. 732). So fällt, nach Jaffés Vermutung, der Tod Autperts wahrscheinlich in das Jahr 781. Eine von der Hist. Lit. de la France für echt gehaltene Schenkungsurkunde Karls vom 20. April 775, in welcher Autpert bereits als Abt erscheint und von Karl „orator noster" genannt wird, ist eine Fälschung auf Grundlage einer Urkunde Ludwigs II. vom 11. Juni 866 (Muratori a. a. O. p. 360 und 395; vgl. Mühlbacher, die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751 bis 918, I. Bd, Innsbruck 1889, S. 72). J. Haußleiter.

Autun, Synode. — Mansi, 11. Bd S. 123; Bruns, Canones ap. et concil. 2. Bd Berl. 1839, S. 272; MG Concil. 1. Bd Hannover 1893, S. 220; Hefele, Conc.-Gesch. 3. Bd 2. Aufl. Freib. 1877, S. 113.

Das heutige Autun ist das alte Bibracte, die Hauptstadt der Äduer, die in der Kaiserzeit Augustus zu Ehren den Namen Augustodunum erhielt; sie war eine der

größten Städte von Gallia Lugdunensis mit einem Mauerumfang von 6 Kilometern (s. Kiepert, Lehrbuch der alten Geogr., Berl. 1878, S. 514). Die wenigen altchr. Inschriften von Autun (Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule 1. Bd Paris 1856, S. 8 ff. und Tfl. 1 Nr. 1) beweisen, daß noch im 4. Jahrhundert in der dortigen Christengemeinde die griechische Sprache neben der lateinischen gesprochen wurde. Der erste sicher bezeugte Bischof ist Reticius, einer der Teilnehmer an der ersten Synode von Arles (vgl. Euseb. h. e. X, 5, 19; Optat. de schism. Donat. I, 23 und Hieron. de vir. illustr. 82). In Autun hielt im 7. Jahrhundert der Bischof Leodegar (s. über ihn meine KG Deutschlands 1. Bd S. 357 ff.) eine Provinzialsynode, deren Beschlüsse fragmentarisch auf uns gekommen sind. Wichtig ist das 1. und das 15. Kapitel. Das erstere: Si quis presbyter aut diaconus aut clericus symbolum, quod sancto inspirante Spiritu apostoli tradiderunt, et fidem sancti Athanasii presulis inreprehensibiliter non recensuerit, ab episcopo condempnetur, ist eine der frühesten ausdrücklichen Erwähnungen des sog. Athanasianischen Symbols; das letztere zeigt das Vordringen der Benediktinerregel in das fränkische Reich.

Hauck.

Auxerre, Synode. — Mansi 9. Bd S. 911; Bruns, Canones ap. et concil. 2. Bd, Berlin 1839, S. 237; MG Concil. 1. Bd S. 178; Hefele, Conc.-Geschichte 3. Bd, 2. Aufl. Freib. 1877 S. 42 ff.

In der burgundischen Stadt Auxerre, dem alten Autessiodorum oder Altisiodorum in Gallia Lugdunensis hielt der Bischof Aunachar eine Diöcesansynode, an der 34 Priester, 3 Diakonen und 7 Äbte teilnahmen. Die Zeit der Synode steht nur annähernd fest, da über Aunachar nur bekannt ist, daß er der Pariser Synode von 573 und den beiden Synoden zu Mâcon von 583 und 585 anwohnte (s. MG Conc. I. Bd S. 147, 149, 160, 172). Die Synode wird also zwischen 570 und 590 stattgefunden haben. Dieselbe nahm 45 Kapitel an. Ein Teil derselben ist wichtig für die Kenntnis des volkstümlichen Aberglaubens.

Hauck.

Auxilius, gest. nach 911. — BM 17. Bd S. 1; MSL 129. Bd S. 1059; Sigibert, de Scr. eccl. 112 MSL 160. Bd S. 571; Dümmler, Auxilius u. Vulgarius, Lpz. 1866; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen 1. Bd 6. Aufl. 1894, S. 305.

Auxilius war ein Kleriker fränkischer, d. h. deutscher Abkunft (s. Infens. et def. 1 S. 1078, vgl. das deutsche Wort uindile, In def. Form. II, 8 S. 88 Dümmler). Unter Papst Formosus (891—896) kam er nach Rom, um sich von ihm die Konsekration erteilen zu lassen. Er erwähnt, daß Romreisen zu diesem Zweck Sitte gewesen seien (In defens. Form. I, 9 S. 70; Infens. et def. 1 S. 1077). Er that nun aber, was die wenigsten der in Rom Konsekrierten thaten: er blieb in Italien; ob anfangs in Rom selbst, wissen wir nicht; daß er später in oder bei Neapel lebte, hat große Wahrscheinlichkeit: er erscheint in Beziehungen zu den Bischöfen Stephan von Neapel und Leo von Nola; den Archidiakon Peter von Neapel nennt er ausdrücklich als seinen Gewährsmann (In def. Form. I, 4 S. 64). Und nicht unmöglich wenigstens ist es, daß er schließlich Mönch in Monte Cassino ward (s. Dümmler S. 30).

Von Auxilius besitzen wir 4 Schriften, die sich sämtlich direkt oder indirekt auf die causa Formosi papae beziehen: 1. In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi lib. II (Dümmler S. 59—95); nach der Notiz, daß seit Marin I. 26 Jahre verflossen seien (S. 95), im J. 908 oder 909 geschrieben. Auxilius bespricht die Vorgänge vor dem Pontifikat des Formosus: seine Absetzung durch Johann VIII. und seinen Eid, nie nach Rom zurückzukehren, sowie seinen Übergang von dem Bistum Porto auf das römische, um zu zeigen, daß diese Thatsachen keinen Grund geben, die Rechtmäßigkeit seines Pontifikats zu bestreiten. Er bespricht sodann die Vorgänge nach dem Tod des Papstes, um darzuthun, wie ungerecht das Gericht über ihn war. Schon hierbei ist der Zweck, die Rechtmäßigkeit der von Formosus erteilten Weihen zu beweisen. Dieser Punkt wird im zweiten Buch eigens behandelt. 2. Libellus in defensionem Stephani episcopi (Dümmler S. 96—106), kurz nach dem Tode Stephans (vor 907 s. Dümmler S. 32 Anm. 4), aber nach den Büchern in defens. Form. (s. c. 6 S. 101) geschrieben. Auxilius giebt einen Bericht über die wechselvolle Lebensgeschichte Stephans, um zu beweisen, daß die Thatsache, daß er zuerst Bischof von Sorrent, dann von Neapel war, und daß er von Benedikt IV., der fuit de ordinatione, quam papa Formosus instituit, inthronisiert wurde, nicht zur Bestreitung der Rechtmäßigkeit seines

neapolitanischen Episkopats benützt werden könne. 3. De ordinationibus a Formoso papa factis (MSL S. 1059—1074 vgl. Dümmler S. 107—116), geschrieben vor 912, da c. 39 S. 109 die Kaiser Leo und Alexander als lebend genannt werden. Die Schrift ist eine Zusammenstellung von Autoritäten, welche die Rechtmäßigkeit des Pontifikats des Formosus und der von ihm erteilten Weihen beweisen. 4. Infensor et defensor, geschrieben ungefähr 20 Jahre nach dem Amtsantritt des Formosus (vgl. c. 14 S. 1087), also um 911, auf eine Aufforderung des Bischofs Leo von Nola hin. Die Schrift ist eine in dialogischer Form verfaßte Verteidigung der Rechtsgiltigkeit der von Formosus erteilten Weihen. Die als praefatiuncula bezeichnete interrogatio et responsio gehört nicht zu ihr, sondern ist wahrscheinlich das opusculum, auf das sich Auxilius in seinem Buche an Leo bezieht. **Hauck.**

Ava, die erste uns bekannte in deutscher Sprache dichtende Frau, deren größeres Gedicht vom Leben und Leiden Jesu, vom Antichrist und jüngsten Gericht die Vorauer Handschr. (gedr. bei Diemer d. Ged. 229—298) aufbewahrte mit den Inhaltsangaben (aus dem 14. u. 17. Jahrh.): De vita, Passione et Resurrectione Domini et de Spiritu Sancto ex Evangeliis. De extremo judicio et Antichristo, de coeli delitiis. — Item von dem leben vnd leyden christi vnd seyn urstend vnd von den heyligen geist auz dem ewangelyo. Item . . . von dem jungisten tag vnd antichristo vnd von den frewden der hymel. — Die ganze Dichtung schließt mit den Worten: Dizze buoch dihtote zweier chinde muoter, diu sageten ir disen sin. der muoter waren diu chint liep; der eine von der werlt scieht. nu bitte ich iuch gemeine — — umbe den einen der noch lebet unde er in den arbeiten strebet; dem wunsket gnaden under muoter. daz ist AVA. Die Verfasserin ist nach Diemers Ermittlung eine sog. reclusa, die in Göttweih oder einem nahe gelegenen Kloster, nach Langguths Untersuchungen über die Gedichte der Ava, (Budapest 1880) in Melk, am 8. Febr. 1127 starb. Jene beiden Söhne, die ihr bei ihrem Werke behilflich waren, sollen nach Diemer die zwei Dichter Hartmann und Heinrich sein. Hartmann, der sich selbst den armen Hartmann nennt (v. 3737) wurde in Passau zum Priester gebildet, flüchtete während des Investiturstreites nach St. Blasien, wurde dort Stiftsprior, 1094 Abt in Göttweih, richtete 1096 das Kloster Lambrecht ein und starb 1114. Er dichtete eine Rede vom h. Glauben, das Credo mit Auslegung (gedr. bei Maßmann Ged. d. 12. Jahrh. 1, 1—42 nach der aus Molsheim stammenden Straßb. Perg.-Hs. C. V. 16. 6). Heinrich soll der Verf. des Gedichtes sein, welches die Wiener Hs. n. 2696 enthält, der sich hier v. 990 Gottes armen Knecht Heinrich nennt und v. 221 sich zu den Laien rechnet. In v. 991 erwähnt er eines Abtes Erchenfrid, bei dem Maßmann an den Abt gleichen Namens zu Melk denkt, der 1163 starb, während Diemer (d. Ged. Einl. 26) in ihm einen früheren, unter Hartmann in Göttweih zum Priester gebildeten Geistlichen sieht, der ums J. 1130 starb. Diemer vermutet, daß Heinrich ein Sohn der Ava und Bruder Hartmanns gewesen sei und letzteren überlebt habe. Er sei Soldat gewesen und habe sich später der Sünden abgethan, die er in seinem Gedichte Von des todes gehügede, einem Memento mori schildert. Im ersten Teile desselben stellt er mit lebendigen Zügen die Gebrechen seiner Zeit dar, auf dem Hintergrunde dieses Abschnitts, ‚vom gemeinen leben‘ ermahnt er dann im zweiten die Welt, des Todes gedenkend sich zu bessern, der Hölle zu entrinnen und der ewigen Freude teilhaftig zu werden. Über Diemers Folgerungen bezw. das Nähere über den Verf. der Erinnerung an den Tot vgl. Heinzel in d. Einl. zu seinem Heinrich von Melk, Berlin 1867, über ein anderes Werk Heinrichs, die „Litanei aller Heiligen“ vgl. Vogt in den Beitr. von Paul und Braune 1, 108—146 und Rödiger, in Haupts Ztschr. 19, 241—346. Wie Diemer aus den Selbstanklagen in Heinrichs Gedichten einen angesichts der gesamten asketischen Litteratur jener Zeit übertriebenen Schluß auf Heinrichs persönliches Leben zieht, so auch aus den Gebeten einer Frau, die sich lateinisch und deutsch in Hss. zu Vorau, Engelberg, Muri und Unterwalden befinden, die nach einer mehr scharfsinnigen als sicheren Vermutung unsere Frau Ava zur Verfasserin haben sollen. Da in einem dieser Gebete sich die Verfasserin als pervaricatrix legis bezeichnet und den Verlust der Virginität beklagt, schließt Diemer, dies auf Ava ziehend, sie sei durch diese Verbrechen angetrieben, sich von der Welt abzuthun und jene reclusa zu werden, eine asketische Schwarzmalerei, welche kath. Schriftsteller wie Lindemann in s. Gesch. der d. Litt.⁴ Freib. 1876, S. 45 sogar zu der Annahme verleitet, unsere Frau Ava, die reclusa, sei „eine Büßerin, die in einem vermauerten Raum ohne Ausgang

ihr Leben verbrachte" (!). Über die stattliche Anzahl von 18 größeren und kleineren Gedichten, welche Diemer seiner in so glänzendem Lichte erscheinenden kleinen Dichterfamilie zuschrieb (Mutter Ava 7, dem Sohn Heinrich 5, dem Sohn Hartmann 6), vgl. Langguth a. a. O. Nach seinen, auch alle weitere Litteratur enthaltenden, mit großer Akribie geführten, auch W. Grimms und Scherers Bedenken beseitigenden Untersuchungen verbleibt unserer Frau Ava aber immer noch jedenfalls das oben genannte große Gedicht der Vorauer Hs. Eine jüngere Bearbeitung desselben, früher Görlitzer Evangelienharmonie genannt (gedr. Fundgr. 1, 130—204), schaltet das Leben Joh. des Täufers ein und enthält außerdem 264 Verse, die in der Vorauer Hs. fehlen, weil zwischen Bl. 116 u. 117 ein Blatt ausgeschnitten ist. Über das Verhältnis beider Hss. zu einander vgl. Langguth S. 8 f. Und schon ihr großes Werk von Joh. Baptista, vom Leben und Leiden Jesu, vom Antichrist und jüngsten Gericht reicht völlig aus, ihr für alle Zeiten ein ehrenvolles Andenken zu sichern, wie denn schon Diemer 7 Chroniken und Nekrologien nennt, die alle zum J. 1127 die Notiz enthalten Ava inclusa obiit; einige fügen noch das Datum VII (VIII) Id. Febr. hinzu. Daß wir in den genannten Gedichten eine einheitliche Komposition haben, kann nach Langguths Ausführungen gegenüber allen auf sehr schwachen Füßen stehenden Trennungstheorien nicht bezweifelt werden. Alle die vorgebrachten sprachlichen zumal metrischen Bedenken können samt den stilistischen gegenüber dem was diese Gedichte gemeinsam haben und angesichts der biblischen Vorlage, die selbst ein verschiedenes sprachliches Kolorit bot, wenig bedeuten; als ob nicht ein und derselbe sonst resignierte Dichter z. B. bei einer Schilderung der Kreuzigung aus seiner epischen Ruhe heraustreten könnte, als ob nicht Maria unter dem Kreuze besonders geeignet wäre, den subjektiven Anteil in einem Ausruf Ausdruck zu geben! Steht doch unser Beispiel durchaus nicht vereinzelt da. Man vgl. z. B. Ezzos Apostrophe (Denkm. 31, 25 f.) O crux benedicta, O crux salvatoris, dessen Gedicht ohnehin der Verf. des unsrigen bekannt war. Und passet jene in der That rührende naive Darstellung der Kreuzigung, wo sich das Gedicht zugleich am höchsten erhebt und eine innerlich glühende und begeisterte Dichterseele bezeugt, nicht recht gut für weibliche Empfindung, für eine Frau wie Ava, die auch in dem jüngsten Gericht (D. 285, 25 f.), wo von dem Untergang des Geschmeides die Rede ist, ihre weibliche Gesinnung zu erkennen gibt? Sagt doch auch Scherer: „Die Seligpreisung der Jungfräulichkeit, die übrigens nur als weibliche Keuschheit gefaßt wird, empfängt besonderes Gewicht in dem Munde einer Frau, welche ihrerseits Kinder hatte und sich später aus der Welt in absolute Einsamkeit zurückzog". Mit demselben Recht kann man auch sonst auf eine weibliche Verfasserin schließen, zumal wenn sie sich am Schlusse des Ganzen selbst nennt. So ists auch mit dem Ausrufe an M. Magdalena, wo es u. a. heißt: O wî Maria Magdalênâ, wie gestuonte dû ie dâ, dâ dû dînen hêrren guoten sâhe hangen unde bluoten und dû sâhe an sînem lîbe die gestochen sîten. wie mohtest dû vertragen die laitlîchen chlage sîner trûtmuoter sancte Marîen der guoten. wie manigen zaher si gâben ze demselben mâle dîniu chûsken ougen, mîn vil liebiu frouwe. — O wî Nichodêmus, wane moht ich dir alsus etewaz liebes erbieten, ze lône unde ze mieten, daz dû in abe huobe unde in sô scône begruobe. Das ist wirkliche Frauenempfindung. Mit echt deutscher Frauenempfindung werden auch sonst im Leben Jesu bestimmte Partien aus der ev. Geschichte nicht nur herausgehoben, sondern auch behandelt, so die Scenen, wie Christus bei Maria und Martha in Bethanien weilt, wie die Sünderin Christi Füße salbt. Schon die Ausführlichkeit der Behandlung zeigt, wie sehr sie der Empfindung einer Dichterin, zumal einer deutschen, entsprachen. Die Anordnung und Gruppierung des Stoffes erfolgt nach bestimmten Gesichtspunkten in planmäßiger Einheit: Joh. Baptista, Christi Geburt, Taufe und Versuchung u. s. w.; die Stiftung der christlichen Kirche. Daß die Wiederkunft zum letzten Gericht samt dem Antichrist als Gegenbild zu ihm mit dem Leben Jesu verbunden wurde, begreift sich ebenso leicht wie die Anfügung der „sieben Gaben des h. Geistes". Nicht nur daß die Verherrlichung der Trinität gern den Schlußstein in unseren geistlichen Dichtungen überhaupt bildet: auch bei Ezzo und Hartmann, dem Verf. des Glaubens, nimmt die Verherrlichung des h. Geistes einen besonderen Teil ein. Bei Frau Ava aber ist es zudem noch die Himmelfahrt und vor allem die Ausgießung des h. Geistes und die Bekehrung der drei Tausend, die am Ende des dritten Gedichts ausführlich geschildert werden. In diesem Zusammenhange, in welchem schon die Gaben des h. Geistes und zwar auch in der Dichtung so bedeutungsvoll hervortreten, erfolgen die sieben Gaben des h. Geistes und dieser Zusammenhang ist, weit entfernt ein loser oder künstlicher zu

sein, vielmehr ein so vortrefflicher, daß die Kritik ihn zu ihrer eigenen Ehre hätte unangetastet lassen sollen. Daß die Ausrüstung mit den Gaben des h. Geistes auch heute noch stattfinde, ist der überleitende Gedanke. Außerdem werden in den sieben Gaben des h. Geistes neue Quellen benützt, während bisher die Bibel die einzige Grundlage bildete. Aus den apokryphischen Schriften sind im Leben Jesu nur geringe Anklänge an den descensus ad inferos entnommen (vgl. Tischend. Ev. apocr. 429 u. Diemer 263, 25). Außer den 4 Evangelien liefert hauptsächlich die Apostelgeschichte den Stoff. Die Darstellungen des Antichrist und des jüngsten Gerichts hatten ihre Grundlage in der Apoc. c. 17—20. Somit erscheint der gebräuchliche Titel unserer Dichtung „vom Leben und Leiden Jesu, vom Antichrist und vom jüngsten Gericht" als unzureichend; die Gedichte bieten eine dichterische Bearbeitung der großen Thaten Gottes im neuen Bunde als Gegenstück zu den von Diemer herausgegebenen Dichtungen der Genesis, des Exodus u. a. Abschnitte des Pentateuchs, wie denn auch die Worte s. 130, 1: Nû sule wir mit sinnen sagen von den dingen wie die zît ane viench, daz die ê (d. h. der alte Bund, das alte Testament) zergiench bekunden, daß sie bestimmt waren, für das Neue Testament das zu leisten, was für das Alte bereits geschehen war. Das Ganze ist aber durchaus nicht im Predigtton geschrieben und wenn Frau Ava im „jüngsten Gericht" einen mahnenden Ton anschlägt (Diemer 288, 7 f.), so ergiebt sich dieser aus dem gewaltigen Inhalt selbst, ohne daß sie auch hier dem Publikum wie ein Prediger sich gegenüberstellt oder gar sich aufdrängt. Frau Ava erzählt, wie Gervinus LG I[5], 184 völlig zutreffend urteilt, ihr Leben Jesu einfach nach den Evangelien, ohne Predigtsalbung, ohne lyrischen Schwung, nur in den gemütsbewegenden Scenen (beim Nachtmahl, am Ölberg, bei der Kreuzigung) von einer wohlthuenden Innigkeit durchzogen, ohne sittliche und sinnbildliche Beziehungen, nur daß mit Sorgfalt auf die weissagenden Worte im AT. hingewiesen wird. Und das gerade ist es was ihre Dichtung noch immer so bedeutend und vorbildlich für sog. christliche Dichter und Dichterinnen erscheinen läßt, daß sie, ohne alle Klopstocksche Ausschmückung die μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ in aller Schlichtheit selbst reden läßt, doch so, daß über jeder Zeile ähnlich wie im Hêliand die tiefste Teilnahme eines heilsverlangenden Herzens ruht, nur daß uns dort eine wahrhaft heldenhaft gehaltene, männliche epische Ruhe, hier die tiefe Bewegung einer sich voll hingebenden weiblichen Seele in unverkennbaren Symptomen entgegentritt, ohne daß wir aber irgendwie dem begegnen, was wir weibliche Schwärmerei zu nennen pflegen. Um so unbegreiflicher ist es, wenn Scherer in der „Deutschen Biographie" in so wegwerfender Weise von der „frauenzimmerlichen" Art der Frau Ava redet, die sogar des weiblichen Schmuckes nicht vergesse, der im letzten Gericht mit allem Schmuck dieser Erde zerstört werden würde — eine Darstellung, die vielmehr als eine echt weibliche und für die Frauenwelt durchaus nicht so bedeutungslose erscheinen muß, zumal wenn man bedenkt, welche Bedeutung der weibliche Schmuck selbst in der h. Schrift hat (1 Pt 3, 3; Apoc. 17, 4; 18, 12. 16). Hat doch überhaupt Frau Ava ein offenes Auge auch für die sozialen Zustände ihrer Zeit, von denen sie uns (D. 288, 3 f.) bei der Scheidung der Guten und Bösen im jüngsten Gericht ein ebenso kurzes wie lehrreiches Bild entwirft. Daß sie dabei (wie z. B. D. 289, 25: dâ ne hilfet golt noch scaz, ê bedâhten wir ez baz u. 285, 21: sô zevallent die burge, die durch ruom geworcht wurden) auch die Adeligen im Auge hat, scheint uns mit Langguth 117 ebenso wahrscheinlich, wie daß Frau Ava reclusa einst in deren Kreisen selbst heimisch gewesen sei. Die genaue Kenntnis der dort herrschenden Standessünden und die Art, wie sie davon spricht, deutet darauf hin. Als schlichte deutsche Frau betont sie mit Recht besonders das Familienleben jener Kreise, wenn es z. B. heißt (D. 288, 13): si sulen mit chûske ir ê haben. Keuschheit des Familienlebens steht ihr oben an. Um so weniger können wir Scherer beipflichten, der für Frau Ava einen typischen Lebenslauf der Art vermutet, daß eine Reaktion des kirchlichen Bewußtseins nach sündhaft zugebrachter Jugendzeit sie veranlaßt habe, inclusa zu werden. Wir gewinnen, sagt Langguth mit Recht, einen solchen Eindruck aus ihren Gedichten nicht. Man sollte denn doch wohl das Hervortreten eines anders gearteten intensiven Schuldbewußtseins erwarten. Indem Langguth den Hypothesen Scherers der auch in unserer Dichtung wie in der Genesis verschiedene Verfasser annimmt, Schritt für Schritt folgt, hat er die Trennungsversuche eines Übermaßes von Skepsis in ihrer Unhaltbarkeit glänzend nachgewiesen. Statt eines Konglomerates verschiedener Autoren erscheinen die genannten Gedichte vielmehr als aus einem Gusse, übereinstimmend nicht nur in der Gestaltung des biblischen Stoffes, sondern auch in der ganzen stilistischen und poetischen Art, daß in

der That ein seltsames Zurücktreten aller dichterischen Eigenart anzunehmen wäre, wollte man Scherers Hypothese aufrecht erhalten. Wer Langguths Untersuchungen Schritt für Schritt folgt, der wird mit ihm S. 121 sagen müssen: „Es kann nach alledem keinem Zweifel unterliegen, daß der Verf. des Lebens Jesu mit dem der drei letzten Gedichte identisch ist, daß sich mithin die Schlußnotiz auf den ganzen Komplex unserer Gedichte bezieht, und daß diese zusammen das „buoch“ ausmachen, zu welchem sich Frau Ava selbst als Verfasserin bekennt. Ebenso wird die Notiz von ihrer eigenen Hand herrühren, die mit der ganzen Art der Dichterin, ihre Individualität zum Ausdruck zu bringen, recht wohl stimmt. Wir werden in einfacher und treuherziger Weise über ihre persönlichen Verhältnisse aufgeklärt; so konnte doch auch nur die Mutter selbst den Worten eine solche Fassung geben. Die Bemerkung „der muoter wâren diu chint liep“ klingt aus ihrem Munde auch jedenfalls natürlicher als aus dem des Sohnes. Daß sie ihre Leser auffordert, für sie zu beten, ist nichts außergewöhnliches. Für Frau Ava ist es ohnehin die Bitte am Schluß ihrer dichterischen Thätigkeit. Was die Abfassungszeit unserer Dichtung betrifft, so war Diemer mit Berufung auf das Verhältnis zu den Söhnen und die Benutzung der Genesis seitens der Dichterin auf die Jahre 1110—15 gekommen unter der ziemlich willkürlichen Annahme, daß sie gerade 62—67 Jahre alt geworden sei. Scherer sucht die Zeit dadurch zu bestimmen, daß er zwischen die Abfassungszeit des Buches und der Schlußbemerkung den Tod des einen Sohnes setzte. Die Mutter, sagt er, lebt noch, das geht aus dem Präsens ‚daz ist Ava‘ hervor und daraus, daß die beiden, Mutter und Sohn, dem verstorbenen entgegengesetzt werden. Dadurch rücke die Entstehung des Buches etwas weiter ab von dem Tod der Mutter. Sodann weist er auf die Trinitätsformel Abälards hin (Quellenforsch. 7, 43. 73 f.; 12, 57; Denkmäler[2] 446), die in unseren Gedichten vorkommt und gewinnt so den terminus a quo. Abälard hielt im J. 1110 Vorträge in Paris. Seine Lehre habe sich demnach erst nach dieser Zeit nach Deutschland verbreitet, etwa in den J. 1115—20. Mit Herbeiziehung der Vorauer Genesis, welche diese Trinitätsformel auch enthält und früher angesetzt wird als unsere Gedichte (etwa 1115), wird dann das Jahr 1120 angenommen. Mit dieser Zeitbestimmung, die zu Avas Todesjahr 1127 wohl paßt, lassen sich, wie Langguths Forschungen zeigen, auch die sprachlichen Eigentümlichkeiten unseres Denkmals, auf die im Vorstehenden nicht weiter eingegangen werden konnte, der Reimgebrauch, wie die ganze Technik wohl vereinigen. Dr. Freybe.

Avaren. — Quellen: Die fränk. Annalen, die Schrift de convers. Bagoar. MG SS 11. Bd S. 1 ff., die Briefe Alkuins. — Dümmler, Arch. f. Kunde österreich. Geschichtsquellen 10. Bd S. 5 ff.; Hauck, KG Deutschlands 2. Bd Lpz. 1890 S. 419 ff.

Die Avaren waren eine mit den Hunnen verwandte Völkerschaft; seit der Mitte des 6. Jahrhunderts berührten sie sich mit den christlichen Nationen, zunächst mit dem oströmischen, bald auch mit dem fränkischen Reich. Aber weder von hier noch von dort geschah zunächst irgend etwas, um ihnen das Christentum nahe zu bringen. Erst Virgil von Salzburg dachte an Avarenmission (de convers. Bag. 7 S. 9) und erst Karl d. Gr. führte den Gedanken zum Vollzug. Er war dadurch zum Kampfe mit den Avaren genötigt, daß Herzog Tassilo von Baiern sie als seine Bundesgenossen gegen den König nach Deutschland rief. Im J. 788 fielen sie von zwei Seiten her in das fränkische Reich ein, in Baiern und Friaul; beidemale wurden sie zurückgeworfen (Annal. regni Franc. z. 788 Ausg. v. Kurze S. 80 ff.; Alc. ep. 13 f. S. 166 f.). Der damit begonnene Kampf endete 796 mit ihrer vollständigen Unterwerfung. Schon im Jahre vorher hatte der Tudun, einer der avarischen Großen, durch Gesandte Karl seine Unterwerfung und die Annahme des Christentums anbieten lassen (Annal. regni Fr. z. 795 S. 96). 796 eroberte Karls Sohn Pippin den Ring der Avaren jenseits der Donau und nun unterwarf sich der Chakan mit den übrigen Avarenfürsten, indem sie die Annahme des Christentums gelobten (Annal. regni Fr. z. 796 S. 98 conv. Bag. 6 S. 9 Alc. ep. 56 S. 285, de Pipp. reg. MG Poet. lat. I S. 116 ff.). Das Gebiet, das damit dem fränkischen Reiche und der christlichen Mission gewonnen wurde, reichte von der Enns und dem Abfall der steiermärkischen Alpen bis an die Donau. Unter der Bevölkerung bildeten die Avaren den geringeren Teil, zumeist war sie slavisch. Pippin berief nach seinem Siege die benachbarten Bischöfe zu einer Konferenz in sein Lager an der Donau (Alc. ep. 68 S. 311 ff.). Hier wird man sich über die Teilung des Missionsgebiets verständigt haben; sie wurde kurz darnach von Pippin verfügt: alles was südlich der Drau lag, fiel an Aquileja, das Gebiet nördlich der Drau bis an

die Donau und die Raab erhielt Salzburg, an Passau endlich kam das westlich der Raab und südlich der Donau gelegene Land (de conv. Bag. 6 S. 9). Noch wichtiger waren die Grundsätze für die Mission, die auf jener Konferenz festgestellt wurden. Die Bischöfe forderten, daß die Taufe durch Unterweisung im christlichen Glauben vorbereitet werde, der Unterricht habe mindestens sieben, wenn nötig gegen vierzig Tage zu dauern. Weitere Belehrung müsse der Taufe nachfolgen. Die Taufen sollten stets am Samstag Abend stattfinden, dagegen Taufen der Kinder an den ordentlichen Taufzeiten zu Ostern und Pfingsten (Alc. ep. 68 S. 311 ff.). Die Missionsarbeit, die damit begann, war nicht vergeblich; aber den Avaren kam sie nicht zu gute. Denn dieses Volk verschwindet nun aus der Geschichte; es ging wahrscheintlich unter den zahlreicheren Slaven unter. **Hauck.**

Ave Maria, s. Rosenkranz.

Ave Maria-Brüder, s. Serviten.

Avercius von Hieropolis. Quellen: Eine griechische Lebensbeschreibung, zuerst (1838) herausgegeben von Boissonade Anecd. gr. V, 462, nach einer anderen Hs. AS Okt. IX, 493, aus der letzteren noch einmal MSG 115, col. 1211. Über sonstige Hss. Zahn, Forschungen V, 58; cf Ramsay, The church in the Roman empire, Ed. II p. 439. Die Hoffnung, daß eine ursprünglichere Gestalt der Legende im Orient entdeckt sei (Lightfoot, Apost. Fathers II², 1, 726), gründete sich auf einen Cod. hierosol. 22 (Katalog von Papadopoulos Kerameus I, 87), hat sich aber nicht erfüllt (Classical Review 1894 p. 64). Den Grabstein, des Av., dessen Inschrift in die Legende aufgenommen war, fand 1883 W. Ramsay unter den Bauresten eines Warmbades nahe der Stelle des alten Hieropolis im Thal des Glaukos in Phrygien (nicht Hierapolis am Lykos) und veröffentlichte, was von der Inschrift auf einer der vier Seiten des Steines erhalten ist, Journ. of hell. stud. 1883 p. 424; dasselbe nach einem von Ramsay gezeichneten Faksimile de Rossi, Inscr. christ. II, 1 p. XVIII; dasselbe nach einem Abklatsch in halber Größe des Originals de Waal RQS 1894 Tafel VI. Der Stein selbst, welchen der Sultan dem Papst zu seinem Bischofsjubiläum schenkte, befindet sich jetzt samt einem von Ramsay nach England mitgenommenen Bruchstück im Museum des Lateran Bull. di archeol. crist. 1894 p. 65. — Litteratur: Pitra, Spic. Sol. III, 532 f.; Anal. II, 162—187; AS Okt. IX, 485—519; Lightfoot, Apost. Fathers II² 1, 493—501; de Rossi l. C. p. XII—XXV; Ramsay, Expositor 1889 p. 156 ff., 253—272; Wilpert, Prinzipienfragen der christl. Archäol. S. 50—55; Zahn, Forschungen V. 57—99; G. Ficker, SBA 1895 S. 87—112; diesem zustimmend O. Hirschfeld, ebendort S. 213. Gegen Ficker erklärten sich Duchesne, Bulletin crit 1894 v. 13. März; V. Schultze, ThLB 1894, Nr. 18. 19, vgl. Nr. 30; de Rossi, Bull. arch. crist. 1894 p. 68 f.; ablehnend auch Robert im Hermes 1894 S. 421 bis 428. Zur Verteidigung Fickers schrieb A. Harnack, TU XII, 4b S. 1 — 28, ohne eine bestimmte Deutung der Grabschrift entschieden und konsequent durchzuführen; gegen diesen und Ficker der Unterzeichnete NkZ. 1895 S. 863—886.

Die aus 22 Versen, einem Distichon und 20 weiteren Hexametern bestehende Grabschrift hat Av. selbst sich gesetzt und zwar spätestens um 200, da eine 1881 im Bezirk von Hieropolis gefundene Grabschrift eines gewissen Alexander aus dem J. 216 n. Chr. als eine ungeschickte Nachbildung von V. 1—3; 20—22 derjenigen des Av. erkannt worden ist. Für diese Zeilen ist erstere ein Hilfsmittel, die letztere, von der nur V. 7—15, und auch diese nicht unverletzt, im Original erhalten sind, wiederherzustellen. Für V. 4—6; 16—19 sind wir ausschließlich auf die am Ende des 4. Jahrhunderts verfaßte Legende angewiesen, deren Verfasser die Inschrift bereits in einem, wie er meinte, durch die Zeit ungenau und fehlerhaft gewordenen Zustand vorfand und daher nicht ohne eigene Verbesserungen wiedergeben konnte. Darf als sicher gelten, daß V. 7 *βασιλῆ* (= *βασιλέα*) *ἀναθρῆσαι* zu lesen, und als wahrscheinlich, daß V. 12 das *επ* hinter *Παῦλον ἔχων* mit Kirchhoff zu *ἔποχον* oder mit Hirschfeld zu *ἐπ' ὀχῶν* zu ergänzen sei, so ergiebt sich folgende Übersetzung: „Ich Bürger einer auserlesenen Stadt habe dieses (Grabmal) bei Lebzeiten gemacht, damit ich hier offenkundig (v. l. zu seiner Zeit) eine Ruhestätte des Leibes habe, Avercius mit Namen, der Jünger eines heiligen Hirten, welcher Herden von Schafen auf Bergen und Fluren weidet; welcher große, Alles überschauende Augen hat; denn dieser lehrte mich . . . glaubwürdige Schriften. Nach Rom sandte er mich, den König anzuschauen und die Königin in goldenem Gewand, mit goldenen Sandalen zu sehen. Ein Volk aber sah ich dort, welches ein glänzendes Siegel trägt. Auch Syriens Ebenen und sämtliche Städte sah ich, (so auch) Nisibis, nachdem ich den Euphrat überschritten. Überall aber

hatte ich einen Reisegefährten (*συνοδίτην*), da ich den Paulus auf dem Wagen sitzen hatte. Der Glaube aber zog überall (als Führer) voran und setzte als Speise überall einen Fisch aus der Quelle vor, einen riesengroßen, reinen, den eine heilige Jungfrau gefangen hat. Und diesen (Fisch) reichte er (der Glaube) den Freunden allezeit zum Essen dar, (der Glaube), welcher guten Wein hat, Mischtrank mit Brod gebend. Dies habe ich Avercius, indem ich dabei stand, hier schreiben heißen; 72 Jahre alt war ich, in der That. Der du dieses verstehst, bete für Avercius, ein jeder, der gleichgesinnt ist. In mein Grab jedoch soll niemand einen Andern legen. Thut einer es dennoch, so soll er dem Schatz der Römer 2000 und der guten Vaterstadt Hieropolis 1000 Goldstücke zahlen". Von V. 3 an kennzeichnet Av. sich als Mitglied einer besonderen Religionsgemeinschaft und beschreibt, was von seinen Erlebnissen er als besonders Denkwürdiges ansieht, in einer Geheimsprache, welche nach V. 19 nicht jeder Vorübergehende, sondern nur der Religionsgenosse verstehe. Es handelt sich aber um eine Religionsgemeinde, welche überall, von Rom bis Nisibis, des gleichen Glaubens lebt und den gleichen Kultus hat. Der Versuch von Ficker, den Av. zu einem Kybelepriester zu machen, kann hier ebensowenig nach Verdienst gewürdigt werden, als die Ansicht, zu welcher Harnack (S. 22) neigt, daß Av. „Anhänger eines heidnisch-gnostischen Kultvereins war, in welchem ein christliches Mysterium (d. h. das Abendmahl) mit heidnischen Mysterien verbunden war". Die Existenz und die Verbreitung einer solchen Gemeinde von Rom bis Nisibis läßt sich am wenigsten durch jene Dichtung wahrscheinlich machen, nach welcher ein heidnischer Priester und Prophet zur Zeit der Geburt Christi dem König Cyrus (!) auf Grund nächtlicher Spukgeschichten die Geburt Christi in einer aus heidnischer Mythologie, christlicher Symbolik und evangelischer Geschichte gemischten Sprache verkündigt (Wirth, Aus oriental. Chron. S. 160). Der hier vorliegende „wüste Synkretismus" ist ja nichts weniger als ein natürlicher Ausdruck eines entsprechenden Gemeinglaubens, sondern ein durch die Idee der Dichtung selbst hervorgerufenes Kunstprodukt eines orthodoxen Christen, welcher die unbedingte Glaubwürdigkeit der kanonischen Erzählungen, besonders Mt 2, voraussetzt.

Für den kirchlichen Charakter des Av. giebt schon die Vita ein nicht zu unterschätzendes Zeugnis, denn sie läßt sich nicht als bloßes Produkt falscher Auslegung der Grabschrift, sondern nur als frei dichtende Wiedergabe einer neben der Grabschrift bestehenden Lokaltradition begreifen. Da die Grabschrift nicht datiert ist, kann nicht aus ihr, sondern nur aus Tradition der Zeitansatz für die römische Reise des Av. (unter Marc Aurel) geflossen sein, welcher mit dem durch die gelehrte Forschung ermittelten terminus ante quem der Grabschrift doch nicht zufällig in bestem Einklang stehen kann. Die keineswegs von Irrtum und Willkür freien, aber teilweise doch durch ihre Genauigkeit überraschenden geschichtlichen Einzelheiten kann der Verf. nicht durch Studium der historischen Litteratur gewonnen haben. Er hätte dann z. B. nicht die historischen Statthalter der Provinz, in welcher Hieropolis lag, Publius Dolabella und Spinther aus der Zeit Ciceros in diejenige Marc Aurels verlegen können (Zahn, Forsch. V, 88 A. 3). Was er von einer Begegnung des Av. mit dem vornehmen syrischen Christen Barchasanes (d. h. Bardesanes) berichtet, kann nur geschichtliche Erinnerung sein. Der Name des Heiligen, dessen wechselnde Schreibung bei den Griechen (*Ἀβέρκιος, Ἀουίρκιος*) zunächst auf die inschriftlich bezeugten lat. Formen Avercius und Avircius zurückweist, ist keltischer Herkunft (NkZ 1895 S. 871). Je seltener er ist, um so näher liegt es, einen der Überlieferung nach christlichen Av. in Phrygien aus der Zeit um 150—200 mit dem derselben Gegend angehörigen Christen Avercius Marcellus zu identifizieren, welchem a. 192 oder 193 eine antimontanistische Schrift gewidmet wurde (Eus. h. e. V, 16), zumal die Namen Avercius und Marcellina nach einer jüngeren Inschrift von Prymnessus in einer Familie verbunden vorkommen (Forsch. V, 91—99). — Was die Inschrift anlangt, ist vor allem zu bedenken, daß die metrische Form, wie nachlässig sie behandelt ist, dem Verf. Zwang auferlegte und nicht immer den natürlichsten, in der Prosa des Lebens üblichsten Ausdruck wählen ließ; dazu kommt die ausgesprochene Absicht, nur für die Glaubensgenossen verständlich zu reden. Das Mahl, welches der Glaube nach V. 13—16 in allen Städten von Rom bis Nisibis den Freunden zu genießen giebt, besteht nicht in einem Fischessen, wodurch übrigens jeder Gedanke an den Kybele- und Attiskult ausgeschlossen sein sollte (Julian or. V, Hertlein p. 228 cf. Luc. dea Syr. c. 14), sondern, wie die Satzbildung zweifellos macht, in einem Genießen von Brot und Wein, in und mit welchem überall und allezeit der eine und einzige heilige Fisch genossen wird. Darunter verstand jeder Christ des 2. und 3. Jahr-

hunderts das Abendmahl. Ein solcher fand auch die Taufe in V. 9; denn nur die Christen bilden ein Volk, welches sich dadurch von den übrigen Menschen unterscheidet, daß es in allen seinen Gliedern ein und dasselbe Siegel trägt d. h. nach konstantem Sprachgebrauch des 2. Jahrhunderts die Taufe empfangen hat. Daß Av. in Rom eine solche Gemeinde fand, scheint einen Gegensatz zu dem zu bilden, was er dort anzustaunen gedacht hatte. Ob Av., als er nach Rom reiste, schon ein Christ war, und etwa in Sachen der damals schwer leidenden Christen seiner Heimat dem Kaiser eine Bittschrift überreichen wollte, oder ob er als Nichtchrist in weltlichen Angelegenheiten die Reise unternahm und bei dieser Gelegenheit mit der römischen Gemeinde sich berührte und für den Glauben gewonnen wurde, läßt sich der Wortfolge nicht mit Sicherheit entnehmen. Auch in letzterem Falle konnte er sagen, der heilige Hirte, als dessen Jünger er sich bekennt, habe ihn nach Rom gesandt. Einen Paulus (V. 12), den jeder Glaubensgenosse ohne alle Näherbestimmung unter diesem Namen verstand, hatte nur die Christenheit (Ign. Rom. 4, 3; Eph. 12, 2; Polyc. ad Phil. 11, 2; Iren. III, 3, 4 etc.). Jeder Christ verstand auch, daß Av. den Apostel nur entweder in Gestalt seiner Briefsammlung oder im Geist der Erinnerung an dessen Reisen von Damaskus bis Spanien bei sich auf dem Wagen gehabt habe. Die Bitte um die Fürbitte der Glaubensgenossen (V. 19) setzt nicht nur den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode voraus, sondern auch die Erwartung einer Fortentwicklung der Verstorbenen zu einem noch nicht erreichten Ziel d. h. zur Auferstehung. Auch jener Alexander, welcher die Grabschrift des Av. im J. 216 nachgildet hat, erweist sich als Christ, wenn er seine Grabschrift schließt: „Friede den Vorübergehenden und unser (fürbittend) Gedenkenden". Daß in beiden Inschriften jede Verletzung des Grabes mit einer Geldbuße bedroht wird, widerspricht nicht christlicher Sitte. Von den zahlreichen Belegen (Forsch. V, 83 f.) sei genannt die Inschrift eines Grabmals, welches der Neffe eines phrygischen Bischofs diesem und seinem Vater errichtet hat (Journ. of hell. stud. 1883 p. 400 Nr. 18); und was die auch auf heidnischen Grabsteinen noch nicht nachgewiesene Formel „Schatz der Römer" anlangt, vgl. eine von de Rossi (Bull. arch. christ. 1894 p. 67) verglichene christliche Grabschrift C. I. L. XIV n. 1828 a. Diejenige des Av. wird ein lehrreiches Denkmal der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts bleiben. **Th. Zahn.**

Avis-Orden (richtiger Aviz-O.), einer der unter cistercienfischer Einwirkung im 12. Jahrh. auf der pyrenäischen Halbinsel entstandenen geistl. Ritterorden. Vgl. Helyot. Kloster- und Ritter-O. VI, 77—81; Giucci, Iconogr. storica degli Ordini relig. e cavall. I, 61—63 (und das. die ältere Litteratur).

König Alfons I. von Portugal gründete 1145 einen Ritterbund, Nova militia genannt, um sein Besitztum gegen die Mauren im Süden des heutigen Portugals auszudehnen. Der Orden erhielt durch den Cisterzienser-Abt Johannes Civita eine geistliche Organisation, 1166, deren Statuten Innocenz III. 1204 bestätigte. Seit der Eroberung von Evora (1166), welche Stadt König Alfons ihnen schenkte, führten sie den Namen „Brüder der heiligen Maria von Evora"; seit 1211, wo ihnen König Alfons II. die Stadt Aviz (nördl. von Evora) schenkte, änderten sie ihren Namen gemäß diesem neuen Hauptsitze. Bald darauf wurden sie vom Orden von Calatrava abhängig, erlangten jedoch zu Anfang des 15. Jahrhunderts ihre Selbstständigkeit wieder. Auch behaupteten sie ihre Autonomie später gegenüber dem Baseler Konzil, welches ihren langwierigen Prozeß mit dem Calatrava-Orden zu dessen Gunsten zu entscheiden versuchte. — Gleich den Alcantaresen erlangten gegen Ende des MAs. auch die Avis-Ritter teilweisen Dispens vom Keuschheitsgelübde, sofern ihnen das Eingehen wenigstens einer Ehe gestattet wurde. Seit 1789 ist der Orden in einen militärischen Verdienstorden umgewandelt worden, wodurch die geistlichen Gelübde für ihn ganz wegfielen. **Zöckler.**

Avitus, Alcimus Ecdicius, B. von Vienne, † 5. Febr. 518. — PSL. 59, 191—398, Abdruck aus S. Aviti opera edita cura Jac. Sirmondi, Parisiis 1643 (1698) u. Galland. Bibl. T. X; Opera quae supersunt ed. Peiper M. G. A. a. VI 2 (1883) (hiernach wird im Folgenden citiert); Chevalier, Oeuvres complètes de s. Avite évêque de Vienne, Lyon 1890; Greg. Tur. h. Fr. II, 34; Isid. Hisp. de vir. ill. c. 23; Adonis chron. MSL 123, 103 ss.; Agobard. Lugd. MSL 104, 124 ss.; Vita beati Aviti A. S. Boll. 5. Febr. I 667, und daselbst Henschen 660 ff.; Hist. lit. de la France III (1738 resp. 1866), 115—142; Guizot, Hist. de la civilis. en France II (1829) 198—216; W. Junghans, Geschichte der fränk. Könige Childerich und Chlodovech (1857) S. 60 ff. 82; Binding, Das burgundisch-romanische Königreich I (1868) S. 168—178,

290—297; Jahn, Gesch. der Burgundionen (1874) I, 118 f. 155. 163; Charaux St. Avite, Paris 1876; Nirschl, Lehrbuch der Patrologie III (1885), 387—393; Bibliothèque de l'école des chartes XLVI (Paris 1885) p. 233—250; Ebert, Gesch. der Litteratur des MA. im Abendlande I² (1889) S. 393—402; F. Desloge, Le colloque de Lyon (Université catholique 1890 p. 67 ss.); H. Denkinger, Alcimus Ecdicius Avitus, archévêque de Vienne et la destruction de l'arianisme en Gaule, Genève 1890; Egli, Theol. Zeitschr. aus d. Schweiz IX (1892), 12—20; G. Kurth, Hist. poétique des Mérovingiens (1893), p. 243 ss.; Sam. Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Nancy 1893 p. 2 ss.; Malnory, Saint Césaire évêque d'Arles, Paris 1894, p. 108—111; Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit (1894) S. 191 ff., 202—215, 578; Duchesne, Fastes episcopaux de l'ancienne Gaule (Paris 1894) p. 147; Feßler, Institutiones Patrologiae denuo edidit B. Jungmann II 2 (1896) p. 387—398.

Avitus v. Vienne „praestantissimus inter Gallos episcopos" (Ennodius), als Dichter der namhafteste Vorläufer Miltons (Guizot a. a. O.), der letzte Vertreter der spezifisch gallischen Rhetorik (magnae tunc temporis facundiae, Greg. Tur. l. c.), ist vor allem merkwürdig als kirchenpolitischer Vorkämpfer des römischen Katholizismus (vgl. hist. lit. III 128). Zunächst hat er in dem Burgunderreich, das von 443—532 an der Rhone bestand, den Sieg des trinitarischen Glaubens über den Arianismus herbeigeführt; aber sein Einfluß reicht weit über die Landesgrenzen und über seine Lebenszeit hinaus. Die scharf ausgeprägten Züge seines Charakters zeigen die eminente Kraft des christianisierten Römertums, durch welche der anfänglich nationale Ultramontanismus begründet ist. Wie die meisten damaligen Träger dieser Geistesrichtung, gehörte er der römischen Aristokratie an. Die verschiedenen Versuche, seinen Stammbaum herzustellen (z. B. DchrB I 233; anders Nirschl, Patrol. III 387) sind willkürlich oder falsch. Daß er zu der Familie des Apollinaris Sidonius gehörte, steht fest (ep. 51 resp. 45); er war also mit dessen Schwiegervater, dem Kaiser Avitus, verwandt, der 455 bis Oktober 456 den Purpur trug, dessen Sohn, wie der Bischof, den Namen Ecdicius führte und durch seine Verteidigung der Auvergne gegen den Westgotenkönig Eurich (472) bekannt ist (vgl. M. G. A. a. VIII p. LXVII). Die Vorfahren unseres Avitus vom Urgroßvater an waren nach Bekleidung weltlicher Ehrenstellen sacerdotes, d. i. Bischöfe geworden (p. 293, 655 s.), nicht bloß weil die Rangstufen der Hierarchie einen Ersatz für die römische Beamtenlaufbahn boten, sondern vor allem, weil es als verdienstlich galt, post fasces sumere fascem (p. 294, 659). Der Vater, Hesychius (sein Epitaph nach Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule Nr. 243, bei Peiper p. 187 s.), wurde nach 474 (Duchesne l. c.) Bischof von Vienne. Von dessen Amtsvorgänger Mamertus ist Avitus aus der Taufe gehoben (hom. de rogat. p. 110, 20). Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Wahrscheinlich wuchs er zu Vienne auf, wie es von seinem älteren Bruder Apollinaris (in dessen Vita p. 58) überliefert ist. Alles spricht dafür, daß ihn der dort lehrende Rhetoriker Sapaudus, der aus einem charakteristischen Brief des Claudianus Mamertus (CSE XI 203 ss.) bekannt ist, in der zeitlebens geübten Kunst unterrichtet hat, seine Gedanken in überraschenden Archaismen, voll Anspielungen, blumenreich und mit rhythmischem Wohllaut auszudrücken; vgl. ep. 57 (51) p. 85 s. Infolge dieser Manier sind die Prosaschriften des Avitus weit schwerer verständlich als seine Dichtungen. 494 begegnen wir ihm als dem Nachfolger seines Vaters auf dem Bischofsstuhl (Ennod. Vita Epiphanii § 173 M. G. A. a. VII 106, 9). Das Ordinationsjahr ist unbekannt, da die Angabe der Vita p. 177, 7 Peip. keinen Wert hat. Bis zum Tode Gundobads (516) übte Avitus auf die katholische Kirche in Burgund, von da ab auch auf die Regierung des Landes, einen dominierenden Einfluß aus. Gundobad ließ es geschehen, daß sein Sohn Sigismund (um 497?) katholisch wurde (der Brief, den A. bei dieser Gelegenheit nach Rom schrieb, findet sich, aus dem Pariser Papyrus entziffert, bei Peiper p. 40 s.); der alte König selbst nahm eine schwankende Stellung ein, ließ sich von Avitus gern in geistlichen Dingen beraten (epp. 21 (19) p. 54; 22 (20); 30 (28) p. 60 ss.; 44 (39) p. 73 s.; ferner p. 1—35), scheute aber vor dem öffentlichen Übertritt zurück (vgl. Greg. Tur. II 34). In dem Streit über die Grenzen der Metropolitansprengel von Arles und Vienne errang Avitus unter dem Papst Anastasius einen vorübergehenden großen Erfolg (Epp. Arel. gen. nr. 23 p. 34; Jaffé nr. 753). Die seit 494 wiederhergestellte Verbindung der südgallischen Kirchen mit dem Stuhle Petri hat er eifrig gepflegt und die Macht des römischen Bischofs nach Kräften gesteigert. Obwohl er sich nicht, wie manche Amtsgenossen im Westgotenreich, auf hochverräterische Umtriebe einließ, war sein politischer Einfluß doch unheilvoll, weil er ausschließlich hierarchische Ziele verfolgte.

Theologisch wird A. durchaus von dem Gegensatz zum Arianismus und anderen trinitarischen oder christologischen Häresien beherrscht. Sonst interessieren ihn nur kultische oder kirchenrechtliche Fragen; das anthropologische Gebiet liegt ihm gänzlich fern. Daß er im Streit über die Gnadenlehre Bundesgenosse des Cäsarius gewesen und den Augustinismus vertreten habe, beruht auf Mißverständnis einer spätern Nachricht (Arnold a. a. O. S. 209). Seinen letzten großen Erfolg errang er durch die Berufung (vgl. ep. 90 resp. 80 p. 98) und Leitung des Burgundischen Konzils zu Epao 15. Sept. 517 (vgl. über dasselbe Arnold a. a. O. S. 231 ff.). Einzelne Kanones desselben zeigen auch im Wortlaut seine Urheberschaft: vgl. can. 32 (31) mit ep. 7 (6). Die erhaltenen Prosaschriften des Avitus sind teils Briefe, die sich öfter, nach der Sitte jener Zeit, zu Traktaten erweitern, teils Predigten. Namentlich die Briefe haben hohen geschichtlichen Wert. Dieser würde noch weit größer sein, wenn es gelänge, eine sichere Chronologie der Schriften herzustellen. In dem zuerst 1661 von d'Achery in seinem Specilegium V p. 110—116 veröffentlichten Bericht über ein angeblich 499 gehaltenes Religionsgespräch glaubte man bis zum J. 1885 „einen festen Ausgangspunkt" für die Datierung der Briefe zu besitzen (Binding a. a. O. S. 291), überhaupt betrachtete man diesen Bericht als die wichtigste Quelle zur Kenntnis der religiösen Zustände des Burgunderreichs und der Rolle, welche Avitus dort spielte. d'Achery hatte diese collatio episcoporum praesertim Aviti Viennensis episcopi coram rege Gundebaldo adversus Arrianos (M. G. A. a. VI, 2, 161—164; MSL 59, 387—392) mit sieben anderen Stücken dem Nachlaß des den 14. November 1661 verstorbenen Oratorianers Jérome Vignier entnommen und sie noch in demselben Jahre, p. 110—116 des 5. Bandes seines Spcilegiums, veröffentlicht. Von Vignier waren schon früher, 1649, angebliche Fragmente einer Vita B. Odilae publiziert (in der anonymen Schrift La véritable origine des .. maisons d'Alsace, de Lorraine, d'Autriche). Von allen diesen Stücken hat nie jemand die Manuskripte gesehen [aber auch von dem codex, auf dem Sirmond seine Ausgabe der epistolae des Avitus basierte „nusquam ne tenuissimum quidem apparet vestigium" (Peiper p. V)]; einige sind ganz offenbar unecht, und man zweifelt heute selten, daß sie es alle sind. Unter den Gründen, welche Julien Havet († 19. August 1893) in seinen berühmten Questions Mérovingiennes (II Les découvertes de Jérome Vignier) 1885 gegen die Authentizität der Collatio geltend machte, sind folgende die wichtigsten: 1. Die Herkunft: die collatio soll einen Teil einer Schrift de miraculis St. Justi gebildet haben; von dieser hat man sonst nie gehört. 2. Der Inhalt hat mit dem hl. Justus wenig zu thun, die Situation ist für moderne Bedürfnisse ausgemalt, in einer Weise wie nie in echten Schriften. 3. Die Namen der angeblichen Teilnehmer sind verdächtig. Gerade bei den Bischöfen von Valence und Marseille, die in unsern Bischofslisten fehlen, will Vignier Lücken im Text gefunden haben. Ferner war zu der Zeit Vigniers die Inschrift noch nicht bekannt, wonach der Tod des B. Rusticus v. Lyon erst 501/2 fällt; hieraus erklärt sich der Irrtum der collatio, 499 habe bereits dessen Nachfolger Stephan diesen Sitz eingenommen. Endlich ist es, wenn man Jaffé nr. 753. 754 erwägt, unglaublich, daß Aeonius von Arles aus dem Westgotenreich sollte herbeigereist sein, während er mit Avitus im Streit lag. 4. Der Name Sarbiniacus für Albigny erklärt sich aus derselben Unkenntnis etymologischer Sprachgesetze, welcher wir in dem gefälschten Testament des Perpetuus und der vita Odilae begegnen. Die Stichhaltigkeit dieser Gründe wurde D. L. Z. 1886 Febr. von Peiper bestritten; aber er drang um so weniger durch, da Havet nachwies, Vignier habe bei seinen Zeitgenossen als grand, excellent et hardi menteur gegolten und die vérités du Père Vignier seien sprichwörtlich gewesen. Seitdem gilt die Unechtheit als erwiesen, doch lassen sich noch immer manche Einwendungen erheben. Unter den 98 Briefen und Brieffragmenten bei Peiper finden sich 8, die an Avitus gerichtet sind. Ep. 33 p. 63 von Papst Symmachus an Avitus stammt aus derselben eben charakterisierten verdächtigen Quelle. Sonst spricht gegen die Echtheit nur die von de Rossi, Inscr. christ. urb. Rom. p. 413 als interpoliert bezeichnete Datierung und die ungewöhnliche Formel Deus te incolumem servet (statt custodiat) frater carissime (Havet p. 256). Über diesen Brief vgl. Stöber, „Quellenstudien zum Laurentianischen Schisma (Wiener Sitzungsberichte CXII, 304). Daß man sogar einem Vignier Unrecht thun könne, wenn man alle seine Funde als Erfindungen beurteilt, hat Havet selbst Bibl. de l'éc. des chartes 47 (1886) p. 472 an dem Beispiel von K. L. Roth (in Aug. Stöbers Alsatia 1856 S. 95) gezeigt; s. auch Krüger, Gesch. der altchr. Litteratur S. 139 in Bezug auf den Brief des Theonas an Lucian, dessen Überlieferung ebenfalls auf Vignier

zurückgeht. — Die Briefe des Avitus sind sämtlich handschriftlich gut beglaubigt. Am berühmtesten ist das Schreiben geworden, welches Anfang 497 an Chlodovech gerichtet ist ep. 46 (41) p. 75. Ein angeblicher Brief an Remigius, von dem Flodoard hist. eccl. Rom. III, 21 MGSS III, 21 erzählt, verdankt nur einer Verwechslung mit diesem Schreiben seine Scheinexistenz (bei Peip. als ep. 98 p. 103) s. Schrörs Hinkmar EB. von Rheims S. 452 NA XX (1895) S. 515. Für den kirchenpolitischen Standpunkt des Bischofs ist vor allem ep. 34 (31) p. 64 wichtig. Avitus nimmt hier, als beauftragter Vertreter des gallischen Episkopats, in den römischen Wirren, die sich an die Verklagung des Symmachus knüpften, das Wort. Das denkwürdige Manifest, welches ein papistisch-ultramontanes Programm entwickelt, ist wahrscheinlich Ende 501, an die Senatoren Faustus und Symmachus gerichtet [nicht Festus, wie Duchesne L. P. I 265, 12 angiebt; dieser gehörte der Laurentianischen Gegenpartei an]. Niemals dürfe der eminentior ab inferioribus gerichtet werden. Verbiete doch der Apostel 1 Ti 5, 19 schon, gegen einen Presbyter eine Anklage anzunehmen (der Zusatz nisi duobus aut tribus testibus wird unterschlagen). Wie sich für den Schreibenden das Römerreich in der Kirche fortsetzt, zeigt der Appell: quasi senatores ipse Romanos quasi Christianus episcopus obtestor . . . si dignitas, in qua floretis universo orbi, speciem nominis Romani mundo labenti contineat, ut in conspectu vestro non sit ecclesiae minor quam rei publicae status. — . . . non ea tantum modo, quae Romae geritur causa cogitanda est: in sacerdotibus ceteris potest, si quid forte nutaverit, reformari. At si papa Urbis vocatur in dubium, episcopatus iam videbitur, non episcopus vacillare. — Doch hat A. ep. 25 (23) p. 56, 24 dem Patr. von Jerusalem den Primat und principem locum in universali ecclesia zugeschrieben. — In seinen theologischen briefartigen Traktaten verschmäht A. auch sophistische Mittel nicht; für die Dogmengeschichte sind sie mit großer Vorsicht zu benutzen. — Unsere Kenntnis der Homilien des Avitus ist durch die Entzifferung der sog. Thuaneischen Papyri (codd. Paris. lat. 8913 und 8914), welche besonders Delisle und Peiper vorgenommen haben, wesentlich erweitert; um die historische Verwertung haben sich außer den Genannten Rilliet und Egli Verdienste erworben, vgl. Delisle, Études paléographiques et historiques sur des papyrus du VI. siècle Genève 1866, Peiper p. XXXVII. Von besonderem Interesse ist die als Dicta in basilica sanctorum Acaunensium in innovatione monasterii ipsius vel passione martyrum überlieferte (p. 145 ss.). Sie wurde zu St. Maurice im oberen Rhonetal am 22. Sept. 515 gehalten. — Außerdem sind die Homilien in rogationibus bemerkenswert. — Weit bedeutender als in seinen rednerischen Leistungen ist Avitus in seinen Dichtungen, einem Epos, welches die Urgeschichte der Menschheit behandelt, und einem paränetischen Lehrgedicht. Das erstere „ist mindestens in Hinsicht der Anlage die bedeutendste Leistung in der poetischen Behandlung der Bibel überhaupt in der ältern christlichen Poesie“ (Ebert a. a. O. S. 395). In der vor der Schlacht bei Voullon (507) geschriebenen ep. 51 (45) schreibt der Bischof an seinen Verwandten, den Sohn des Apollinaris Sidonius: Ante aliquot menses datas ad amicum quendam communem magnificentiae vestrae literas vidi, quibus . . . scribebatis placuisse vobis libellos, quos . . de spiritalis historiae gestis etiam lege poematis lusi (p. 80, 18 ss.). Offenbar entstammt der Prolog (p. 201 f.), welchen Avitus seinem poetischen Hauptwerk vorangeschickt hat, derselben Zeit. In Form eines Briefes an seinen Bruder Apollinaris B. von Valence führt er aus, er lasse jetzt auf dessen Rat der Herausgabe einer Sammlung seiner Homilien die Veröffentlichung poetischer Werke folgen; die weltlichen Gedichte, deren er eine große Zahl verfaßt, seien ihm fast alle abhanden gekommen. Er habe sich aber entschlossen, Verse, die ernste Gegenstände behandelten, zu publizieren; der Name des Bruders würde ihnen Glanz verleihen. Nicht lange darauf ist der Prolog zu dem Gedicht ad venerabilem Fuscinam sororem nostram de consolatoria castitatis laude (p. 274 s.) verfaßt. Er enthält das, allerdings nur bedingt gegebene, Versprechen, vom Versemachen, das sich für sein Alter nicht mehr schicke, abzulassen. Wir besitzen also wahrscheinlich alle Dichtungen des A., die dieser publiziert hat. Das dennoch kurz vor 507 edierte dichterische Hauptwerk des Avitus scheint im letzten Dezennium des 5. Jahrhunderts verfaßt zu sein (Ebert a. a. O. S. 394). Dies aus 2552 Hexametern bestehende Epos zerfällt in 5 Bücher, deren erstes (De origine mundi) die Schöpfnng des Menschen und die Schilderung des Paradieses enthält. In dem zweiten, De originali peccato, wird der Sündenfall erzählt; bedeutend ist namentlich die Figur Satans, und es fehlt ihm überhaupt nicht

an großartigen Zügen. Das dritte De sententia Dei behandelt die Vertreibung aus dem Paradies. Die beiden folgenden Gesänge bilden, wie die ersten drei, ein Ganzes für sich. De diluvio mundi (IV) und De transitu maris rubri (V) enthalten so wenig wie die früheren Bücher eine bloße Wiedergabe der biblischen Geschichte, sondern bewegen sich vielfach im typologischen Gedankengängen. — Unter allen Citaten des Avitus aus dem NT. ist kein einziges der Vulgata entnommen. Sein alttestamentlicher Bibeltext bietet ein buntscheckiges Bild. Die Prophetenstellen stammen aus der Vulgata (die Ausnahme in ep. 22 kommt kaum in Betracht, da hier cod. L fehlt). Die Psalmen, Königsbücher und Hiob sind nach der sog. Itala citiert. Pentateuch und Proverbien sind in einem gemischten Text benutzt; die alte von Prosper angeführte spezifisch gallische Textform erscheint in den Citaten aus Genesis und Proverbien. — Über das Todesjahr des Avitus (als Todestag steht der 8. Febr. durch das Martyr. Hieron. und die Viennenser Liturgie fest) widerspricht sich die Vita. Nach c. 5 p. 179, 14 hätte er den Tod Sigismunds 523 noch überlebt; diese Angabe ist schon aus inneren Gründen wertlos. Die Schlußworte der Vita aber c. 6 p. 181, 9 „Moritur Anastasio adhuc principe" (also vor dem Juli 518) verraten durch den Zusammenhang eine ausgezeichnete Quelle, und stimmen mit dem Viennenser Bischofskatalog, sowie mit allen übrigen, sicher verbürgten Nachrichten (Arnold, Cäsarius von Arelate S. 209 f.) überein.

Arnold.

Azazel, עֲזָאזֵל ist das Wort, welches in der Beschreibung und Gesetzgebung des israelitischen Versöhnungsfestes Le 16, wonach der Hohepriester von den beiden zum Sündopfer für das Volk bestimmten Ziegenböcken den einen nach dem Los לַיהוה, den anderen לַעֲזָאזֵל bestimmte, um letzteren dann in die Wüste an einen abgelegenen Ort zu senden, viermal vorkommt und von Luther im Anschluß an die Vulgata (caper emissarius) durch „lediger Bock" übersetzt wird, wonach es zusammengesetzt wäre aus עֵז capra und אָזַל, wie noch Heine, Geddes, Vater und Bauer meinten. Allein diese Deutung scheitert nicht bloß daran, daß עֵז nach feststehendem Sprachgebrauch Ziege, nicht auch zugleich Bock heißt, sondern auch an der Beispiellosigkeit einer derartigen Zusammensetzung im Hebräischen. Ebenso unhaltbar ist die Annahme, das Wort sei komponiert aus עָזַז und אֵל (robur dei, so Fürst HWB II, 129; Bunsen, Bibelwerk zu Le 16, 8 u. a.) oder aus עַז und אָזַל (fortis abiens, wie Movers, Die Phönizier I 370). Andere, wie schon einzelne Rabbinen, aber auch Bochart, Hieroz. I 745 ff., Vatablus, Deyling, Carpzov, Jahn fassen das Wort als Name des Orts, wohin der Bock getrieben werden sollte, nämlich als rauhes Gebirge (mons altus et proclivis, praeruptus), das nach Aben Esra nicht weit vom Sinai gelegen haben soll, oder als Einsamkeit, Einöde. Allein dann entstände v. 10 eine unerträgliche Tautologie, was Fürst, der in seiner Konkordanz noch diese Erklärung in Schutz nimmt, nicht entgangen sein sollte. Zudem ist ja dieser Begriff in unserer Stelle durch andere Wörter, v. 10 und v. 22, ausgedrückt. Wieder andere, davon ausgehend, daß לַעֲזָאזֵל in v. 8 dem לַיהוה gegenüberstehe, verstehen unter עֲזָאזֵל ein Jahve entgegenstehendes Wesen und denken entweder an eine Art Wüstenunhold, an einen Dämon oder direkt an den Satan. Der Name soll dann nach einigen — andere verzichten auf eine etymologische Deutung — den Dämon oder den Satan als einen von Gott Entfernten und Abgefallenen bezeichnen, oder als einen, den man weit wegweist, averruncus (Ewald), oder als einen, der es zurückgezogen und abgesondert treibt. An einen Dämon denkt z. B. das Buch Henoch 6, 7; 8, 1; 9, 6; 10, 4. 8 u. ö.; ferner Spencer, De legd. Hebr. ritt. 3, 8. 3; Ammon, Bibl. Theol. 1, 360; v. Cölln, Bibl. Theol. 1, 199; Rosenmüller zu Le 16, 8; Gesenius im thes. p. 1013; George, Jüd. Feste S. 297; Ewald, Altert. S. 479; Oehler, Theol. I 488 u. 493; Kübel, Christliches Lehrsystem S. 93; Dillmann zu Le 16, 8 und Alttest. Theol. S. 99; H. Schultz, Alttest. Theol.³ S. 283; Stade-Siegfried, Hebräisches Wörterbuch u. d. W. u. a.; an den Satan: Hengstenberg, Bücher Mosis und Ägypten S. 166 f. u. Christologie I, 1, 136; F. W. Schultz, Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft 1857, S. 230 f.; Vaihinger in der ersten Ausgabe der RE. I 635 f.; Keil zu Le 16, 8 u. a. Nach dem Kâmûs ist عزازيل einer der alten Namen des Satans, von den Arabern für eine Komposition aus عزاز und dem Gottesnamen il angesehen. Nach Delitzsch (ZfWL 1880, 182 f.) wäre er der Mythologie der Araberstämme entnommen und bedeutete nach dem arabischen Vb.

عَزّ den Gottes-Trotzer, Gottes-Feind. Von anderen Auslegern ist die Fassung von עזאזל als nom. propr. aufgegeben. Sie sehen in ihm ein nom. appellat. und zwar eine aus עֲזַלְזֵל erweichte Reduplikativform von dem Stamm עָזַל entfernen, sich entfernen. Die Form wäre dann mit א als Dehnungsbuchstabe gebildet nach Analogie von הֲפַכְפַּךְ flexuosus; פְּתַלְתֹּל perversus und bezeichnete einen, der bestimmt ist, weit wegzukommen (Olshausen, Lehrbuch § 82c; Böttcher, Lehrbuch § 72 und 282): longe remotus oder porro abiens (vgl. *Γολγοθᾶ* für גֻּלְגָּלְתָּא Olsh. § 33, e; Stade S. 98f.). Diese Deutung liegt wohl schon der Übersetzung der LXX zum Grunde, welche zwar einmal *εἰς τὴν ἀποπομπήν*, aber einmal *ἀποπομπαῖος* u. einmal *διεσταλμένος* hat; vgl. Aquila: *ἀπολελυμένος* oder *ἀπολυόμενος* oder *κεκραταιωμένος;* Symmachus: *ἀπερχόμενος* u. *ἀφιέμενος*. Unter den neueren ist sie vertreten durch Hezel in seinem Bibelwerk; v. Hofmann, Schriftbew. I 431 und Köhler, Lehrbuch d. bibl. Gesch. AT. S. 447 f. Gegen die in dem *εἰς τὴν ἀποπομπήν* der LXX sich andeutende, von Paulus (Theol. Litteraturbl. 1835 S. 502 f.); Bähr (Symbolik II S. 668); Philippson (Pent. S. 617), Merx (BL. I S. 256) u. a. behauptete Fassung des Wortes als eines Abstraktums im Sinne von remotio oder abitus und demgemäße Übersetzung „zum Fortgehen" oder „zu gänzlicher Hinwegschaffung" macht man die Analogie der übrigen Nomina entsprechender Bildung geltend, welche sämtlich nomina concreta seien. Man erklärt sonach die betreffenden Ausdrücke Le 16, 8: לַיהוה „für Jahve bestimmt" und לַעֲזָאזֵל „zu einem Asasel d. i. „zu einem weit wegkommenden bestimmt"; v. 10 unter Vergleichung des Ausdrucks יֵצֵא לַחָפְשִׁי Ex 21, 2: „der Bock, welchen das Los bestimmt hat zu einem Asasel . . ., um ihn als einen Asasel in die Wüste zu entsenden"; und v. 26: „derjenige, welcher den Bock in die Wüste gesandt hat, daß er ein Asasel werde". Die Bezeichnung des Bocks würde dann besagen, daß mit seiner Wegsendung auch die Sünde von dem entsühnten Volke weggenommen ist, dasselbe sich als von seinen Vergehungen befreit und entledigt anzusehen hat. So viel Bestechendes die appellativische Fassung des in Rede stehenden Wortes für sich hat, so läßt sich doch nicht in Abrede stellen, daß die Gegenüberstellung von לה׳ und לע׳ v. 8, wo ע׳ zuerst erwähnt wird, der persönlichen Fassung günstig, ja ausschlaggebend für dieselbe ist. Würde man nun aber ע׳ als einen der שְׂעִירִים ansehen, welche die Israeliten noch in der Wüste (Le 17, 7) und später durch Opfer zu verhöhnen bemüht waren (Dt 32, 17; Ps 106, 37; vgl. 2 Chr 11, 15), so schiene zwar nicht das mosaische Gesetz schwer verletzt, „das jede positive Berührung mit denselben ferne halten wollte" (Le 17, 7): — denn es handelte sich ja nicht um ein ihnen darzubringendes Opfer oder eine Gabe, und daher nicht um eine Gutheißung, sondern „im Gegenteil um eine Verurteilung, ja Verhöhnung jedes derartigen Kultus" —, wohl aber stände unter den vielen vorausgesetzten Dämonen dieser einzelne Jahve höchst unpassend und unvollwichtig gegenüber, es sei denn, daß man ihn etwa zum Obersten dieser שׂעירים machte. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Bezeichnung des Wortes auf den Satan sich ungemein nahe legt. Man macht freilich dagegen geltend, daß der Satan sonst nirgends im Pentateuch erwähnt werde, und daß später, wo die Idee des Satans im Bewußtsein der alttestamentlichen Gemeinde stärker hervortrete, uns innerhalb des AT.s niemals mehr der Name Azazel, sondern immer der Name Satan begegne. Aber könnte nicht Azazel — wie man das schwierige Wort auch deuten möge — der Name eines altheidnischen oder der semitischen Mythologie angehörigen, als böses Prinzip gedachten Abgottes (Diestel, ZhTh. 1760 S. 200 ff.; Riehm HWB[1] S. 93; Baudissin, Studien zur sem. Religionsgeschichte I 140) gewesen sein, welchen dann das ältere Judentum ebenso zum *ἄρχων τῶν δαιμονίων* gemacht hat, wie das spätere den Namen des philistäischen בַּעַל זְבוּב? Etwas Gewisses, nach allen Seiten Befriedigendes wird sich nicht sagen lassen. In ein „abgeschnittenes Gebiet" (אֶרֶץ גְּזֵרָה) soll der für Azazel (v. 8 u. 10) bestimmte und für ihn fortgetriebene (v. 26), mit den Sünden der Gemeinde beladene Bock geführt werden, von wo derselbe den Weg zu ihr nicht mehr zurückfindet, um ihr zu veranschaulichen und sie dessen zu vergewissern, daß sie durch die geschehene Sühnung (v. 16 ff.) ihrer Sünden thatsächlich los und ledig ist. Was das Vorkommen des Dämonennamens Azazel im Buch Henoch betrifft, so ist er ebenso wie Belial und Beelzebub aus der alttestamentlichen Sprache entlehnt als Bezeichnung für eine Macht des Bösen. **Volck.**

B.

Baal und Bel. Selden, De dîs Syris I, c. 3. 5. II, 1 (1. A. 1617); Gerh. Jo. Voß, De theologia gentili II, c. 3—7 (1642); Münter, Religion der Karthager, 2. A. 1821, S. 5—61; ders., Religion der Babylonier 1827, S. 14—20; Gesenius, Comment. üb. d. Jesaja 1821, Bd II, S. 327—337; ders., A. Bel in d. Encykl. v. Ersch und Gruber, I. Sect., Bd VIII, 1822; Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 169—190. 254—321. 385—498; ders., A. Phönizien bei Ersch u. Gruber, III. Sect., Bd XXIV, 1848, S. 384—386; Creuzer Symbolik und Mythologie, 3. A., Bd II, 1841, S. 411—416. 443—458 (vgl. S. 604—659 über den Zusammenhang des griech. Herakles mit dem phöniz. Gott); Metzger, A. Hercules in Paulys RE. III, 1844; Winer, RW., A. Baal, Bel, Hercules (1847); Raoul-Rochette, L'Hercule assyrien et phénicien, considéré dans ses rapports avec l'Hercule grec in Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres, Nouv. Sér. Bd XVII, 2, 1848, S. 9—374; Chwolson, Die Ssabier 1856, Bd II, S. 165—171; Diestel, „Der Monotheismus des ältesten Heidenthums" in JdTh 1860, S. 719—734; Oort, The worship of Baalim in Israel, translated from the Dutch . . . by Colenso 1865; Merx, A. Baal, Bel in Schenkels BL. I, 1869; Schrader, „Baal und Bel" in ThStK 1874, S. 335—343; Baudissin, Jahve et Moloch 1874, S. 14—41; Schlottmann, A. Baal in Riehms HW., 1. A., 2. Lief., 1875; ders., A. Hercules ebend. 7. Lief. 1877; P. Scholz, Götzendienst u. Zauberwesen bei d. alten Hebräern 1877, S. 137—176. 197—217. 365—387; Köhler, Lehrb. d. Bibl. Geschichte II, 1, 1884 (1877), S. 6—8; Hitzig, Bibl. Theologie 1880, S. 16—19; Dillmann, „Über Baal mit dem weiblichen Artikel" in Monatsber. d. Ak. d. Wiss. zu Berlin, philos.-hist. Kl. 1881; Stade, ZatW VI, 1886, S. 303—306; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 17—29; Ed. Meyer, A. Baal in Roschers Lexik. d. Mythol., Bd I, 2, 1886—1890, K. 2867 ff.; ders., A. El, ebend. Bd I, 1884—1890; Nowack, Hebräische Archäologie 1894, Bd II, S. 301 bis 305; W. Robertson Smith, Religion of the Semites, new edit. 1894, S. 93—113; Sachau, „Baal-Harran in einer altaramäischen Inschrift", SBA 1895, S. 119—122; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausgabe, Bd I, 1896, S. 174—181 (über Bel-Marduk), S. 229 ff. passim (über Baal); Vigouroux, Les prêtres de Baal (III Reg. XVIII) in Rev. Bibl. 1896, 2, S. 227—240 (diese Abhandlung von mir nicht eingesehen).

Über Baal Peor: Kautzsch [u. Socin], Die Ächtheit der moabit. Alterthümer geprüft 1876, S. 69—77.

Über Aglibol und Malachbel: Levy in ZdmG XVIII, 1864, S. 99—103; de Vogüé, Syrie centrale, Inscript. sémit. 1868, S. 62—65; Baethgen a. a. O., S. 83—88. Die ältere Litteratur bei Lajard, Recherches sur le culte du cyprès in Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres, Nouv. Sér. Bd XX, 2, 1854, S. 39 f.

Über Baal in israelit. Eigennamen: Geiger, „Der Baal in den hebräischen Eigennamen", ZdmG XVI, 1862, S. 728—732; Nestle, Die israelit. Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtl. Bedeut. 1876, S. 108—132.

Über die Chammanim: Pocari, Dissert. de simulacris solaribus Israelitarum in Ugolini Thesaur. antiq. sacr. XXIII, 1760, K. 726—750; J. Spencer, Exercitatio de Tyriorum Gammadin et Hammanim, ebend. K. 749—792; Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer 1893, S. 144—206: „Die Ascheren, Masseben u. Chammanim der Bibel, die heiligen Stäbe und Lanzen in der Bibel und bei Homer".

Speziell über den babylonisch-assyrischen Bel: Geo Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern world, 1. A., Bd I, 1862, S. 148—150. 169—171; Bd II, 1864, S. 242—244. 255 f. (4. A. 1879); Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. A. 1883, S. 173—176; Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 19—24. 84 ff.; Alfr. Jeremias, A. Marduk in Roschers Lexik. d. Mythol., Liefer. 31, 1895.

Baal (בַּעַל) wird im AT. häufig erwähnt als Gott der abgöttischen Israeliten wie der Phönizier, Philister, Moabiter (?), auch in einem Eigennamen der Edomiter. Außerdem kommt dieser Gottesname vielfach in phönizischen, auch in aramäischen Inschriften, zuweilen ferner bei griechischen und römischen Schriftstellern vor (*Βάαλ*, Baal, Bal), so bei LXX und den von ihnen Abhängigen, auch bei Josephus. Meist wird dagegen von Griechen und Lateinern *Βήλ*, *Βῆλος*, Bel wie als babylonischer, so auch in eben dieser Aussprache als syrischer und phönizischer Gott genannt. Häufiger kommt bei ihnen die Form bal vor in zusammengesetzten phönizischen Eigennamen wie *Ἀβίβαλος*, Hannibal u. s. w., wonach die Phönizier den Gottesnamen baʿl aussprachen

(s. Schröder, Die phöniz. Sprache 1869, S. 84). Aus dem phönizischen Mutterland wurde der Dienst des Baal weithin in die phönizischen Kolonien verbreitet, wie zahlreiche Inschriften zeigen. Auch von den semitischen Hyksos in Ägypten wurde nach ägyptischem Zeugnis der Gott Bar (בער = בעל) verehrt (s. Ed. Meyer, Set-Typhon 1875, S. 47; ders., ZdmG XXXI, 1877, S. 725; W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern 1893, S. 309).

Ob auch bei den Arabern der Gottesname Baal einheimisch war (Nöldeke, ZdmG XL, 1886, S. 174; Wellhausen, „Reste arabischen Heidentumes", Skizzen III, 1887, S. 170 f.) oder ob sie ihn von den Ackerbau treibenden Semiten des Nordens entlehnten (R. Smith), wird verschieden beurteilt; die von Nöldeke beigebrachten Belege scheinen aber doch für die erstere Annahme zu entscheiden. Das Wort kommt bei den Arabern nur in vereinzelten Spuren als Gottesname vor, so, wie es scheint, in dem Namen des Berges Serbal = sarw-baʿl und in offenbar abgeleitetem appellativischem Sinn als Bezeichnung des von der Natur bewässerten Landes, des Baal-Landes. In nabatäischen Inschriften findet sich Baʿal nur selten, so in dem Gottesnamen Baalsamin (s. unten § 2) und in den Personennamen Aiti-Bel (Corpus Inscriptionum Semiticarum II, n. 196), Baʿal-adon (? n. 192); hier kann der Name von den Aramäern entlehnt sein. In den Sinaitischen Inschriften, wo Baʿal häufig in zusammengesetzten Eigennamen vorkommt (Ausalbaʿli, Garmalbaʿli, ʿAbdalbaʿli, s. Euting, Sinaitische Inschriften 1891), einmal auch für sich allein, offenbar als Gottesname: „vor dem Baal" (קדם אלבעלו Euting n. 327; vgl. „vor Dusara"), läßt sich die Herkunft dieses Baʿal nicht erkennen. Dagegen ist in himjaritischen Inschriften das nicht selten vorkommende baʿal, baʿalat offenbar einheimische Bezeichnung einer bestimmten, mit anderem Namen genannten Gottheit als Besitzerin oder Herrin eines Kultusortes, von dem daneben in anderer Verbindung vorkommenden dhu „Inhaber" unterschieden. So werden genannt: Talab Rijam der Baal von Turat oder der Baal von Kaduman, Chagar der Baal von Marjab, Ilmakkah der Baal von Awwam, Athtar Dhu Gaufat der Baal von Alam, Schams die Baalat von Guchfat oder die Baalat von Gabbaran (Corp. I. S., IV n. 2, 3; 11, 1; 19, 2 f.; 28, 1 f.; 41, 2 f.; 43, 2 f.; 46, 5; 67, 3; 74, 3 f.; 80, 2 f.; 99, 2 ff.).

Ohne Zweifel ist der Name Baʿal dasselbe Wort wie das im AT. als babylonischer Gottesname vorkommende בֵּל, bei den Griechen *Βήλ* (häufig in dem Apokryphon: „Vom Bel zu Babel") oder *Βῆλος* (z. B. Br. Jer. v. 40), d. i. assyr. Belu (Bilu), kontrahiert aus בְּעֵל nach aramäischer Aussprache, vgl. die Umschreibungen: Beelsamen, Beelphegor (= Baal Peor, LXX Nu 25, 3. 5), Beelzebul. In einer Asarhaddon-Inschrift ist Ṣil-Bil = צִל־בְּעַל „Schirm ist Baal" Name eines Königs von Haziti, d. i. Gaza (s. Schrader, Keilinschr. und Geschichtsforschung 1878, S. 78 f.), hier also Bil gebraucht für den kanaanitischen Baal. Der direkte Zusammenhang des phönizischen Gottesnamens mit dem babylonisch-assyrischen ist allerdings nicht in dem Maße deutlich wie der Zusammenhang von Istar und Astarte (s. A. Astarte I, 2, Bd 2, S. 151 f.), denn, mag nun Baʿal als Gottesname von Anfang an „Herr" bedeuten oder, wie andere meinen, ursprünglich ausschließlich „Besitzer", nämlich des Kultusortes, so ist es an sich wohl denkbar, daß verschiedene semitische Stämme spontan dazu gekommen wären, ihre Gottheit als Baal oder Bel zu benennen. Aber die weite Verbreitung dieses Gottesnamens oder -Epithetons bei verschiedenen semitischen Völkern ist einem ursprünglichen Zusammenhang der damit bezeichneten Gottheiten jedenfalls günstig.

In Palmyra scheint בול, *βωλ* in den Gottesnamen Aglibol und Jaribol (עגלבול und ירחבול) und sonst (s. vielfache Belege bei de Vogüé a. a. O.) eine dialektisch abweichende Aussprache für Baal oder Bel gewesen zu sein. Daneben kommt in Palmyra auch der Gottesname Bel (בל) vor (in Malachbel und sonst). Da (nach einer freundlichen Mitteilung von P. Jensen) die palmyrenische Formel בולאזר der babylonischen Bel uṣur oder Bel uzur „Bel schütze" entspricht, so liegt die Annahme nahe, daß in Palmyra der Name Bol speziell dem babylonischen Bel entspreche (als „Vulgärform", Jensen). Ich muß aber gestehen, daß diese Gleichsetzung mir doch zweifelhaft ist, da dann das Vorkommen der babylonischen Aussprache bel auch in Palmyra (und zwar in „Aglibol und Malachbel" unmittelbar neben der anderen) auffallend erscheint. Eher möchte deshalb ursprünglich zwischen Bol und Bel unterschieden worden sein. Vielleicht ist Bol doch dialektische Form für den kanaanitischen Baʿal (s. aber Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 474). Zu dem o statt a vergleiche man etwa palmyren. *Ασθωρ* neben phönizischem Aschtart (s. A. Astarte I, 1 S. 149, 23).

I. Baal.

1. Der Gottesname Baal. Das Wort baʿal bezeichnet im Hebräischen als Appellativum den Besitzer, besonders auch den Ehemann als Besitzer des Weibes. Die nähere Bestimmung des Bereichs eines baʿal wird im Hebräischen bei appellativem Gebrauch des Wortes hinzugefügt, so auch im Phönizischen in בעל הזבח „der Eigentümer des Opfers" (Mass. 4, Corp. I. S., I n. 165) und sonst. Auch in dem Sinne von „Bürger" (in einer karthagischen und in neupunischen Inschriften, s. Corp. I. S. zu n. 309; vgl. Levy, Phöniz. Wörterb. 1864 s. v. בעל) kommt baʿal (ebenso baʿalat „Bürgerin" Athen., Corp. I. S., n. 120) im Phönizischen wie im Hebräischen nur vor mit Hinzufügung des Ortsnamens (Besitzer, Einwohner der Stadt), wenn auch zuweilen in adjektivischer Form.

Viele semitische Gottesnamen bezeichnen die Gottheit als herrschende, übermächtige, erhabene, so Adon „Herr", Malik, Malk oder Milk, alttestamentlich Molek „König", *Μαρνα, Μαρνας* von mar „Herr", wohl = aramäisch marnâ „unser Herr"; ähnlich auch El „der Starke" oder wahrscheinlicher „der Erste" und damit wohl zusammenhängend Elohîm, Allah, schwerlich „der zu Fürchtende", Schaddaj „der Gewaltige", ʿEljôn (Philo Byblius: *Ἐλιοῦν*) „der Hohe". Daß auch die Gottesbezeichnung Baʿal als eigentlicher Gottesname mit der Bedeutung „der Herr" in die Reihe dieser Gottesnamen gehöre, ist bezweifelt worden. Baʿal, von der Gottheit gebraucht, kommt, wie immer bei den Himjaren, so auch in der Regel bei den Phöniziern vor mit Hinzufügung der Lokalität der Verehrung: „Baal des Libanon" (Corp. I. S., n. 5), „Baal von Sidon" (Sidon. I), „Baal von Tarsus" (auf Münzen dieser Stadt). Auch auf aramäischem Gebiet wird genannt ein „Baal von Harran" (s. unten § 2). Daraus hat man entnommen, Baʿal sei ursprünglich gar nicht eigentlicher Gottesname, sondern bezeichne, wie das arabische dhu, irgend einen Gott als „Besitzer" einer Kultusstätte (Stade, R. Smith, E. Meyer, A. „Baal"). An dieser Anschauung wird richtig sein, daß Baʿal zunächst nicht, wie Adon, die Herrscherstellung der Gottheit ihren Verehrern gegenüber bezeichnet. Das Appellativum baʿal wird im Hebräischen nicht gebraucht von dem Herrn eines Knechtes. Der Gottesname weist also auf die Machtstellung des Gottes in einem bestimmten Bereich, einer Stadt, einem Stammland oder auch am Himmel (Baal-Schamem). Aber diese Bedeutung ist nicht zu trennen von dem Gedanken der Herrscherstellung den diesem Bereich Angehörenden gegenüber. Daß das hebräische Appellativum baʿal die Bedeutung der Würdestellung des Gebieters einschließt, zeigt der pluralische Gebrauch des Wortes von einem einzigen Besitzer (Ex 21, 29; Jes 1, 3), entsprechend dem Respektsplural 'adonîm. Aus dem Gebrauch des Verbums בעל Jes 26, 13 ergiebt sich, daß ein 'adon als solcher auch ein baʿal ist. Deutlich wäre für das weibliche Korrelat des Baal, die Baalat, die Bedeutung „Herrin", wenn in den griechischen Formen *Βαάλτις*, *Βῆλτις* und den syrischen Belatî, Bîlatî das Pronominalsuffix erkannt werden dürfte: „meine Herrin" (wie vielleicht in *Ἄδωνις*, vgl. *Μαρνα*). Da in Palmyra die Form בלתי Belti vorkommt (s. Baethgen a. a. O., S. 87), allerdings als Pendant nicht der phönizischen Baalat, sondern der babylonischen Belit, so wird schwerlich das *ι*[ς] griechische Endung (Schröder a. a. O., S. 145 Anm. 2) und die syrische Form Nachahmung der griechischen sein (Schröter, ZdmG XXIX, 1875, S. 295 f.). P. Jensen vermutet nach einer gefälligen Mitteilung, daß „im Spätbabylonischen der Genitiv der Normalkasus geworden ist und dessen Form die Nominativform verdrängt hat. Man sprach also Bēlti auch im Nominativ. Die Semiten sahen in Bēlti „„meine Herrin"" und machten aus Bēlti: Bēltî". Auch bei dieser Sachlage wäre zu ersehen, daß man Belit in dem Sinne von „Herrin" verstand. Wenn *Βαάλτι(ς)* nicht etwa von den Griechen nach Analogie von *Βῆλτι(ς)* gebildet worden ist, so würde hierfür von Haus aus die Bedeutung „meine Herrin" anzunehmen sein. Sicherer wäre zu urteilen, wenn man mit de Lagarde und Euting Jes 10, 4 בֵּלְתִּי zu emendieren hätte und wenn man weiter dies von der phönizischen Göttin verstehen dürfte. Aber namentlich letzteres ist kaum möglich. Hiervon abgesehen, ergiebt sich, daß Baʿal als Gottesname, und zwar schon in alter Zeit, nicht nur den Besitzer des Kultusortes bezeichnete, aus dem Ortsnamen, eigentlich aber Gottesnamen Baal-Gad, der zu Baʿal eine andersartige nähere Bestimmung hinzufügt, auch nicht wohl übersetzt werden kann „Besitzer des Glückes", weil Gad als selbstständiger Gottesname vorkommt, wahrscheinlich schon in dem Stammnamen Gad. „Besitzer" bedeutet ferner baʿal schwerlich in den Zusammensetzungen Baal-Berit (s. unten § 3), *Βεελμαρι* (Gottesname im Dativ, s. Corp. I. S., I, 1 S. 111) „Baal, mein Herr" oder

„Baal, der Herr“. In Baal-Tamar (Ortsname, s. unten § 2. 3) bezeichnet ba'al allerdings wohl den Besitzer der Palme, obgleich man etwa auch erklären könnte: „der Baal, der eine Palme ist“; jedenfalls aber ist hier nicht vom Besitzer eines Kultusortes die Rede. Auch in der Angabe, die in der altaramäischen Inschrift auf der Hadad-Statue von Sendschirli dem Gottesnamen Hadad folgt, בעלכבר, ist gewiß nicht der Baal eines bestimmten Kultusortes zu erkennen; ob überhaupt die Gottesbezeichnung Ba'al darin steckt (etwa „Herr des Wassers“?) ist sehr zweifelhaft (s. D. H. Müller, Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli, in: Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, Bd VII, 1893, S. 50 ff.).

Für die Bedeutung „Herr“ spricht auch der Bel der Babylonier und Assyrer, den sie — so weit unsere Kunde reicht — einfach mit diesem Namen bezeichneten, ohne daß eine weitere Hinzufügung notwendig erschien. Vor allem aber wäre es nicht zu begreifen, wie alttestamentliche Schriftsteller, die den Dienst des kanaanitischen Gottes aus unmittelbarer Beobachtung kannten, wie dies wenigstens für den Propheten Hosea anzunehmen sein wird, dazu gekommen wären, ihn schlechthin den Baal zu nennen, wenn dieses Wort nicht sein Eigenname oder doch Würdename sondern ein nur durch Ergänzung verständliches, für sich allein nichtssagendes Epitheton war. Auch der später im AT. übliche Gebrauch von „der Baal“ im Sinne von „der Götze“ erklärt sich am leichtesten unter Voraussetzung der ursprünglichen Verwendung des Wortes als eines eigentlichen Gottesnamens. Ebenso scheint mir das arabische „Baalsland“ nur aus Baal als einem Gottesnamen verständlich. Die Verbindung von ba'al mit dem Kultusort entscheidet nicht für die Bedeutung „Besitzer“; denn auch in dem cyprischen רשף מכל „Rescheph von Amykloi“, kann doch רשף („Flamme“ oder dgl.) nicht die Bedeutung „Besitzer“ ausdrücken. Die Hinzufügung des Kultusortes läßt sich ansehen als Bezeichnung der speziellen Bedeutung des an verschiedenen Orten verehrten Gottes Baal als Beschützer eben jenes Ortes.

Daran aber läßt sich zweifeln, ob Ba'al in der Bedeutung „Herr“ immer nur ein ehrendes Epitheton der Gottheit geblieben (Tiele und a.), was es ursprünglich gewiß war, oder ob es zum Eigennamen eines bestimmten Gottes geworden ist. Für die letztere Annahme scheint zu sprechen, daß von dem Baal des Libanon, dem Baal von Sidon, dem Baal von Tarsus die Rede ist, ohne daß ein Eigenname des Baal hinzugefügt wird. Daneben kommt vor: Melkart, Baal von Tyrus“ (Melit. I), worin ba'al bloßes Epitheton ist; aber auch mit der hier als Eigenname gebrauchten Bezeichnung Melkart ist es ursprünglich nicht anders bestellt, denn sie bedeutet „König der Stadt“. In der Benennung der Astarte als עשתרת שם בעל (Sidon. I, s. A. Astarte I, 2 S. 150 f.), mag dies nun bedeuten: „Astarte, der Name Baals“ oder „Himmelsastarte des Baal“ ist das Wort Ba'al nicht näher bestimmt. Wahrscheinlich ist dabei gedacht worden an den speziellen Baal des Kultusortes, der einer näheren Bezeichnung nicht bedurfte; aber auch in diesem Sinne konnte man so sich nicht ausdrücken, wenn sich nicht mit der Gottesbenennung Ba'al für sich allein eine allgemeine Vorstellung verband. Ebenso ist zu urteilen über die Personennamen, die mit ba'al zusammengesetzt sind, wie Baaljaton „Baal hat gegeben“, Hannibal oder Baalchanan „Baal ist gnädig“ (s. die Namensammlungen bei Scholz a. a. O., S. 168 ff. und bei Bloch, Phoenic. Glossar 1891 s. v. בעל). Besonders der in karthagischen Inschriften häufige Personenname אדנבעל „Herr ist Baal“ oder „mein Herr ist Baal“ zeigt durch die Beisetzung des Epithetons, daß hier Ba'al geradezu Gottesname ist. Keinenfalls ist in diesen Personennamen ba'al allgemein „Gott“; denn dafür gebrauchten die Phönizier el und im Plural neben elim auch alonim. Nur in Verbindung mit einer näheren Bestimmung wird ba'al so viel wie θεός, so בעל ימם (Cit., Corp. I. S., n. 86 B 4) numina diurna, eigentlich aber: „Herren der Tage“. Aus jenem Gebrauch von ba'al in den verhältnismäßig jungen Inschriften und in Eigennamen läßt sich nicht ersehen, ob das Wort schon ursprünglich einen bestimmten Gott bezeichnete oder ob sich aus dem Epitheton allmählich die Vorstellung eines solchen entwickelt hat. Gewiß war letzteres der Fall, da sich für ba'al die Bedeutung eines Epithetons nie ganz verloren hat, wie „Melkart, Baal von Tyrus“ zeigt (vgl. Geo. Hoffmann, Phönik. Inschr., AGG XXXVI, 1890, S. 19 f.). Die Entwickelung vom Epitheton zum Eigennamen muß aber einer sehr alten Zeit angehören, da jene mit ba'al zusammengesetzten Personennamen, wann immer ihre historischen Träger lebten, sicher auf ältere Vorbilder zurückweisen. Die Unterscheidung mehrerer Baale braucht an sich jedenfalls nicht anders verstanden zu werden als bei den Griechen die eines olympischen, eines dodonäischen, eines diktäischen

Zeus, wobei trotzdem von Zeus schlechthin als von einem einzigen Begriff die Rede ist.

In dem Gebrauch als Epitheton neben dem als Eigenname ist baʿal allerdings ganz verschieden von dem griechischen Ζεύς. Ebenso liegt es aber mit anderen phönizischen Gottesnamen wie Adon (Adonis), Melech, die bald einen besonderen Gott bezeichnen, bald Epitheta irgend eines Gottes sind. Dieses Schwanken zwischen der Bedeutung einer Gottesbezeichnung als Epitheton und als Eigenname bildet das Charakteristikum des phönizischen und mehr oder weniger überhaupt des semitischen Polytheismus. Die oben erwähnten semitischen Gottesnamen, denen wir Baʿal in der Bedeutung „Herr“ glauben anreihen zu sollen, bezeichnen nicht, wie meist die arischen, einen Naturgegenstand als den Träger der Gotteskraft, sondern sagen Eigenschaften aus, welche der Gottheit überhaupt zukommen, sind ursprünglich, wie noch die spätere Art ihrer Verwendung zeigt, alle nichts anderes als Epitheta der Gottheit. Sie zeigen, da sich unter eben diesen Gottesnamen die verbreitetsten und daher offenbar ältesten semitischen Benennungen der Gottheit finden, daß die semitischen Völker ursprünglich nicht bestimmt, vielleicht gar nicht, einzelne Götter unterschieden. Nur wenige semitische Gottesnamen wie assyr. Samas „Sonne“, Sin „Mond“, im Phönizischen vielleicht רשף, wenn es nämlich „Flamme, Blitz“ bedeutet, sind andersartig. Vielleicht ist auch in diesen Ausnahmen eine Bezeichnung als „Herr“ (nämlich der Sonne u. s. w.) ursprünglich gesetzt worden (vgl. Baethgen a. a. O., S. 52). Die verschiedenen Göttergestalten der Semiten scheinen allesamt oder doch zumeist erst aus der Differenzierung der Gottheit nach den Orten ihrer Verehrung, daneben auch aus der Unterscheidung einzelner zunächst einheitlich zusammengefaßt gedachter Kräfte, sei es der Erdwelt, sei es des Himmels hervorgegangen zu sein. So wurden späterhin allerdings z. B. der Kemosch der Moabiter und der Milkom der Ammoniter, wie wir aus dem AT. sehen (1 Kg 11, 7), als verschiedene Götter betrachtet, und man unterschied weiter bei einem und demselben Volke zwischen dem Baal von Tyrus und dem Baal von Sidon, zwischen Esmun, Melkart und anderen mit besonderen Namen bezeichneten Göttern. Daher konnten dann, sei es durch den Austausch des Verkehrs zwischen den verschiedenen Kultusorten, sei es durch eine Differenzierung der Gottesidee, zuletzt an einem und demselben Orte mehrere Götter als verschieden verehrt werden, wie in der Eschmunazarinschrift von dem zu Sidon verehrten Esmun als von einem anderen Gott neben dem Baal von Sidon die Rede ist und ebenso anderwärts von einem Tempel des „Zeus“ neben einem anderen des „Herakles“ zu Tyrus (Josephus, c. Apion. I, 18), einem „Kronos“ und einem „Herakles“ zu Karthago (Diodor. Sicul. XX, 14) u. s. w., obgleich diese Götter ursprünglich wahrscheinlich nur durch die bei verschiedenen Stämmen oder anderen Gemeinschaften gebräuchlichen verschiedenen Namen besondert waren und obgleich die Unterschiede der einzelnen Götter bei den Westsemiten stets fließend blieben. Nur die chaldäische Priesterschaft hat ein abgegrenztes Göttersystem zu stande gebracht. Aus jenem Sachverhalt kann aber nicht mit Renan gefolgert werden, daß den Semiten der Monotheismus instinktartig eignete (s. die Litteratur für und wider: Baudissin, Jahve et Moloch, S. 3; vgl. Wellhausen, Skizzen III, S. 186); denn soweit wir die semitischen Religionen geschichtlich rückwärts verfolgen können, ist — mit einer einzigen Ausnahme — der männliche Gott (dessen verschiedene Erscheinungsformen wir allerdings vielleicht aus ursprünglicher Einheit ableiten dürfen) bei den Nord- und Westsemiten überall verbunden mit einer ihm als Paredros beigesellten weiblichen Gottheit. Auch die Araber, obgleich sich solche zusammengehörende Götterpaare bei ihnen kaum nachweisen lassen, unterschieden doch männliche und weibliche Gottheiten. Nur bei den Hebräern läßt sich wohl eine der uns vorliegenden Litteraturperiode vorangehende Zeit des Naturdienstes, der Verehrung einer Mehrzahl göttlicher Kräfte (s. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I, 1876, S. 55—58), nicht aber jene geschlechtliche Differenzierung erkennen (über das Verhältnis der weiblichen Gottheiten zu den männlichen s. A. Astarte I, 2 S. 153, 11).

Baʿal war, so scheint es sich uns zu ergeben, ursprünglich Epitheton der männlichen Gottheit überhaupt. Dieses Wort wurde dann, als verschiedene solche Gottheiten neben einander verehrt wurden, Bezeichnung des Hauptgottes jedes Ortes; denn nur dieser konnte als Besitzer oder Herr des Ortes bezeichnet werden. Daraus, jedenfalls aber auch aus der bei den Späteren häufigen Verwechselung des kanaanitischen Baal und des babylonischen Bel, erklärt es sich, daß die Griechen den Baal als Zeus, die Römer als Jupiter bezeichnen (s. Belegstellen bei Movers, Phönizier, Bd I, S. 175 f.). Mit der

Verwendung des Namens zur Bezeichnung des Hauptgottes eines Ortes war nicht unvereinbar, daß hier oder dort durch die Kombination mehrerer ursprünglich lokal geschiedener Kulte an einem und demselben Orte zwei oder auch mehrere Baale neben einander verehrt wurden. So scheint es zu liegen, wenn Menander bei Josephus (Antiq. VIII, 5, 3; c. Apion. I, 18) den tyrischen Zeus (den *Z. Ὀλύμπιος* nach Dius, Antiq. a. a. O., c. Ap. I, 17, d. i. Baal-Schamem „Himmelsbaal") von dem ebenfalls zu Tyrus verehrten Herakles, d. i. „Melkart, Baal von Tyrus", unterscheidet und wenn bei Cicero (De nat. deor. III, 16) der tyrische Herakles als ein besonderer Gott neben seinem Vater Zeus genannt wird. Ebenso mag es mit der Unterscheidung des Herakles und des Kronos zu Karthago bei Diodorus Siculus (XX, 14) liegen.

Die im AT. ständige Verbindung des Gottesnamens Baʿal mit dem Artikel (הַבַּעַל) ist kein Beweis für den besonderen Gott Baal (Movers, Phön. I, S. 172 f.). Sie beruht vielmehr darauf, daß im AT. baʿal nicht als eigentlicher Eigenname sondern wie ein Appellativum behandelt wird. Nur in dem Ortsnamen Bamot-Baal fehlt der Artikel, doch wohl deshalb, weil die Israeliten diesen Namen von einem den Baal verehrenden Volk überkamen, welchem das Wort als Eigenname des Gottes galt. Der Gebrauch des Artikels bei den alttestamentl. Schriftstellern ist daraus zu verstehen, daß in den Fällen, wo das AT. von wirklichem Baaldienst redet, in jedem einzelnen Fall ein bestimmter unter den vielen Baalen gemeint ist, und daß die spätere alttestamentliche Zeit, so besonders deutlich Jeremia, das Wort baʿal in der Bedeutung von „der Götze" gebrauchte (s. unten § 4). In diesem Sinn ist es wahrscheinlich auch zu erklären, daß Jeremia dem Gott „Molech" die Bezeichnung „der Baal" beilegt (c. 32, 35; vgl. 19, 5 בָּמוֹת הַבַּעַל; dagegen ist עֹלוֹת לַבָּעַל nach LXX zu streichen, R. Smith a. a. O., S. 372 Anm. 1). Auf keinen Fall ist hierin Synkretismus zu erkennen; man könnte nur etwa annehmen, daß baʿal hier Epitheton des Gottes (des Molech) sei. Der im AT. häufige Plural הַבְּעָלִים (Ri 2, 11; 3, 7; 8, 33; 10, 6. 10; 1 Sa 7, 4; 12, 10; 1 Kg 18, 18; Jer 2, 23; 9, 13; Ho 2, 15. 19; 11, 2; 2 Chr 17, 3; 24, 7; 28, 2; 33, 3; 34, 4) bedeutet vielleicht ebenfalls „die Götzen" (so Graf zu Jer 2, 8 u. a.) oder nach dem mehrmals daneben vorkommenden הָעַשְׁתָּרוֹת (s. A. Astarte I, 1 S. 148 f.) wohl eher, wenigstens ursprünglich, die nach den Orten ihrer Verehrung unterschiedenen Baale, vielleicht auch an einzelnen Stellen die verschiedenen Bildsäulen des einen Baal (Gesenius). In letzterem Sinne kann der Plural aber keinenfalls überall zu verstehen sein, namentlich nicht Ho 2, 19, wo vom Ausrotten der Namen der Bealim aus dem Mund Israels die Rede ist.

2. Die Vorstellung vom Baal. Wäre baʿal lediglich Bezeichnung irgend eines Gottes als Besitzers einer Kultusstätte oder auch überall nur das Ehrenprädikat irgend eines Gottes, so könnte nach einer gemeinsamen Bedeutung des Baal nicht gefragt werden. Eine solche scheint aber doch aus den Aussagen über die Baale verschiedener Orte sich zu ergeben. Dies wäre dann wieder ein Zeichen dafür, daß wir Baal als einen bestimmten Gott zu denken haben und daß überhaupt die phönizische Götterwelt nicht ausschließlich gebildet ist aus der Zusammenstellung einzelner unabhängig von einander entstandener und einer naturalistischen Sonderbedeutung entbehrender Stammgottheiten.

Nach der arabischen Appellativbedeutung des Wortes baʿl hat man angenommen, daß es durch natürliche Bewässerung ausgezeichnete Orte waren, an welchen die Gottheit als Baal dieses Ortes verehrt wurde (R. Smith). Auch nach dem Propheten Hosea (2, 7. 14) dachten die abgöttischen Israeliten die von ihnen angebeteten Götter, die der Prophet anderwärts „die Baale" nennt (s. unten § 4), als Spender des Natursegens, die dem Weinstock und Feigenbaum Gedeihen schenkten, Brot, Wolle, Flachs, Öl und Getränk darreichten. Karthagische Votivdenkmäler für den Baal sind mit Delphinen, Blumen und Trauben, den Symbolen der Fruchtbarkeit, geschmückt (Numid. II, IV bei Gesenius, Script. linguaeque Phoen. monumenta 1837). Baal führte, wie aus dem Stadtnamen Baal-Tamar (Ri 20, 33), worin aber baʿal nicht unbedingt sicher der Gottesname ist, hervorzugehen scheint, die Bezeichnung „Palmenbaal" von der hochstrebenden und immer grünenden Palme, in der sich die Kraft der Fruchtbarkeit offenbart (vgl. jedoch die Form [*Ζεὺς*] *Δημαροῦς*, vielleicht = תִּימָרוֹן, bei Philo Byblius, Fragmenta histor. Graec. ed. C. Müller, Bd III, S. 569 fr. 2, 24, s. dazu Baudissin, Studien II, 1878, S. 211 f. und über den Flußnamen Damuras, Tamyras ebend. S. 162). Auch die Cypresse scheint dem Baal heilig gewesen zu sein

nach dem Namen des Berges Serbal, wenn er aus sarw (nicht sarb) und ba'l zusammengesetzt sein sollte (s. weiteres: Studien II, S. 211 ff.). Mehrfach kommen heilige Quellen an den Kultusstätten des tyrischen Herakles, d. i. des „Melkart, Baal von Tyrus", vor (Studien II, S. 155 ff.). Aus dieser Bedeutung des Baal als des Gottes irdischer Fruchtbarkeit ist aber noch nicht notwendig eine speziell tellurische Bedeutung desselben zu folgern (so R. Smith für „die Baale" der kanaanitischen Kultusorte überhaupt). Auch wenn wirklich als „Baal-Land" nicht ausdrücklich das vom Himmelsregen bewässerte Land bezeichnet wurde, sondern solches, dessen Boden Feuchtigkeit enthält (R. Smith), so haben wir doch keine Veranlassung, dem semitischen Altertum die Kenntnis abzusprechen, daß die Feuchtigkeit des Bodens und die Regenspendung des Himmels zusammenhängen (Jer 10, 13; Hi 36, 27; anders Gen 1, 7). Der Gott der alten Hebräer, der als ein Gott der Höhe auf dem Sinai seinen Wohnsitz hat, und der Gott, der das Paradies durch Ströme bewässert und in diesem bewässerten Garten wohnt, sind allerdings auf verschiedener Grundlage entstanden; aber die Kombination beider Vorstellungen in dem einen Jahwe zeigt doch, daß man in der einen Vorstellung nicht etwas die andere Ausschließendes sah. Der kanaanitische Baal hat keineswegs nur in den wasserreichen Niederungen seinen Aufenthalt, sondern auch auf dem Libanon und dem Hermon (vgl. den *Ζεὺς ὄρειος* bei Sidon und den Berg Serbal). Auf einem altägyptischen Denkmal ist einmal die Rede von dem Semitengott als „dem Baal auf den Bergen" (W. M. Müller a. a. O., S. 309). Der alte Bel der Babylonier hatte allerdings die Erde zu seinem Bereich; es finden sich aber in den Keilinschriften einige Anzeichen dafür, daß er auch am Himmel zu suchen sei (s. unten II). Der jüngere Bel, „Bel, Sohn des Bel" in den Keilinschriften, nämlich Marduk-Bel, ist deutlich ein Sonnengott. Auch für die Phönizier und Aramäer haben wir in verschiedenen Lokalkulten Anzeichen dafür, daß der Baal dieser Kulte als Himmelsgott, zum Teil speziell als Sonnengott angesehen wurde, was wir dann, wenn Baal seit Alters ein bestimmter Einzelgott war, verallgemeinern dürfen. Es ist leicht zu verstehen, daß der Himmelsgott bei einem ackerbautreibenden Volke, wie die Kanaaniter es waren, hauptsächlich (was nach dem Propheten Hosea der Fall gewesen zu sein scheint) als Gott des Ackerbaus aufgefaßt wurde. Der Ackerbau kann ohne den Segen des Himmels nicht gedeihen. Auch in dem Jahwedienst sehen wir infolge der Seßhaftigkeit Israels die dem strengen Himmelsgott der alten Hebräer fremden Beziehungen zum Ackerbau in Festcyklus und in Opfersitte aufgenommen.

Möglich wäre es aber auch, daß für den Gott Baal eine tellurische Bedeutung und eine andere als Himmelsgott in den verschiedenen Baalkulten zunächst gesondert bestanden und erst später zusammenwuchsen, wie wir Ähnliches für die Astarte und für sie mit größerer Bestimmtheit vermuten können (s. A. Astarte I, 2). Die den beiden Anschauungen zu Grunde liegende ursprüngliche Vorstellung des Baal würde dann einer deutlichen Naturbestimmtheit entbehrt haben. Die Behauptung wäre jedenfalls unrichtig, daß jeder Einzelgott, der das Prädikat Baal führte, als der Herr des Himmels, noch mehr, daß jeder speziell als Gott der Sonne verehrt wurde. Der Gott Aglibol (bol = ba'al? s. oben) von Palmyra wird (Palm. CXLI bei de Vogüé a. a. O.) mit einem Halbmond abgebildet, und in einer altaramäischen Inschrift heißt der Mondgott von Harran, der durch Vollmond und Sichel dargestellt wird, Baal-Harran (Sachau a. a. O.). In dem letzteren Falle wird das Wort ba'al deutlich als Epitheton verwendet. Die Aramäer und Palmyrener sind dabei in der männlichen Auffassung der Mondgottheit vielleicht abhängig von den Babyloniern, wenn nicht etwa der babylonische Mondgott Sin schon ursprünglich auch bei den Aramäern heimisch war. Von einem männlichen Mondgott findet sich bei den Phöniziern dagegen keine Spur. Auch bei ihnen mögen aber wohl einzelne Lokalgötter das Epitheton ba'al geführt haben, ohne Sonnengötter oder vielleicht ohne überhaupt Himmelsgötter zu sein. Immerhin haben auch der Baal von Harran und Aglibol am Himmel ihr Bereich, und ich wüßte kaum eine Sondervorstellung des Baal, die mit irgendwelcher Himmelsbedeutung des Gottes unvereinbar wäre, wenn man nämlich Ba'al nicht als Gesamtbezeichnung für alle phönizischen Götter ansieht. Am meisten scheinen gegen die himmlische Natur des Baal zu sprechen die Namen der phönizischen Flüsse Belus, Damuras und Magoras, von welchen der erste unverkennbar auf den Gottesnamen Bel, der zweite vielleicht auf „Baal (Zeus) Demarus" und der dritte etwa auf Baal Melkart verweist (s. Studien II, S. 160ff.). Immerhin sind die beiden letzten Namendeutungen unsicher, und die Form Bel in dem Flußnamen Belus macht es einigermaßen zweifelhaft, ob er mit dem phönizischen Baal

zusammenhängt. Überdies würde es immer noch einfacher erscheinen, einen Zusammenhang zwischen Flüssen und dem regenspendenden Himmel anzunehmen als einen solchen zwischen der Sonne und einer Quelle, und doch wird dieser Zusammenhang in dem palästinischen Ortsnamen En-Schemesch „Sonnenquelle" vorausgesetzt (vgl. unten II über Marduks Verhältnis zu Flüssen und Brunnen).

Im AT. werden als abgöttische Bildsäulen die Chammanim erwähnt (Le 26, 30; Jes 17, 8; 27, 9; Ez 6, 4. 6; 2 Chr 14, 4; 34, 4. 7). Gemeint sind damit offenbar säulenartige Steine. Nach 2 Chr 34, 4 standen sie auf oder neben den Altären der Baale. Herodot (II, 44) erwähnt zwei Säulen im Tempel des Herakles zu Tyrus, d. i. des „Melkart, Baal von Tyrus". Daß die Chammanim speziell den männlichen Gottheiten der Phönizier galten, wird weiter an die Hand gegeben durch den Gottesnamen בעל חמן Ba'al Chamman, der vielfach in Inschriften der phönizischen Kolonie Karthago vorkommt, ferner in Inschriften von Malta, Sicilien, Sardinien, vielleicht auch in einer Inschrift aus Phönizien (Masub. Z. 3). Die karthagischen Votivinschriften beginnen fast alle mit den Worten: לרבת לתנת פן בעל ולאדן לבעל חמן „der Herrin Tanit von Pen-Baal und dem Herrn Baal-Chamman" (auf neupunischen Inschriften mit Abwerfung des ersten Radikals von חמן geschrieben מן oder אמן, s. Schröder a. a. O., S. 88 f.). Diesem karthagischen Gott entspricht wahrscheinlich in einer etwa unter Septimius Severus anzusetzenden lateinischen Inschrift eines Tribunen: Hammoni J(ovi) o(ptimo) m(aximo); ungefähr gleichzeitig kommt die Juno Caelestis, d. i. die karthagische Göttin (s. A. Astarte I, 3 S. 155 f.), in Inschriften des röm. Heeres vor (v. Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres 1895 [Westdeutsche Zeitschrift f. Gesch. u. Kunst, Bd XIV], S. 73 ff.). Durch die lateinische Form Hammon wird die Aussprache Chamman für den karthagischen Gottesnamen gestützt. In der zweiten Inschrift von Umm al-awamid, den Ruinen des alten Laodicea am Libanon (Corp. I. S., n. 8), und in der Inschrift von Masub (s. Geo. Hoffmann a. a. O., S. 20 ff.) kommt der Gottesname אל חמן vor. Was chamman in diesen Verbindungen bezeichnet, ist zweifelhaft. Schon wegen des Vorkommens dieser Bezeichnung auch außerhalb Karthagos auf phönizischem Boden ist darin nicht, wie man gemeint hat, der Zeus Ammon der libyschen Oase, also doch wohl der ägyptische Amun-Ra, zu erkennen (Renan in Corp. I. S., I, 1 S. 288 f.). Der Name des Amun-Ra lautet hebräisch אמון. Eher könnte chamman den ursprünglichen Kultusort des Baal von Karthago nennen: „Baal von Chamman" (Halévy, Mélanges de critique et d'histoire 1883, S. 426: חמן = Berg Amanus; vgl. S. 223 und dazu de Lagarde, Mittheilungen, Bd I, 1884, S. 228; Hoffmann a. a. O., S. 21 ff. 30: Hammon = Umm al-awamid). Aber die Bezeichnung der Baalsäulen als Chammanim läßt sich doch nicht wohl von dem Kultusort ableiten. Deshalb ist wahrscheinlicher, daß chamman entweder zunächst Bezeichnung der Säule und dann des darin verehrten Gottes (Nöldeke bei v. Domaszewski a. a. O., S. 75 f.) oder umgekehrt zunächst Name des Gottes selbst ist und sekundär einer ihm geweihten Säule. In letzterem Falle würde der Name, von חַמָּה, einer im AT. vorkommenden Benennung der Sonne als der heißen, oder besser nicht von diesem Nomen aber von dem Stamme חמם abgeleitet, den Baal als Sonnengott oder aber als den Glutbaal, also doch wohl auch dann als Sonnengott bezeichnen (so von vielen angenommen, s. auch Hoffmann a. a. O., S. 28). Das Fehlen des Artikels vor חמן in לבעל ח' scheint mir nicht gegen diese Erklärung und für eine Genitivverbindung („Baal des Chamman") entscheidend (E. Meyer). In [ל]בעל מרפא ist doch wohl das zweite Wort Adjektivum (Partizip mĕrappe). Auch das ist nicht auffallend, daß Chamman für sich allein als Gottesname nur in ganz wenigen Fällen nachzuweisen ist, wo offenbar eine Abkürzung für Ba'al chamman vorliegt (in 3 Inschriften, s. Baethgen a. a. O., S. 26 und vielleicht in Ἀβδήμων = עבדחמן [?], Schröder a. a. O., S. 168 Anm. 1). Daraus ergiebt sich nur, daß chamman nicht ein selbstständiger Gottesname sondern lediglich eine nähere Bestimmung des Baal ist. Eine solche kann durch ein Adjektiv gegeben werden (vgl. adjektivische Bestimmung von ba'al in der Bedeutung „Bürger"). Wäre das Wort ursprünglich Säulenbezeichnung, so würde jene Abkürzung für Ba'al chamman schwerlich überhaupt entstanden sein. Übrigens könnte eine Säule wohl nur deshalb so genannt sein, weil sie mit einem Sonnenbild, etwa einer Sonnenscheibe, versehen war (Hoffmann). Auch dann wäre der in der Säule verehrte Gott ein Sonnengott. Daß die Chammanim (= πυρεῖα) ursprünglich Feuerstätten waren (R. Smith a. a. O., S. 489), läßt sich kaum wahrscheinlich machen; sie sind doch wohl eine besondere Art der im AT. oft genannten Mazzebot, und diese waren entschieden keine

„Kandelaber“. Allerdings sind auf der Votivtafel von Lilybäum und auf karthagischen Votivstelen kandelaberartige Säulen abgebildet (s. Ohnefalsch-Richter a. a. O., S. 182 f.). Vielleicht sind dies Chammanim; aber wir haben nach dem bis jetzt vorliegenden Material nicht die Berechtigung, alle Chammanim in dieser Form zu denken und den Namen davon abzuleiten. Zu der Benennung des Gottes nach seiner Säule würde allerdings eine Analogie sein der Beiname Ammudates für den Gott Elagabal, wenn er wirklich abzuleiten ist von arab. ʿammûd „Säule“ (Mordtmann, ZdmG XXXI, 1877, S. 97). — In einer palmyrenischen Inschrift (CXXIII a bei de Vogüé a. a. O.) ist die Rede von Errichtung einer חמנא für den [א]שמש, d. i. den Sonnengott. Ferner ist Baal Chamman auf einem karthagischen Denkmal abgebildet mit strahlenumkränztem Haupte (Numid. I bei Gesenius, Monum.). Darnach halte ich es doch für wahrscheinlich, daß derjenige Baal, welcher die spezielle Bezeichnung Baal Chamman führte, ein Sonnengott war und daß Chamman ihn in der einen oder anderen Weise als solchen benannte.

Aber auch über diese besondere Form des Baal hinaus haben wir Spuren für die solare Bedeutung desselben. Sie geht daraus hervor, daß das heutige Baalbek in Syrien, dessen Name auf alte Verehrung des Baal daselbst verweist, von den Griechen Heliopolis genannt, der dort verehrte Baal also mit dem Helios identifiziert wurde. Das Chron. Paschale (Bd I, S. 561 in Corp. script. hist. Byzantinae) nennt den Gott von Heliopolis *Βαλάνιος*, wohl = בעלן „unser Baal“ (s. Baudissin, Jahve et Mol., S. 35 Anmk. 5). Kein Gewicht ist darauf zu legen, daß Macrobius (5. Jahrh. n. Chr.), der fast alle Götter für Sonnengötter erklärt, von dem Gott des syrischen Heliopolis sagt, er sei sowohl Jupiter als Sol (Saturn. I, 23); die Riten und das Gottesbild, woraus er dies folgert, konnten dem später in Vorderasien herrschenden Synkretismus angehören (Simulacrum . . . aureum specie imberbi instat dextra levata cum flagro in aurigae modum; laeva tenet fulmen et spicas, quae cuncta Jovis Solisque consociatam potentiam monstrant). Wichtiger ist die von Macrobius bezeugte Identifizierung dieses Gottes mit dem des ägyptischen Heliopolis, d. i. dem Sonnengott Ra. Vgl. ferner Servius, ad Aeneid. I, 729: Lingua Punica Bal deus dicitur; apud Assyrios autem Bel dicitur, quadam ratione sacrorum et Saturnus et Sol.

Wenn auch nicht geradezu die Bedeutung als Sonnengott, so doch die als Himmelsgott geht hervor aus der Bezeichnung eines Gottes als „Himmelsbaal“ bei den Phöniziern und Syrern, בעל שמם Umm-al-awam. I, l. 7, auch noch in anderen phönizischen Inschriften (s. Baethgen a. a. O., S. 24); בעלשמן מרא עלמא „B., Herr der Welt“ oder „Herr der Ewigkeit“ (vgl. das häufige Epitheton aeternus für orientalische Sonnengötter in lateinischen Inschriften, s. Domaszewski a. a. O., S. 38) = *Διὶ μεγίστῳ κεραυνίῳ* in der bilinguen Inschrift aus Tajibeh in der Umgegend Palmyras (bei Levy, ZdmG XVIII, 1864, S. 103 f.; de Vogüé a. a. O., S. 50), ebenso ב׳ש׳׳נ Palm. LXXIII, 1 und בעשמין [sic] Hauran. II, Corp. I. S., II n. 163, vgl. n. 176; Balsamem bei Plautus, Poenul. V, 2, 67; *Βααλσάμης* bei Philo Byblius, a. a. O., S. 566 fr. 2, 5; Baalsamen bei Augustin, Quaest. in Jud. XVI; בעלשמין auch bei syrischen Schriftstellern (s. Martin, ZdmG XXIX, 1875, S. 131. 132 Anmk. 1) und bei armenischen (s. Chwolsohn a. a. O., Bd I, S. 373). Baalschamem ist eine alte Gottesbenennung, wenn der ägyptische „Sutech, der Herrscher des Himmels“ als eine Wiedergabe derselben angesehen werden darf (Ed. Meyer, ZdmG XXXI, S. 725). Spezieller wird Baalschamem als Sonnengott bezeichnet bei Philo Byblius (a. a. O., S. 565 f.: *Τοῦτον* [sc. *ἥλιον*] . . . *θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες*).

Noch für eine spezielle Form der phönizischen männlichen Gottheit, die neben dem eigentlichen Namen die Bezeichnung als Baal führt, ist solare Bedeutung wahrscheinlich. Der Gott von Tyrus, d. i. „Melkart, Baal von Tyrus“ (Melit. I, Corp. I. S., n. 122 bis), wird von Griechen und Römern einstimmig als Herakles bezeichnet (z. B. Herod. II, 44; 2 Mak 4, 19 f.; Diodor. Sicul. XX, 14; Plinius, N. h. XXXVII, 5 [19], 74 u. 10 [58], 161; Lucian, De Syria dea 3). Insbesondere ist zu beachten die bilingue Inschrift Melit. I, wo der griech. Text *Ἡρακλῆς ἀρχηγέτης* für den „Melkart, Baal von Tyrus“ des phönizischen substituiert; vgl. Philo Byblius, a. a. O., S. 568 fr. 2, 22: *Μελκάθρος* [sic], *ὁ καὶ Ἡρακλῆς* (über die Verbreitung des Melkartdienstes s. Baethgen a. a. O., S. 20 ff., wozu noch hinzuzufügen der Herakles von Tyros auf Delos, s. A. Atargatis § 1 S. 174, 19 und in einer in England gefun-

denen griechischen Inschrift, s. A. Astarte I, 1 S. 150, 3). Es darf als anerkannt gelten, daß die Griechen den Heraklesmythus, wenn sie ihn nicht geradezu von den Phöniziern überkommen haben, doch mit phönizischen Vorstellungen vermengten. Ebenso unverkennbar ist weiter die solare Bedeutung vieler Züge im Heraklesmythus, sodaß von hier aus rückwärts auf den solaren Charakter des Baal von Tyrus, somit vielleicht des phönizischen Baal überhaupt zu schließen ist. Die alttestamentlichen Simsonsagen erinnern so sehr an Heraklesmythen, daß in einzelnen Zügen eine gemeinsame Grundlage in dem phönizischen Urbild des Herakles anzunehmen sein wird; Simson aber wird durch seinen Namen „der Sonnige“ in irgendwelche Beziehung zur Sonne gesetzt. Der solare Charakter des „Herakles“ von Tyrus kann auch darin erkannt werden, daß nach Menander (bei Josephus, Antiq. VIII, 5, 3) schon zu Hirams Zeit ein Fest seiner Auferstehung gefeiert wurde, das, wie etwa die (phönizischen) Adonisfeiern (s. A. Tammuz), sich vom Wiedererwachen (d. h. Zunehmen) der Sonne verstehen läßt. Doch kann man dabei, ohne direkte Beziehung auf die Sonne, auch gedacht haben an das Wiedererwachen des Lebens der Erde, das aber seinerseits, wie sich auch der Naturbeobachtung des orientalischen Altertums nicht entziehen konnte, bedingt ist durch das Zunehmen der Sonne. Das Auferstehungsfest des tyrischen Herakles wurde nach Josephus gefeiert im Monat Peritios, das ist etwa im Februar oder März (Ideler, Handb. d. Chronologie, Bd I, 1825, S. 400 ff.), also um die Zeit, wo die Regenperiode zu Ende geht und das Wachstum beginnt. Vgl. auch das allerdings wenig bedeutsame Zeugnis des alles vermengenden Nonnus, Dionys. XL, 370—410, wo der Herakles von Tyrus angeredet wird: *Ἠέλιε . . . υἷα χρόνου λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἑλίσσων κτλ.* Kein Gewicht ist zu Gunsten der solaren Bedeutung des tyrischen Herakles darauf zu legen, daß er in Gades, einem Endpunkt der phönizischen Schiffahrt im Westen, seine Säulen aufrichtete (s. Belegstellen bei Preller, Griech. Mythol. Bd II, 3. A., 1875, S. 210 f.; vgl. noch Ammian. Marc. XV, 9, 6); man könnte darin etwa den Sonnengott erkennen, der von Ost nach West die Welt durchzieht; einfacher aber findet man in dieser Angabe lediglich die Thatsache konstatiert, daß der Kultus dieses Gottes von den phönizischen Kolonisten bis nach Gades verpflanzt wurde. Wohl ebenso mit Bezug auf seine Züge nach den Kolonien als Gott eines seefahrenden Volkes wurde Melkart bei Philo Byblius als Meilichios (מלח „Seefahrer“ oder = Melek, Milk) zum Schiffer, und der Melikertes der Griechen (Melkart) ist ein Sohn der Seefrau Ino-Leukothea (s. Baudissin, Studien II, S. 174 f.).

Alter des Sonnendienstes in Kanaan geht aus dem mehrfach im AT. vorkommenden Ortsnamen Bet-Schemesch „Sonnentempel“, hervor, Sonnendienst überhaupt bei den Phöniziern aus dem Monatsnamen זבחשמש „Sonnenopfer“ (Cit., Corp. I. S., n. 13). Vgl. auch die phönizischen Eigennamen Adonschemesch und ʿEbedschemesch, *Ἡλιόδωρος* (s. Bloch a. a. O. s. vv.). Auch der cyprische Gott רשף, Rescheph hatte doch wohl etwas von einem Sonnengott an sich, da er inschriftlich mit dem Apollon identifiziert wird. Die Sonne in männlicher Gestalt zu personifizieren, strahlend wie einen Bräutigam, laufend wie einen Helden, fällt dem alttestamentlichen Dichter nicht schwer (Ps 19, 5 ff.). Daß 2 Kg 23, 5 Verehrung des Baal und der Sonne nebeneinander genannt wird, spricht nicht gegen die solare Bedeutung des Baal; baʿal ist hier wie an anderen alttestamentlichen Stellen zusammenfassende Bezeichnung der Götzen.

Wir haben aber nach allem keine Veranlassung, anzunehmen, daß der Gott Baal überall und zu allen Zeiten als Sonnengott vorgestellt wurde, wie wir ebensowenig wissen, daß Astarte ausschließlich Mondgöttin war. In alten Zeugnissen — wenn nicht etwa in den Chammanim des AT. und in dem Herakles der Griechen — haben wir sogar keinen Beleg für solare Bedeutung des Baal. Daß der Spott des Propheten Elias über den vielleicht fortgewanderten Baal (1 Kg 18, 27) auf die Wanderung der Sonne zu beziehen sei, ist doch sehr unsicher; eher ist der über das etwaige Eingeschlafensein desselben zu beziehen auf das Ersterben der Sonnengötter. Das jedoch ist unverkennbar, daß seit irgendwelcher Zeit die Phönizier ihrem Baal oder ihren Baalen in weitem Umfang solaren Charakter beilegten. Gewiß aber ging die Gottesidee, sofern sie in der Sonne ihr Substrat gefunden hatte, niemals gänzlich in der Vorstellung dieses Himmelskörpers auf.

Wie überhaupt unter den phönizischen Gottheiten wohlthätige und verderbliche Mächte nicht unterschieden sondern in einer und derselben Gottheit vereinigt vorgestellt wurden, so war dies auch für Baal der Fall, zum Teil wenigstens in der Weise, daß

man die segen- wie die verderbenbringende Kraft von dem Himmel oder speziell von der Sonne ausgehend dachte. Man hat allerdings daran gezweifelt, daß bei den Phöniziern oder bei anderen Semiten die Sonne nicht nur als versengend sondern auch als belebend vorgestellt worden sei; s. aber dagegen Dt 33, 14 und für die Auffassung der Sonne als „Glück spendender“ bei den Himjaren: Prätorius, Himjar. Inschr. ZdmG XXVI, 1872, S. 424 f.; vgl. auch 2 Sa 23, 4 und den alttestamentlichen Ortsnamen En-Schemesch „Sonnenquelle“. — Daß Baal den Natursegen bringt, haben wir oben gesehen. Als gütigen Gott bezeichnen ihn Eigennamen wie Hannibal „Gnade Baals“, בעלעזר, Asdrubal „B. hilft“, בעלשמע „B. erhört“, בעלשמר „B. bewahrt“ u. a.; vgl. auch den palästinischen Ortsnamen Baal-Gad „Glücksbaal“ und den Gottesnamen Ba'al-mĕrappe (Cit., Corp. I. S., n. 41). Es wird als eine Besonderung, die sich aus der ältesten Gottesvorstellung erst herausgebildet hatte, anzusehen sein, daß die Fruchtbarkeit spendende Kraft speziell in der weiblichen Gottheit verehrt wurde, der Repräsentantin des tauspendenden Nachthimmels, namentlich des Mondes. Ihr gegenüber war dann Baal, was ihm von Anfang an neben seiner segenbringenden Bedeutung nicht fremd gewesen sein kann, die furchtbare Macht, wie sie sich insbesondere in den tötenden Sonnenstrahlen des Himmels kundgiebt. In dieser Bedeutung war Baal eine Gottheit, die versöhnt werden mußte. Als solche verehrte man ihn mit Menschenopfern. Diese verweisen allerdings an sich noch nicht auf einen verderblichen Gott. Sie sind vielleicht zu deuten als die kostbarste Gabe, welche der Mensch zu bieten im stande ist. Oder, sofern etwa die Darbringung des Blutes in der Opferhandlung die Vermittelung einer Lebensgemeinschaft darstellt, wären die Menschenopfer zu verstehen als eine Vereinigung zwischen dem Gott und seinen Verehrern, die vor der Darbringung des Tierblutes ihrer Unvermitteltheit wegen einen Vorzug hat. Um seiner Schrecklichkeit willen aber erlangte offenbar das Menschenopfer vor anderen Opfern die Bedeutung eines Sühneaktes, der namentlich dann vollzogen wurde, wenn man in besonderen Kalamitäten den Zorn der Gottheit abzuwenden sich bemühte. Aus dem AT. wissen wir von Menschenopfern für den Baal nichts; denn Jer 19, 5; 32, 35 ist von Kinderopfern für Molech die Rede und das daneben gebrauchte ba'al nur allgemeine Bezeichnung des Götzen. Wohl aber wissen wir aus vielen Angaben der Griechen und Römer von Kinderopfern, welche dem Kronos oder Herakles der phönizischen Kolonie Karthago, d. i. dem dort verehrten Baal (Melkart) dargebracht wurden (s. Baudissin, Jahve et Moloch., S. 39, Anmk. 2), worin ein altphönizischer Kultus erkannt werden muß. Die von vielen Griechen und Römern als allgemein phönizisch bezeugte Sitte, dem „Kronos“ oder „Saturn“ Kinder zu opfern (s. Belegstellen a. a. O., S. 50—53), ist doch wohl von dem Baaldienst zu verstehen (man beachte in der oben angeführten Stelle des Servius: Bal = Saturnus). Als Kronos oder Saturn wurde Baal eben um der ihm dargebrachten Menschenopfer willen bezeichnet, weil die Griechen von ihrem Kronos erzählten, daß er seine Kinder verschlungen habe. Die Unterscheidung des Baal, als des segenbringenden, von Molech, als dem verderblichen Gott, wonach speziell dem Molech die Menschenopfer gegolten hätten (Movers u. a., auch in meiner oben angeführten Dissert.), ist, sofern überhaupt der alttestamentliche Molech als ein phönizischer Gott anzusehen, unbeweisbar und dem allgemeinen Charakter der semitischen Gottheiten nicht entsprechend (vgl. A. Moloch). Freilich nennt Philo Byblius (a. a. O., S. 568 fr. 2, 22) den zu Byblus verehrten phönizischen „Kronos“, von welchem er ein mythisches Kinderopfer erzählt (S. 570 f. fr. 4 und 5), nicht Baal sondern Ἦλ (אֵל). Allein der Gottesname אל kommt in phönizischen Inschriften nur als allgemeines Epitheton der Götter und nicht sehr häufig vor (s. Belegstellen: ThLZ 1876, K. 188; Bloch a. a. O. s. v. אל; das Femininum אלת dagegen findet sich als Eigenname einer bestimmten Göttin, s. A. Astarte § III S. 161, 26); die Benennung der Hauptgottheit mit אל als Eigenname mag darum speziell der Stadt Byblus angehört haben. Kinderopfer wurden dem „Kronos“ dargebracht namentlich in unglücklichen Zeitläufen, so bei Krieg, Pest oder Dürre — offenbar weil man das Verderben von der Gottheit ableitete und ihr Verlangen nach Zerstörung durch Substituierung jener Opfer von der Gesamtheit des Volkes ablenken wollte oder weil man bei einer mehr ethischen Auffassung der Gottheit (die sich z. B. ausspricht in dem phönizischen Eigennamen בעלשפט „Baal richtet“) den Zorn des Gottes über die Sünden seiner Verehrer beschwichtigen wollte. Um die Gabe annehmbar zu machen, wählte man gern das einzige oder auch ein vornehmes Kind zum Opfer (s. Belegstellen: Jahve et Mol. a. a. O.) — Kinder überhaupt, nicht Erwachsene, zunächst wohl, weil sie auf Grund einer rohen Auffassung wie ein

sachlicher Besitz angesehen wurden, dann vielleicht auch als eine schuldlose Gabe zur Sühnung der Schuldigen. — Die im AT. bezeugte Sitte der Baalspropheten, sich selbst zu verwunden im Dienst ihres Gottes (1 Kg 18, 28), muß nicht gerade als ein Ersatz des Menschenopfers angesehen werden; durch die Selbstverwundung gab man dem Gott von dem eigenen Blute, dem Sitze des Lebens, zur Vermittelung einer Lebensgemeinschaft (R. Smith a. a. O., S. 321 ff.), eine Vorstellung, die in diesem Falle sich einfacher ergiebt als bei dem eigentlichen Opfer.

Das Thier des Baal war der Stier, ebenso wie dieser den alten Hebräergott darstellte (s. A. „Kalb, goldenes“). Für Baal ist dies namentlich deutlich aus der Darstellung der Griechen von Zeus, wie er in Gestalt eines Stieres die Europa entführt. Auch der „Zeus“ von Hierapolis in Syrien, d. i. hier der Gott Hadad, wurde abgebildet, auf Stieren sitzend (Lucian, De Syria dea 31). Römische Darstellungen des Jupiter Dolichenus, d. i. des Gottes der syrischen Stadt Doliche, zeigen ihn auf einem Stiere stehend. Vielleicht ist in dem palmyrenischen Gottesnamen Aglibol (עגלבול) der erste Teil עֵגֶל „der junge Stier“ (de Vogüé). Diese Erklärung ist allerdings recht unwahrscheinlich, da Thiernamen sonst kaum als Gottesnamen oder in Gottesnamen bei den Semiten vorkommen (eine Ausnahme der arabische Gott Nasr „Adler“, während in Baal-zebub das Wort zebub nicht zum eigentlichen Gottesnamen gehört), da auch der Stier sonst nicht der Mondgottheit heilig ist. Nach Selden und Levy wäre עגל in Aglibol vielmehr „Rundung“ (vgl. Gesenius, Thesaur. s. v. עָגֹל), also wohl der Vollmond.

3. Besondere Formen des Baal im Alten Testament. Es werden dem Baal im AT. einige näher bezeichnende Epitheta beigelegt. Es kommen dort vor:

a) Baal Berit, von den Sichemiten verehrt (Ri 9, 4; vgl. v. 46; c. 8, 33). Der Name bedeutet gewiß nicht: der Baal, welcher mit seinem Volk einen Bund geschlossen hat (Movers), nach Analogie der alttestamentlichen Vorstellung von einem Bunde Jahwes mit Israel. Wenigstens läßt sich diese Vorstellung sonst im semitischen Heidentum nicht nachweisen. Der weibliche Gottesname *Βηρούθ* bei Philo Byblius (a. a. O., S. 567 fr. 2, 12), ist gewiß nicht zu verstehen als בְּרִית mit Verdunkelung von i zu u (Schröder a. a. O., S. 136); eher ist Beruth so viel als בְּרוֹשׁ, syr. בְּרוּתָא. Noch unwahrscheinlicher ist die Deutung des Baal Berit als „Baal von Berytus“ (Bochart, Creuzer), da *Βηρυτός* (Beirut) nach einer glaubwürdigen Erklärung bei Stephanus Byz. aus בְּאֵרוֹת „Brunnen“ entstanden ist (s. Schröder S. 135; vgl. Zimmern, ZdPV XIII, 1890, S. 155 Anm. 2). Wahrscheinlich bezeichnet der Name den Gott als Beschützer eines bestimmten zwischen Menschen bestehenden Bundes, etwa eines Städtebundes, dessen Hauptstadt Sichem gewesen wäre, oder auch der Name besagt allgemeiner: „der Baal, bei welchem Verträge geschlossen werden“ (Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 478; vgl. *Ζεὺς ὅρκιος, ἐφόρκιος* als Beschützer des Eides, s. Preller-Robert, Griech. Mythol., Bd I, S. 150 f.).

b) Baal Peor (Nu 25, 3. 5; Dt 4, 3; Ho 9, 10; Ps 106, 28; auch einfach Peor [ohne בעל]: Nu 25, 18; 31, 16; Jos 22, 17; vgl. den Namen einer moabitischen Stadt Bet Peor „Tempel des Peor“: Dt 3, 29; 4, 46; 34, 6; Jos 13, 20), ein Gott der Moabiter (Nu 25, 1—5) oder der Midianiter (Nu 25, 18; 31, 16; doch vgl. Nowack a. a. O., S. 303 f.), d. i. wohl der auf dem Berge Peor (Nu 23, 28) verehrte Baal (s. Jahve et M., S. 36 Anm. 4; Studien II, S. 232 f.). Schwerlich hatte der Berg von dem Gott den Namen, denn als Gottesname läßt sich פְּעוֹר kaum verstehen, es müßte denn bedeuten: der Verschlingende, d. i. Verderbliche, eig. „das Aufsperren“, sc. des Rachens, ein einigermaßen unmöglicher Gottesname! Sicher ist פ nicht mit den Rabbinen (schon bei Origenes und Hieronymus) und vielen Neueren zu erklären vom Aufdecken, Entblößen in obscönem Sinne, eine Deutung, welche auf altem Mißverständnis der Erzählung Nu 25, 1 ff. beruht, wo von wollüstigem Dienste dieses Gottes in Wirklichkeit nichts zu lesen steht sondern nur von Hurerei, welche Israeliten mit Moabiterinnen (v. 1) oder Midianiterinnen (v. 8) trieben, ohne daß diese mit jenem Kultus in Zusammenhang gebracht wird. In dem Ausdruck נִצְמַד „anhangen“, welcher Nu 25, 3. 5 und darnach Ps 106, 28 von dem Dienste des Baal Peor gebraucht ist, kann unmöglich mit Schlottmann eine Beziehung auf wollüstigen Kultus gefunden werden, wie von Kautzsch (a. a. O.) dargethan worden. Willkürlich identifiziert Hieronymus (zu Jes c. 15, 2) den Baal Peor mit dem Moabitergott Kemosch (vgl. auch Schlottmann, A. „Chamos“ in Riehms HW.), was wohl lediglich auf der Bezeichnung beider als Moabitergott beruht.

c) **Baal Zebub**, s. A. Beelzebub.

Unter den mit בעל zusammengesetzten Ortsnamen sind mindestens einige (nicht notwendig alle, wenigstens nicht nach dem Bewußtsein der alttestamentlichen Schriftsteller, s. die andersartige Erklärung 2 Sa 5, 20) für ursprüngliche Gottesnamen zu halten, wobei in dem Ortsnamen die Voranstellung von bêt „Tempel (des Baal u. s. w.)" hinzuzudenken ist, so offenbar:

d) **Baal Gad** (Jos 11, 17; 12, 7; 13, 5), der glückbringende Baal, da גַּד Jes 65, 11, vielleicht auch Gen 30, 11, für sich allein als Gottesname vorkommt (s. A. Gad).

e) **Baal Hermon** (Ri 3, 3; 1 Chr 5, 23), gewöhnlich mit Baal Gad identifiziert, ist, wenn nicht „Berg von (oder: des) Baal Hermon" Ri 3, 3 als bloß willkürliche Abkürzung von „Baal Gad unten am Berge Hermon" Jos 13, 5 anzusehen, gewiß Bezeichnung des auf dem Berge Hermon verehrten Baal. Über den Hermon als Gottesberg s. Baudissin, Studien II, S. 233 f. 235 f.; vgl. noch die Stelle aus Hilarius bei Reland, Palaestina, ed. 1, 1714, S. 323; R. Smith a. a. O., S. 446; Grünbaum, ZdmG XXXI, 1877, S. 245. Der Hermon führte seinen Namen als „heiliger" Berg, nicht als „hoher Berggipfel" (Studien II, S. 26); denn das arabische charm bezeichnet nicht einen solchen, sondern pars montis aut rupis praerupta (Fleischer in Jac. Levy's Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch, Bd II, 1879, S. 208).

f) **Baal Meon** (Nu 32, 38; Ez 25, 9; 1 Chr 5, 8; vgl. Mescha-Inschrift Z. 30), eine moabitische (rubenitische) Stadt. Der Stadtname lautet vollständig Bet Baal Meon (Jos 13, 17) und daraus anders verkürzt Bet Meon (Jer 48, 23), also „Tempel des Baal Meon"; wahrscheinlich führte Baal von dem ursprünglich einfach Meon lautenden Ortsnamen diese Bezeichnung: „B. von Meon"; daß ב' מְעוֹן „Herr der (Himmels-)Wohnung" bedeute (Movers) ist, weil ohne sichere Analogie, nicht anzunehmen.

g) Vielleicht gehört hierher auch: **Baal Zephon** (Ex 14, 2. 9; Nu 33, 7), Name einer Lagerstätte der Israeliten am roten Meere, zunächst wohl den an dieser Stätte verehrten Gott bezeichnend. Daß hier Zephon nicht Name des Ortes sondern des daselbst verehrten Gottes ist, wird dadurch wahrscheinlich, daß ein Gott צפן bekannt ist aus dem Personnamen einer ägyptisch-phönizischen Inschrift ברצפן (Corp. I. S., n. 108) und עבדצפן in karthagischen Inschriften (n. 265; Euting, Sammlung der Carthagischen Inschriften 1883, n. 192); in צפנבעל ist צ' dagegen Verbum. Als eine in Memphis verehrte Gottheit wird altägyptisch genannt bʿirati dhapuna, nach W. Max Müller (a. a. O., S. 315) so viel als baʿalat ṣaphon. In assyrischen Inschriften wird neben dem Ammana, d. i. Antilibanon, ein Berg Ba'il-ṣapuna, בעל־צפון genannt, vielleicht der Hermon (Jensen, Zeitschr. f. Assyriol. X, 1896, S. 365 f.); der Berg hatte doch wohl seinen Namen von dem Gotte (vgl. Ri 3, 3: „der Berg Baal Hermon"). Was צפן als Gottesname bedeutet, ist schwer zu sagen, vielleicht „der Nördliche"; dann ist es jedenfalls Abkürzung aus Baal Zephon „Herr des Nordens". Gewiß hängt dieser Gottesname nicht, wie man gemeint hat, zusammen mit *Τυφών*, wie die Griechen den ägyptischen Gott Set nannten; denn *Τυφών* ist schwerlich die Umlautung eines Fremdworts sondern der allem Anschein nach rein griechische Name eines Titanen, den man um gewisser Ähnlichkeiten willen dem ägyptischen Gott gleichsetzte (s. andere Vermutungen über Baal Zephon bei Ebers, Durch Gosen zum Sinai, 1. A. 1872, S. 98. 510—512 [2. A. 1881]; vgl. Baethgen a. a. O., S. 22 f.; Nöldeke, ZdmG XLII, S. 472).

h) **Baal Tamar**, Ortsname (Ri 20, 33), ist wahrscheinlich aus einem Gottesnamen entstanden. Vgl. oben § 2.

i) Auch die Ortsnamen Baal Hamon, Baal Chazor, Baal Perazim, Baal Schalischa sind wohl Bezeichnungen der Lokalgötter, obgleich es sich nicht weiter nachweisen läßt.

Eine Vermutung über den Königsnamen בעשא = בעל־שא s. Wellhausen, Skizzen III, S. 62.

4. **Der Kultus des Baal in Israel.** Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß in der alten Zeit auch die Hebräer ihren Gott Baal nannten, sei es nun, daß sie den Namen gebrauchten als Bezeichnung Jahwes, sei es daß sie neben diesem einen besonderen Gott Baal verehrten. Letzteres läßt sich nicht nachweisen; ersteres wird gelten von den mit Baʿal zusammengesetzten Namen der Davidischen Zeit (Studien I, S. 108 f. Anm.). Dafür würde auch sprechen der Name *Ἰωβήλ* Ri 9, 26 ff. LXX B (massor. Ebed, LXX AL *Ἀβεδ*), wenn er, was aber durchaus nicht zweifellos, so viel ist wie Jo-Baal und wenn Gaal und sein Vater Jobel Israeliten waren (Budde, Bücher Richter und Samuel 1890, S. 117; Kautzsch, ZatW. X, 1890, S. 300),

was nach Ri 9, 28 („wir“ doch wohl = die Sichemiten) nicht gerade wahrscheinlich ist. Es konnte etwa ein unter den Israeliten lebender Kanaaniter den Jo, d. i. Jahwe, von jenen angenommen haben und mit seinem Baal identifizieren. Wahrscheinlicher aber ist Ἰωβήλ Korruption von עֶבֶד (עֶבֶר) und dieses der richtige erste Teil des Namens mit Weglassung eines darauf folgenden Gottesnamens, an dem Anstoß genommen wurde (Hollenberg, ThLZ 1891, K. 371; durchaus unwahrscheinlich ist die Konjektur עֵבֶר statt עֶבֶד [Klostermann, Geschichte des Volkes Israel 1896, S. 130]; jedenfalls könnte „Gaal ben Eber“ nicht bedeuten: „der Hebräer Gaal“). Wohl aber verweist auf Baal als den Namen des verehrten Gottes der dem Richter Gideon beigelegte Name Jerubbaal, der trotz der anders erklärenden alttestamentlichen Tradition nur bedeuten kann: „Baal kämpft“; sonst aber wird Gideon als dem Jahwe dienend geschildert (vgl. Nöldeke, ZdmG XLII, S. 478 f.). Aus der Rüge des Propheten Hosea (c. 2, 18) ersehen wir, daß zu seiner Zeit (doch wohl nicht infolge später eingetretener Synkrasie sondern eher in Bewahrung des Ursprünglichen) die Namen Baal und Jahwe ohne Unterschied zur Bezeichnung des Gottes Israels gebraucht wurden (anders urteilt Nestle a. a. O., auch Nowack zu d. St., der an eine Bezeichnung des im goldenen Kalbe dargestellten Jahwe als Baal denkt). — Das den Israeliten nahe verwandte Volk der Edomiter verehrte, nach dem Namen eines seiner ältesten Könige, Baalchanan (Gen 36, 38 f.), zu urteilen, den Baal. Vgl. auch Baal Peor als Gott der den Israeliten ebenfalls verwandten Moabiter (doch s. oben § 3 b); mit Bamot-Baal Nu 22, 41 scheint eine moabitische Ortschaft gemeint zu sein. Sonst wird allerdings nur Kemosch als Gott der Moabiter genannt.

Der Dienst des kanaanitischen Baal im Gegensatz zum Jahwedienst hatte nach den uns vorliegenden Angaben viele Anhänger in Israel schon zur Richterzeit (Ri 2, 11. 13; 3, 7; 6, 25 ff.; 10, 6; 1 Sa 7, 4; 12, 10). Diese Angaben haben freilich keinen geschichtlichen Wert, da sie wohl alle erst von den deuteronomistischen Überarbeitern der Geschichtsbücher herstammen, die nach einem bestimmten Schema den Abfall von Jahwe in der älteren Zeit sich ebenso wie den der späteren vorstellten und überdies ba'al gebrauchen mochten als appellativische Bezeichnung für jeden Götzen. Es läßt sich aber nicht bezweifeln, daß die Hebräer, als sie in den Sitzen der Kanaaniter sich niederließen, mit der Übernahme der heiligen Stätten derselben auch vielfach den an diesen geübten Baalkultus sich aneigneten, ebenso wie dies für die Verehrung der Astarte und die Heilighaltung der Ascheren anzunehmen ist (s. A. Astarte I, 1; II, 2 S. 148, 53 u. 159 f.). Nur daraus erklärt sich, daß Anschauungen und Kultusformen des Baaldienstes in die Jahwereligion Aufnahme fanden (s. Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte 1893, S. 50 ff. 131 ff.). Aber von bestimmten Fällen der Verehrung des kanaanitischen Baal durch die Israeliten wissen wir aus der älteren Zeit nichts oder doch nichts Sicheres. Daß die Israeliten dem Baal-Berit (Ri 9, 4) oder El-Berit (v. 46), der zu Abimelechs Zeit einen Tempel zu Sichem hatte, dienten, läßt sich nicht geradezu behaupten; denn Ri 8, 33 ist eine redaktionelle Bemerkung, und Sichem war damals noch wenigstens großenteils von Kanaanitern bewohnt (Ri 9, 28). Von irgendwelcher Beziehung der Israeliten zu diesem Gott ist nicht die Rede (anders Nöldeke, ZdmG XLII, S. 478), auch nicht davon, daß er der Beschützer eines zwischen den Sichemiten und den Israeliten geschlossenen Bündnisses war. Deshalb ist die Vermutung, daß die Israeliten unter dem Bundesbaal den Jahwe, die Sichemiten ihren Gott verstanden hätten (Kittel, Gesch. der Hebräer, Bd II, 1892, S. 89), überflüssig; jedenfalls entspricht diese Vermutung nicht der Meinung des Erzählers, der Jahwe nicht mit Ba'al bezeichnet haben würde.

Historisch bezeugt ist phönizischer Baaldienst bei den Israeliten zuerst aus der Zeit des Königs Ahab von Israel, der unter dem Einfluß seiner phönizischen Gemahlin Isebel dem Baal einen Tempel zu Samarien erbaute und eine zahlreiche Priesterschaft bestellte (1 Kg 16, 31 f.; 18, 19). Isebel war nach 1 Kg 16, 31 eine Tochter Etbaals, „des Königs der Sidonier“. Nach Menanders genauen Angaben bei Josephus war dieser Ithobal ein König von Tyrus, was mit der alttestamentlichen Bezeichnung vereinbar ist, da Sidon auch sonst in allgemeinem Sinne für Phönizien gebraucht wird. Wir dürfen also den Gott der Isebel speziell als den Baal von Tyrus, d. i. Melkart, ansehen. Der Prophet Elia bekämpfte diesen abgöttischen Kultus mit Feuereifer (1 Kg 18). Ahabs Sohn, Joram, entfernte zwar eine von seinem Vater errichtete Baalsäule (2 Kg 3, 2), machte jedoch dem Baaldienst nicht völlig ein Ende. Erst Jehu rottete bei dem Sturze des Hauses Ahabs zugleich den Dienst des phönizischen Gottes aus (2 Kg 10,

21—28). Aber im 8. Jahrhundert redet der Prophet Hosea wieder von Baaldienst in Israel (c. 2, 10. 15. 19; 13, 1), ohne daß wir jedoch ersehen könnten, welchen Baal er meint, da er „der Baal" und „die Bealim" etwa schon, wie die Späteren, allgemein von Abgöttern gebrauchen konnte. — Über Baalkultus in Juda ist nur die eine Angabe ganz zuverlässig, daß ihm unter dem Einfluß des Priesters Jojada bei der Thronbesteigung des minderjährigen Joas ein Ende gemacht wurde; ein Baaltempel im Bereich des Jahwe-Heiligtums zu Jerusalem wurde damals mit seinen Altären und Bildern zerstört und Mattan, der Priester des Baal (der Personname eine Bürgschaft für genaue Kunde des Erzählers), erwürgt (2 Kg 11, 18). Wahrscheinlich war der Baaldienst in Juda eingedrungen durch Veranstaltung der Königin Atalja, der Großmutter des Joas, einer Tochter der Phönizierin Isebel (vgl. 2 Chr 24, 7); wir hätten dann auch hier unter dem Baal den Melkart von Tyrus zu verstehen.

Auf die Angabe der Chronik, daß der König Ahas den Bealim gedient habe (2 Chr 28, 2), kann keinerlei Gewicht gelegt werden (vgl. jedoch 2 Kg 16, 3 f.). In der Angabe 2 Kg 21, 3 über Manasse, daß er „dem Baal" Altäre gebaut habe, kann Baal allgemeine Götzenbezeichnung sein. Wo Jeremia von dem Baal redet (c. 2, 8; 7, 9; 11, 13; 32, 29), ist damit überall allgemein „der Götze" (ebenso 2 Kg 17, 16) bezeichnet, was besonders aus c. 11, 13 sich deutlich ergiebt (vgl. „die Baale" c. 2, 23; 9, 13). Bei Zephanja (c. 1, 4) ist in „der Rest des Baal" das Wort baʿal so viel wie „der Götzendienst". In der Jeremianischen Zeit waren die abgöttischen Judäer gar nicht oder doch nicht vorzugsweise Verehrer des kanaanitischen Baal sondern der Sonne, des Mondes und des Himmelsheeres, wie bei Jeremia deutlich zu erkennen ist. Alle diese angebeteten Mächte werden von Jeremia zusammenfassend als „der Baal" oder „die Schande" (c. 11, 13) bezeichnet.

Für den verabscheuten Namen Baal substituierten die späteren Schriftgelehrten im alttestamentlichen Texte mehrfach das schon von Jeremia daneben gebrauchte Wort boschet „Schande", und auch die alexandrinischen Juden lasen in dem griechischen Texte wie Dillmann (a. a. O.) nachgewiesen hat, statt *Βάαλ* das Wort *αἰσχύνη*, woraus die Setzung des femininischen Artikels vor *Βάαλ* üblich wurde (vgl. A. Astarte I, 4 S. 157, 22).

Über die Art der Verehrung des Baal in Israel können uns nur diejenigen Aussagen des AT. Auskunft geben, wo der Baaldienst zweifellos zu verstehen ist von dem Kultus des phönizischen Gottes. Man brachte ihm Schlachtopfer und Brandopfer (2 Kg 10, 24), speziell Stieropfer (1 Kg 18, 23), und verehrte ihn durch Küssen seiner Bilder (1 Kg 19, 18). In dem Baaltempel von Samarien war die Mazzeba des Baal von Stein (2 Kg 10, 27); daneben befanden sich in dem Tempel aber auch Mazzeben, die bei der Zerstörung desselben verbrannt wurden (v. 26), also aus Holz waren, Ascheren (s. A. Astarte II, 1 S. 157 f.). Ist Ho 2, 10 von einer Säule oder einem Bilde des wirklichen Baal die Rede, so nahm man auch Gold als Material dazu. Wenn es nicht schon von vorneherein anzunehmen wäre, so würde aus dem Ortsnamen Bamot-Baal deutlich sein, daß Stätten des Baalkultus, wie des kanaanitischen Kultus überhaupt, die Bamot waren, d. h. ursprünglich natürliche Anhöhen, Berge und Hügel; dann wird das Wort auch von künstlich errichteten Anhöhen, von dem Altar gebraucht (s. A. Höhendienst). Ebenso würde auf den Höhendienst des Baal verweisen der Name Bambula für den heiligen Hügel von Kition auf Cypern, wenn er wirklich aus Bamat-Baal entstanden zu denken ist (so Ohnefalsch-Richter a. a. O., S. 235 f. nach Schrader). Baal wurde an seinen Kultusstätten von den abgöttischen Israeliten verehrt in Gemeinschaft mit Astarte als seiner Paredros (Ri 2, 13; 10, 6; 1 Sa 7, 4; 12, 10). Von einem Baalsaltar mit einer Aschera erfahren wir aus Ri 6, 25. Nach 2 Chr 34, 4 hätten die Chammanim (s. oben § 2) auf oder neben den Baalsaltären gestanden. — Wenn aber davon die Rede ist, daß man dem Baal auf den Dächern der Häuser geräuchert habe (Jer 32, 29; vgl. vom „Räuchern" für Baal überhaupt: Jer 7, 9; 11, 13), so ist hier nicht wirklicher Baaldienst gemeint sondern Verehrung der Gestirne (Jer 19, 13; Ze 1, 5; vgl. noch 2 Kg 23, 12), denen man auf den Dächern diente, weil man sie von dort sehen konnte und ihnen in der Höhe näher zu sein glaubte. — Unter Ahab bestand in Israel eine zahlreiche Priesterschaft und Prophetenschaft des Baal (2 Kg 10, 19); der Propheten waren angeblich 450 an Zahl (1 Kg 18, 19). Die Prophetenchöre verehrten den Gott, um den Altar herumtanzend (1 Kg 18, 26) und sich mit Schwertern und Lanzen blutig ritzend (v. 28, s. dazu oben § 2). Das Tanzen oder eigentlich „Hinken" erscheint hier als Mittel,

sich in Ekstase zu versetzen (v. 29), mag aber eine auch sonst vorkommende Sitte des Kultus gewesen sein. Vielleicht hängt damit zusammen die besondere Form des in einer Inschrift als *Βαλμαρκως κοίρανε κώμων* angerufenen Baal (in anderen Inschriften *Θεῷ Βαλμαρκῶδι,* Jovi Balmarcodi), nach jenem doch wohl erklärenden Zusatz gewiß Baalmarḳod von רקד „tanzen“ (s. Baethgen a. a. O., S. 25; schwerlich ist Marḳod eine sonst unbekannte Ortsbezeichnung, so Stade a. a. O., S. 303). — Daß im Baaltempel zu Samarien eine Garderobe bestanden habe für Aufbewahrung der priesterlichen Amtskleider, ist aus 2 Kg 10, 22 kaum zu entnehmen; vielmehr scheint von der Garderobe des königlichen Palastes die Rede zu sein.

II. Bel.

Im AT. wird בֵּל, in den Keilinschriften Belu (Bilu), bei Griechen und Römern *Βήλ, Βῆλος,* Bel als einer der höchsten Götter Babyloniens, in den Keilinschriften und auch bei Abendländern ebenso Assyriens genannt. Als Gottheit von Edessa führt den Bil an Jakob von Sarug (ZdmG XXIX, 1875, S. 131). Aus Babylonien haben die Palmyrener den Bel (בל) entlehnt. Über die Namensform bel neben phön. baʿl s. oben Anfang. Das Wort belu kommt appellativisch vor in der Bedeutung: „Besitzer, Herr“ und wird als Epitheton auch von anderen Göttern neben dem eigentlichen Gott Bel gebraucht in dem Sinne von „Herr“. Daß es diese Bedeutung wirklich hat, ergiebt sich unter anderem zweifellos daraus, daß der Gott Marduk genannt wird bel-bele „Herr der Herren“ oder „Herr unter den Herren“. Ob der als Bel bezeichnete Gott so hieß, weil ursprünglich „Besitzer“ seines Kultusortes, ist (nach einer freundlichen Mitteilung von P. Jensen) nicht ersichtlich.

In babylonischen und assyrischen Götterlisten, welche Klassifizierungen der Gottheiten aufstellen, steht nicht Bel an der Spitze sondern bei den Babyloniern El (Ilu), bei den Assyrern Asur (s. Schrader, ThStK. 1874, S. 337 ff.). Dann erst kommt eine Göttertrias, zu welcher Bel gehört. Im Kultus nahm er eine besonders hohe Stellung unter den Göttern ein. Die wenigen, sämtlich aus der exilischen Zeit herrührenden alttestamentl. Stellen, welche Bel nennen (Jes 46, 1; Jer 50, 2; 51, 44), erwähnen ihn allein oder an erster Stelle vor Nebo (und Merodach, d. i. Marduk, s. unten). Die Griechen nehmen an, daß Belos der Hauptgott von Babel war. Herodot (I, 181—183) und Diodorus Siculus (II, 9) bezeichnen ihn als Zeus (über seine Benennung als Kronos oder Saturn s. unten); Plinius (N. h. XXXVII, 10 [55], 149) bezeichnet den Belus als sacratissimus Assyriorum deus und (10 [58], 160) als sanctissimus deorum (vgl. auch den apokryphen Zusatz zum B. Daniel: „Vom Bel zu Babel“). Bel als den ersten der Götter setzt voraus seine euemeristische Darstellung als König von Babel bei Griechen und Römern (s. Jahve et M., S. 19, Anm. 6) oder auch als Erbauer dieser Stadt (s. Belegstellen bei Bähr, Ctesiae reliquiae, S. 397 f.) oder als Erfinder der Sternkunde (Plinius, N. h. VI, 26 [30], 121).

Die Keilinschriften unterscheiden einen zwiefachen Bel, der eine — der der ersten Triade — bezeichnet als „der erhabene, der Vater der Götter, der Schöpfer“, der andere identifiziert mit dem Gott Marduk und bezeichnet als „Bel, Sohn des Bel“ (das Nähere bei Schrader, KAT., S. 173 ff.). Der alte Bel (den Babyloniern und Assyrern gemeinsam) ist in dem ausgebildeten Göttersystem Gott der Erde, er scheint aber in der Astrologie auch eine Stelle am Himmel eingenommen zu haben (Jensen a. a. O., S. 19 ff.). Bel-Marduk (vgl. A. Merodach) führt den Namen Bel als Herr von Babel. Er ist offenbar gemeint unter dem Belos, Bel, den Griechen und Römer als Hauptgott von Babel bezeichnen. Ihn meinen wohl auch die alttestamentl. Erwähnungen, die Bel an erster Stelle unter den Göttern Babels nennen. Wenn Jer 50, 2 die Namen Bel und Merodach neben einander aufgeführt werden, so wird damit wohl nur der Schein zweier verschiedener Götter erweckt; beide Namen können parallele Bezeichnung eines und desselben Gottes sein.

In jenem Götter-System ist Marduk der Gott des Planeten Jupiter (Jensen a. a. O., S. 134 f.), und bei den Späteren, besonders bei den Zabiern (Chwolson a. a. O., S. 166. 170), findet sich häufig die Erklärung des Bel als Jupitergestirn. Dieser Planet hat eben deshalb bei den Abendländern die Bezeichnung als Jupiter erhalten, weil sie den babylonischen Gott des Planeten, Bel-Marduk, mit ihrem Gott Jupiter gleichsetzten. Erst auf Grund später Identifizierung des Baal mit dem Bel ist dann bei Epiphanius von dem Sterne Jupiter als *Χωχὲβ Βάαλ* die Rede (Scholz a. a. O., S. 386). Außerdem ist auch das Sternbild des Stieres (vgl. den Stier des

Baal) wahrscheinlich Symbol des Bel-Marduk (Jensen a. a. O., S. 89). Marduk ist aber ursprünglich, neben dem durch seinen Namen unverkennbar als solcher bezeichneten Sonnengott Samas, auch seinerseits ein Sonnengott, ein Gott der Frühsonne und des Jahresanfangs (Jensen S. 87 ff.; Alfr. Jeremias a. a. O.). Er hatte wohl einmal eine noch umfassendere Bedeutung, die eines Licht- und Himmelsgottes überhaupt. In dem babylonischen Weltschöpfungsepos sendet er den Blitzstrahl vor sich her, glühende Lohe erfüllt seinen Leib, überwältigender Glanz umstrahlt sein Haupt. Der Kampf des Marduk mit der Tiamat, welcher der Weltgestaltung vorausgeht, ist ein Kampf des Lichtes mit der Finsternis (s. Friedr. Delitzsch, Das babylonische Weltschöpfungsepos, ASG, philol.-histor. Cl., Bd XVII, n. II, 1896, S. 95). In Palmyra scheint Bel, der hier neben Aglibol und Malachbel als besonderer Gott vorkommt, ein Sonnengott zu sein (Baethgen a. a. O., S. 86 f.). Deutlicher ist Malachbel, der doch wohl nach dem zweiten Bestandteil seines Namens mit dem babylonischen Bel zusammenzustellen ist, ein Sonnengott. Von zwei Inschriften eines und desselben palmyrenischen Altars (im capitolinischen Museum) bezeichnet die lateinische den Altar als dem Sol sanctissimus geweiht, und die dazu gehörende Abbildung zeigt seine Büste mit einem Strahlenkranz und von einem Adler getragen, während die palmyrenische Inschrift der einen Altarseite den Malakbel als den Gott des Altars nennt und die Abbildung eben dieser Seite den Gott darstellt, wie er den von Greifen gezogenen Wagen besteigt (s. die Abbildungen bei Lajard, Culte du cyprès, Taf. I und II). Die solare Bedeutung könnte hier freilich statt an dem Bel an dem Malak (מלך) des Doppelnamens haften. Der Name Marduk kommt in Palmyra nicht vor; doch scheint der allgemein als אלהא (de Vogüé n. 91) bezeichnete Hauptgott von Palmyra, welcher טבא und רחמנא „gut" und „barmherzig" genannt wird, nach seinem anderen Prädikat תירא (nicht חירא n. 88. 92) dem Marduk zu entsprechen, denn darin ist (nach einer Mitteilung von P. Jensen) babylonisches tajaru „barmherzig" zu erkennen, neben riminū (רחמנא), einem Prädikat des Marduk, vorkommend. Nach diesen Prädikaten wurde Bel-Marduk vorzugsweise als ein gütiger Gott angesehen. Deshalb war sein Stern, der Jupiter, in der Astrologie ein Glücksstern im Gegensatz zum Saturn.

Der Bel der ersten Triade, wurde, wie es scheint, zu einem Planeten nicht in Beziehung gesetzt. Gott des Planeten Saturn war wohl der Ninib genannte Gott (Jensen a. a. O., S. 136 ff.). Deshalb weist die Bezeichnung des Bel bei Abendländern als Kronos oder Saturn (s. Belegstellen: Jahve et Mol., S. 21 Anm. 5; vgl. oben I, 2) schwerlich auf planetarische Bedeutung desselben, sondern etwa als den alten Gott, im Unterschied von seinem Sohne, dem Bel-Marduk oder Zeus, machte man ihn zu dem alten Kronos, oder auch weil man ihn mit dem durch Kinderopfer verehrten kanaanitischen Baal identifizierte, erhielt er den Namen des seine Kinder verschlingenden Zeitgottes.

Wie in dem kanaanitischen Baal Züge eines Sonnengottes und eines Gottes des Landbaus und der Bewässerung sich finden, so ist (nach Alfr. Jeremias a. a. O., K. 2367) der Sonnengott (Bel-) Marduk als Frühlingsgott ein „Spender der Fruchtbarkeit" und erscheint als „der Gott, der Flüsse und Brunnen regiert und der den Feldbau schützt".

Die Unterscheidung eines älteren Bel von Bel, dem Sohne Bels, beruht wohl auf der in vielen Religionen mehr oder weniger deutlich hervortretenden Annahme eines verborgenen und eines offenbaren Gottes. Der höchste Gott wird immer mehr transscendent gedacht und zur Erklärung seiner Einwirkung auf die Welt eine vermittelnde, ihn offenbarende Gottheit aufgestellt, welche dann bald als von ihm verschieden, bald als mit ihm identisch dargestellt werden kann. Die Differenzierung eines älteren und jüngeren Bel scheint einigermaßen analog zu sein der alttestl. Vorstellung des von Jahwe verschiedenen und doch ihn offenbarenden und darum anderwärts mit ihm identifizierten Engels Jahwe's. Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses der beiden Bel soll aber durchaus nicht gesagt sein, daß Bel der Vater religionsgeschichtlich der ältere Gott ist. Ganz abgesehen von dem Alter der beiden Gottesvorstellungen läßt sich nur hinsichtlich des Verhältnisses, in welches beide zu einander gesetzt wurden, vermuten, daß dieses als Ausdruck jenes Gedankens entstand. Der jüngere Gott, Marduk, erscheint als der offenbarende Gott, insofern er der Weltschöpfer ist. Ihn also meint Berossus, wenn er in seiner babylonischen Kosmogonie den Bel als solchen nennt (bei C. Müller, Fragment. historic. graec., Bd II, S. 497 f. fr. 1, 5. 6). Weltschöpfer, „Lichtbringer am Weltenmorgen", war er, wie es scheint, als der Gott der „Frühsonne des Tages und des Jahres" (Jensen a. a. O., S. 307).

Über den Tempel des Bel-Marduk zu Babel s. Schrader, KAT., S. 121 ff. Der von Herodot (I, 181 ff.) und dann auch von Diodorus Siculus (II, 9) beschriebene Turm im Heiligtumsbezirk des Zeus Belos zu Babylon war ein Tempel des Nebo, war aber nach Alfr. Jeremias (a. a. O., K. 2341 f.) von Hammurabi ursprünglich dem Bel-Marduk zu Ehren erbaut worden (s. auch Dillmann zu Gen c. 11).

Es könnte nicht schwer fallen, Verbindungslinien zu ziehen für geschichtliche Zusammenhänge zwischen den babylonisch-assyrischen Vorstellungen sowohl des Bel der ersten Trias als auch des Bel-Marduk einerseits und dem phönizischen Baal in seinen verschiedenen Bedeutungen andererseits. Der Versuch einer geschichtlichen Entwickelung kann bis heute vielleicht überhaupt noch nicht gemacht werden; jedenfalls müssen wir an dieser Stelle darauf verzichten, da die hier zu lösende Aufgabe der allgemeinen Orientierung nur das wichtigste Material anzugeben und eine Beurteilung und Sichtung desselben anzudeuten gestattete. **Wolf Baudissin.**

Babel s. Ninive und Babylon.

Babylonisches Exil s. Israel, Geschichte biblische.

Baccanaristen (unrichtige Schreibung für Paccanaristen), der von Paccanari zu Ende des vor. Jahrh. gegründete Ersatzorden für die aufgehobene Gesellschaft Jesu — s. d. A. „Paccanari“.

Bach, Johann Sebastian, gest. 1750. — Spitta, J. S. Bach, 2 Bde, Leipzig 1873 u. 1880.

Johann Sebastian Bach, der große Tonmeister, ist geboren zu Eisenach am 21. März 1685. Sein Ahnherr Veit Bach, Bäcker zu Preßburg in Ungarn, wanderte aus dieser Heimat in seiner Väter Vaterland Thüringen, als ums Ende des 16. Jahrhunderts der evangelische Glaube in Ungarn bedrängt ward. Unweit Gotha angesiedelt, betrieb er sein altes Gewerbe, doch nicht minder eifrig Gesang und Zitherspiel; von ihm pflanzte sich die köstliche Naturgabe fort auf sechs Menschengeschlechter in zwei Jahrhunderten. Veits Enkelsohn (Urenkel) war Ambrosius, Hof- und Stadtmusikus in Eisenach. Dieser starb mit Hinterlassung dreier Söhne, deren jüngster, Sebastian, unter Vormundschaft des ältesten, Johann Christoph, den ersten Unterricht genoß, nach dessen frühzeitigem Tode aber völlig verwaist die Heimat verließ. Kühnlich wanderte der 15jährige Knabe mit seinem Schulgenossen Erdmann nach Lüneburg, wo er als Diskantist im Schülerchor des Michaelisklosters sein Brot verdiente. Von dort pilgerte er mehrmals nach Hamburg, um den berühmten Organisten Johann Adam Reinken auf der trefflichen St. Katharinen-Orgel anzuhören; öfter auch nach Celle, wohin ihn die französische Oper zog. 1703, im 18. Lebensjahre, ward er als Hofmusikus in Weimar angestellt, ein Jahr später als Organist in Arnstadt, dann in Mühlhausen, 1708 wieder in Weimar als Hoforganist. Bald war sein Name als Orgelspieler berühmt; ein Besuch in Hamburg 1722 führte ihn nochmals in die reichbegabte Katharinenkirche, wo der nun fast hundertjährige Reinken, dem der Knabe Sebastian einst andächtig zugehört, über des gereiften Mannes wunderbare Kunst tief ergriffen, ihm vor allen andern den Preis gab. — Endlich im J. 1723 trat Sebastian in jene Stellung, worin er bis zum Ende verharrte: er ward an Kuhnaus Stelle erwählt zum Stadt-Kantor, zugleich auch akademischen Kirchenmusik-Direktor in Leipzig. Treulich befreundet stand ihm zur Seite der Superintendent und Pastor an St. Nicolai, D. Salomon Deyling, ingleichen der Rektor der Thomasschule J. M. Gesner: beide erkannten seinen Wert mit Begeisterung; letzterer sogar mit dem klassischen Bekenntnis (bei Erklärung von Quintilians inst. orat. 1, 12, 3), wo er der römischen Lobpreisung des fabelhaften Orpheus die Größe des wirklich lebenden deutschen Sängers und Harfners entgegenstellt.

Die Thätigkeit des Meisters in diesem durch 27 Jahre bis an den Tod geführten Amte war bewundernswert an Reichtum, Tiefe und Treue. Als Stadt-Kantor hatte er den gewöhnlichen Gottesdienst zu begleiten zwei- oder dreimal des Sonntags, außerdem in der Thomaskirche den freien Studentenchor; hierzu kam mancherlei Musikunterricht, von niederer Instrumentalschulung in Klavier- und Geigenspiel bis zu den höheren Arbeiten des Kontrapunkts. Rechnet man dazu die häufige Chorübung der kirchlichen Gesänge, für welche er nicht allein das Grundbuch, sondern oft auch sämtliche Einzelstimmen eigenhändig schrieb: so erstaunt man über solche Arbeitskraft, die mitten im Drange scheinbar

niederer Arbeit noch die unvergänglichen Tonwerke schaffen konnte, an Zahl und Gestaltung fast unübersehbar, an Gehalt und Lebenskraft unvergleichlich, dauernde Zeugnisse des Geistes, der nicht veraltet.

Der kirchliche Sinn, der den Erzvater des Hauses aus seiner Heimat getrieben, blieb ein Erbe seiner Nachkommen bis in späte Zeit. Noch in der vierten Generation war es Gewohnheit, daß sich seine verstreuten Enkel, meist ehrsame Kantoren und Schulmeister, alljährlich einmal zum Familienfest zusammenfanden, wo es ernst und fröhlich herging: ein Kirchenlied machte den Anfang, allerlei Liedlein bis zur Ausgelassenheit des Quodlibet schlossen das Fest. Wenngleich manche unter ihnen namhafte Künstler waren, so gelüstete doch keinen auszuwandern, um als fahrender Schüler Ehre, Ruhm und Gold zu ernten; auch Sebastian trug zu solcher Art wenig Neigung, obwohl ihm, wie sogar einer seiner Feinde gesteht, die unerhörte Kunst hätte überall eine Goldgrube sein können. Er genoß daheim das Seine im Frieden in warmer Häuslichkeit und unablässiger Arbeit; Armut und Reichtum war ihm nicht beschieden, aber die zahlreiche Familie auf mäßig genügendes Einkommen gestellt. Äußerlich verfloß sein Leben ohne Scheinbarkeit; weitere Reisen unternahm er meist nur im Auftrag, bei Orgelrevisionen oder auf fürstliche Einladung. — Wie reichgesegnet aber dies bescheidene Leben war an Lust und Leid, Mühe und Werk, bezeugt schon der Familienstand, der in einfacher Bürgerlichkeit doch mannigfaches Schicksal trug, da Sebastian unter zwanzig Kindern — deren größere Hälfte vor ihm ins Grab sank — vier ebenbürtige Söhne hinterließ, und zwar nicht auf die Schnur gezogene Orgelpfeifen, sondern von energischer Sonderheit, jeder eine Spezies für sich! Solcher Verein hochmenschlicher Güter war die Höhe dieses wundersam begabten Geschlechtes; mit Sebastians Söhnen senkte sich das durch Generationen emporsteigende Haus, und ward nicht mehr gesehen. Bach starb zu Leipzig am 28. Juli 1750. Man glaubt neuerdings sein Grab wieder entdeckt zu haben.

Sebastians Beruf und Wirken ist vom Kirchendienst ausgegangen und ihm treulich verbunden geblieben, aber nicht darin abgeschlossen; es thut der Ehre seines Namens keinen Abbruch, wenn wir in seiner Allseitigkeit die Ursache sehen, daß er nicht überall die höchste Höhe in e i n e m Gebiet erstrebte und erreichte. — Die Geschichte der neueren Tonkunst läßt sich nach dem Inhalt der Zeitideale gliedern in die drei Zeitalter der kirchlichen, weltgeistlichen und weltlichen Art, indem die kirchliche Kunst überwog bis zum dreißigjährigen Krieg, danach von den romanischen Fürstenhöfen ausgehend die Mischung der weltgeistlichen Künstlerschaft eindrang, worauf den Schluß die Revolution bildet, mit welcher die überwiegende Weltlichkeit zur Höhe gelangte. Seb. Bach bildet den Höhepunkt der mittleren Zeit nnd gilt, weil er die Grenzlinien zweier Welten berührt, noch heute als Polarstern für streitende Parteien, die nur in der Verehrung dieses Einzigen zusammengehen, weil sie in ihm die reine Künstlerschaft bewundern. Daß er nicht in gleichem Maße wie Palestrina und Eccard, Lassus und Hasler kirchlich zu nennen: dieses Geständnis macht sich allmählich geltend gegen den unbedingten Bach-Kultus der Enthusiasten. Seine abgründliche Künstlerschaft überschritt oft beiderlei Grenzen und zeigte sich seltner rein geistlich oder rein weltlich. Ihm war gegeben, das Erbe der Väter zu wahren und Zukünftiges vorzubilden: denn ihm sind die Grundzüge des altkirchlichen Tonsatzes noch gegenwärtig, aber nicht mehr als herrschende Reichsgewalt; und anderseits hat er die allseitig temperierte Ausgleichung des modernen Tonsystems, an deren Abschluß er selbst mitwirkte, bereits in vollem Glanze der Allseitigkeit in Besitz und Gebrauch, aber nicht als auflösender in krankhaftem Pathos zerronnener, sondern als erfüllender Künstler, der alle Kunst dem ethischen Ideal unterordnet.

Bachs bestes Mannesalter fällt in die Zeit, die bei vielen verrufen ist als eine Periode versunkenen Volkstums voll engherzigen Bürgerlebens, staatlicher Zerrissenheit und thörichter Fremdländerei der Vornehmen; sollte ihr bleibendes Gut, ihre welthistorische Wirkung nicht etwas mehr Lebenstinktur in sich tragen als diese schrägblickende Ansicht zuwege bringt? Sollte nicht endlich des Wehklagens genug sein, sobald jener Zeit gedacht wird, wo Leibniz wirkte und Lessing, Winckelmann, Klopstock jung waren? Sind nicht jene Helden selbst, deren Thaten und Werke den Bau der späteren Zeit mitbegründeten, ein redendes Zeugnis aufstrebender Lebenskraft, da sie doch in jener als jämmerlich gescholtenen Zeit erzogen sind, in der sie gewirkt haben und Anerkennung gefunden? Gänzlich verkehrt nnd verschroben ist die Ansicht, als wäre Bach seiner Zeit unverstanden erst hundert Jahre später zum Verständnis gelangt. Vielmehr ist es unzweifelhaft, daß Seb. Bach gleichwie Händel, Lessing und andere Bahnbrecher zuerst

auf die Zeitgenossen wirkten, aus deren Pietät der Ruhm ihres Namens erwuchs (vgl. Spitta 2. Bd. S. 702 ff.).

Die damalige Kirche litt unter dem Einfluß des Geisterkampfes zwischen Pietismus und Orthodoxie, welcher der späteren Freigeisterei den Boden bereitete. Die Liturgie bestand in rein lutherischen Ländern ziemlich unverändert nach der ursprünglichen Weise: aber mancher Orten zeigte sich Erschlaffung, einzelne Schöngeister begannen an ihr zu rütteln als an einem veralteten Erbstück, das man gelegentlich ändern, wo nicht abschaffen dürfe. Der gelehrte Mattheson bekämpfte die „faulen schläfrigen Noten" des Chorals und wünschte ein neues mehr reizendes Weltgeistliches, wie sich denn die „hallische Liederey", durch ähnliche Einflüsse erregt, einer künstlich erfundenen modernen Melodik annahm. Aber diese Melodien wurzelten nicht tief, der geringste Teil der Freylinghausenschen haben auch nur örtliche Geltung erworben — vielmehr behauptete sich der Kern der älteren volkskirchlichen Weisen, um die der römische Eiferer Bellarmin die Evangelischen beneidete, weil sie der alten Kirche mehr Seelen entwendet hätten, als der Erzketzer selbst. — Bach hegte und pflegte die alten Töne, in schöpferischer Lust fortgestaltend, was in den einfachen Melodien vieldeutig verborgen lag: so brachten seine Figurationen ein sonderbares Neues, ohne das ursprüngliche unkenntlich zu machen, vornehmlich in den trefflichen Orgeltrios (Manual 1, 2 und Pedal). Diese kostbaren Sätze sind die beste Schule des anfangenden, der beste Ringplatz des vollendeten Organisten, und wiegen viel hunderte virtuos tändelnder Präludien und Fantasien auf.

Kirchenkantaten, motettenartige Sangstücke nach den sonn- und festtäglichen Perikopen hat Bach fünf vollständige Jahrgänge komponiert (s. Spitta 2. Bd. S. 179). Ihre Kunstform zu beschreiben ist schwierig, da fast jede einzig in ihrer Art erscheint; Rezitative, Choräle und fugierte Chöre, Soli und Instrumentalsätze sind in ihnen so mannigfach abwechselnd, daß man sich geholfen hat mit der Umschreibung: sie seien meist in lyrisch-dramatischem Stil gehalten. Fünf Messen, drei Oratorien nnd fünf Passionsmusiken, jene mit lateinischem Text, diese nach lutherischer Art in Bibelwort, Kirchenlied und erbaulicher Betrachtung die heil. Geschichte vorstellend, bilden einen besonderen Kreis dramatischer Gestalten, worüber ein kurzer Umriß nichts sagen könnte, als daß ihr Kunstwert unvergleichlich, an keinem anderen Maße meßlich sei.

Die innern Bewegungen der Seele abzumalen und eben deshalb jeder äußerlichen Begreiflichkeit unzugänglich zu sein, diese mystische Schönheit der Tonkunst ist besonders den Orgelkompositionen eigentümlich, worin S. Bach nicht bloß alle übrigen Meister übertrifft an ernster Größe und überströmender Erfindungskraft, sondern auch seiner selbst Höhepunkt erreicht hat, über welchen hinaus Vollkommeneres undenkbar scheint. Eben in der wortlosen Kunst konnte die freie kühne Seele, hoch über dem logischen Gedanken schwebend, ausströmen, was kein Auge gesehen, kein Ohr je gehört und kaum der entzückte Traum ahnet. So ist die höhere Instrumentalkunst durch ihn eröffnet nicht nur auf kirchlichem und weltgeistlichem Gebiete: vielmehr beruhet auf seinem Vorgang die geheimnisvolle Jenseitigkeit jener modernen Fantasiegebilde, deren Überschwang unsere Zeit ertragen muß, wodurch der heitere Volksgesang und die klare Schönheit der reinen Vokalität überwältigt zu werden droht. Ungerecht wäre, dem edlen Meister die naiv holdselige Sangschönheit überhaupt abzusprechen: solche Lieder, wie „Schlage doch gewünschte Stunde — Mein freudiges Herze — Gebt mir meinen Jesum wieder" — und unzählige Melismen uud Melodien seiner zahlreichen Instrumentalsoli sind Zeugnisse ursprünglicher Einfalt tonbildlicher Erfindung; dennoch ist und bleibt die jenseitige (transscendentale) Kunst sein Erbgut, seine Krone. **E. Krüger †.**

Bachiarius. Schriften: Gallandi, Bibl. Patr. 9, 181—202; MSL 20, 1015—1062. Vgl. Feßler-Jungmann, Institutiones Patrologiae 2, 1, Oenip. 1892, 418—427; S. Berger, Histoire de la Vulgate, Nancy 1893, 28; F. Kattenbusch, Das apostol. Symbol, Lpz. 1894, 157; O. Fritzsche in ZKG 17, 1896, 211—215.

Unter dem Namen des Bachiarius sind zwei Schriften überliefert. In der einen, einem Liber de fide (MSG 1019—1036 edit. princ. L. Muratorius, Anecd. 2, Mediol. 1698, 9 sqq.) verteidigt der Autor seine Rechtgläubigkeit, in der andern, dem Liber de reparatione lapsi ad Januarium (MSG 1036—1062), nimmt er einen wegen Vergehens gegen die Sittlichkeit gemaßregelten Mönch vor der übermäßigen Strenge seines Abtes in Schutz. An der Identität dieses Schriftstellers mit dem von Gennadius (Script. eccl. 24) erwähnten ist nicht zu zweifeln, und ein Vergleich des

Liber de fide mit den Schriften Priscillians (s. den Index bei Schepß p. 167) beweist auch, daß die Vermutung richtig ist, wonach es priscillianische Lehren waren, wegen deren sich B. und zwar anscheinend dem römischen Bischof gegenüber zu verantworten hatte. Nach der gewöhnlichen Ansicht, die sich auf Gennadius (B. vir christianae philosophiae; doch liest Cod. Veron. [Vercell.] B. episcopus vir philosophiae) und auf gewisse Anzeichen in den Schriften des B. stützt, war B. Mönch. Die Vermutung von Schepß, daß B. der sich unter dem Namen Peregrinus verbergende Redaktor der Canones in Pauli apostoli epistulas Priscillians sein möge (vgl. Index s. v. Peregrinus), haben Berger und Fritzsche als plausibel anerkannt. Ist sie richtig, so hat B. auch in der Geschichte der Vulgata (s. Berger, Index s. v. Peregrinus) eine nicht ganz unbedeutende Rolle gespielt. **Krüger.**

Bachmann, Johannes Franz Julius, gest. 1888. — Als Quellen vgl., außer seinen zu erwähnenden Schriften, das Buch von Dr. Heinrich Behm, D. Johannes Bachmann, Konsistorialrat, ordentlicher Professor der Theologie u. Universitätsprediger in Rostock (1888).

Bachmann wurde 1832 in Berlin als Sohn des Oberkonsistorialrat D. Joh. Friedrich Bachmann geboren und studierte teils in Halle, wo er sich hauptsächlich durch Tholuck angezogen fühlte, und teils in Berlin, wo vor allem Hengstenberg durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, seinen Scharfsinn und die Entschiedenheit seiner Traditionsverteidigung den größten Eindruck auf Bachmann ausübte. Daher kam es, daß dieser sich nach seiner Habilitation in Berlin (1856) und seiner Berufung nach Rostock (1858) in erster Linie der Erforschung des Alten Testaments widmete, seinem Lehrer auch ein mit Pietät und Gelehrsamkeit aufgerichtetes Denkmal widmete in der Biographie „Ernst Wilhelm Hengstenberg. Sein Leben und Wirken nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt", 2 Bde 1876. 1885, abgeschlossen in einem 3. Bd. durch Schmalenbach 1890.

An der prinzipiellen Gesamtstellung Bachmanns war folgendes charakteristisch. Maßgebend für die Auffassung der Weissagung war ihm die Weise ihrer bisherigen Erfüllung, und diese schien ihm als hermeneutische Regel zu fordern, daß nicht die buchstäbliche, sondern die geistliche Auslegung gepflegt werden müsse. Gleichzeitig suchte er indes den einseitigen Spiritualismus, welchem Hengstenberg in seinen früheren Werken gehuldigt hatte, zu vermeiden. An den späteren Hengstenbergschen Standpunkt anknüpfend, strebte er nach einer besonnenen Vermittlung der geschichtlichen und dogmatischen Auffassung des AT.s unter Rücksicht auf den Organismus der stufenweise fortschreitenden Offenbarung. — An litterarischen Arbeiten auf dem Gebiete seiner eigentlichen Fachwissenschaft hat er wesentlich nur zwei hinterlassen. Noch in Berlin suchte er in „Die Festgesetze des Pentateuch, aufs neue kritisch untersucht" (1858) die Einheitlichkeit der Festgesetzgebung des Pentateuch gegenüber Hupfelds Pentateuch-Quellenkritik zu erweisen. Zehn Jahre später begann er den lange vorbereiteten „Kommentar zum Buche der Richter" erscheinen zu lassen, dessen erster, 543 Seiten umfassender Band nur die fünf ersten Kapitel des Richterbuchs behandelt (1868 f.). Die Eigenart dieses Werkes kann durch kein Urteil treffender charakterisiert werden, als durch das, welches George F. Moore in seinem „Critical and exegetical commentary on Judges" (1895), pag. L darüber gefällt hat: „By far the fullest recent commentary on Judges is that of J. Bachmann (1868), which was unfortunately never carried beyond the fifth chapter. The author's standpoint is that of Hengstenberg, and he is a stanch opponent of modern criticism of every shade and school; but in range and accuracy of scholarship, and exhaustive thoroughness of treatment, his volume stands without a rival".

Innere Neigung und amtliche Verhältnisse bewogen Bachmann, einen Hauptteil seiner Zeit homiletisch-liturgischen Arbeiten zu widmen. Unter jenen ist die Sammlung „Predigten in der St. Jakobikirche zu Rostock gehalten" (1871) zu erwähnen. Andere verzeichnet die oben erwähnte Quellenschrift. Sodann eine gründliche Kennerschaft erwarb sich Bachmann auf dem Gebiete des evangelischen Kirchenliedes, indem er dazu wohl auch durch seine eigene dichterische Anlage angeregt wurde. Hervorragende Früchte dieses seines Arbeitszweiges sind die Abhandlungen „Zur Entstehungsgeschichte der geistlichen Lieder Luthers" (Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1884 f.) und das durch eine seltene Akribie ausgezeichnete Buch „Geschichte des evangelischen Kirchengesangs in Mecklenburg" (1881), in deren Darstellung „sich der Gang der Geschichte seit der Reformation in demjenigen der Mecklenburgischen Gesangbücher auf instruktive Weise wiederspiegelt, so daß auch für den Historiker hier manches

zu holen ist“ (Bassermann). Mit der Hoffnung erfüllt, später seiner alttestamentlichen Wissenschaft ausschließlicher leben zu können, wurde er vom Tode überrascht am 12. April 1888. **Ed. König.**

Baco (Bacon), Roger, genannt Doctor mirabilis, gest. 1294. — Über ihn handeln: Wadding-Fonseca, Ann. Minor. IV, 264; V, 51, 154; Sam. Jebb in d. Praefat. zu seiner Ausg des Op. maius (s. u.); M. Le Clerc, R. Bacon in der Hist. littér. de la France, t. XX (1842). p. 227 ff.; Emile Charles, Rog. Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, d'après des textes inédits, Paris 1861; H. Siebert, R. B. (Inaug.-Diss.), Marburg 1861; Leonhard Schneider, R. B.; eine Monographie als Beitrag z. Gesch. der Philos. des 13. Jahrh., Augsburg 1873; Karl Werner, Die Psychologie, Erkenntnislehre und Wissenschaftslehre des R. B., Wien 1879, sowie: Die Kosmologie und allgem. Naturlehre des R. B., ebd. (beide aus: Abh. der Wiener Akad. 1879); A. Sturhahn, Das Opus maius des Franziskanermönchs R. B., in der „Kirchl. Monatsschrift“ 1883, S. 267—287. — Vgl. auch Erdmann, Gesch. der Philos.[2] I, 405—410; H. Lewes, Gesch. d. Philos. v. Thales bis Comte, II, S. 79 ff.; Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturw. (Gütersloh 1877), I, S. 350 ff.; R. Adamson, im Dict. of National Biography, II, p. 374 ff.

Der berühmte Franziskanergelehrte wurde unweit Ilchester in Somersetshire im J. 1214 geboren, empfing seine akademische Ausbildung zuerst in Oxford, dann in Paris, erwarb am letzteren Orte auf höchst ehrenvolle Weise die Würde eines Doktors der Theologie nnd trat entweder hier (so Jebb, l. c.) oder nach anderer Angabe erst später zu Oxford, in den Minoritenorden ein. Vieles Einzelne in der Geschichte seines Bildungsganges liegt im Dunkeln; doch steht auf Grund seines eigenen Zeugnisses (Op. tertium c. 22—25; vgl. Op. maj. IV, 1, 3; Comp. philos. c. 8) so viel fest, daß er zweien älteren Zeitgenossen, die unter den theologischen und philos. Gelehrten des damaligen Englands eine Führerstellung einnahmen, wichtige Anregungen zu danken hatte. Auf den Rat Robert Grosseteſtes, des gefeierten und nach vielen Seiten hin einflußreichen Bischofs von Lincoln (s. d. A.), soll er in den Orden des hl. Franziskus eingetreten sein. Neben Grosseteste aber rühmt er zu mehreren Malen als „in göttlicher und weltlicher Weisheit vollendeten“ und namentlich im mathematischen Wissen den Zeitgenossen überlegenen Gelehrten, den zu Oxford Theologie lehrenden Franziskaner Adam von Marsh (de Marisco), genannt Doctor illustris († ca. 1260). Da der letztere, als aus Bath in Somersetshire gebürtig, Bacos Landsmann im engsten Sinne war und der Oxforder Hochschule wohl schon um die Zeit, wo jener studierte, als Lehrer angehörte (er soll der erste seines Ordens, der an derselben Vorlesungen hielt, gewesen sein), so wird namentlich ihm ein tiefgreifender und nachhaltiger Einfluß auf die Richtung seiner Studien und seine gesamte Geistesbildung zuzuschreiben sein (vgl. J. Felten, Rob. Grosseteste &c., Freiburg 1887, S. 72. 94 ff.). — Für seinen Bedarf an wissenschaftlichen Hilfsmitteln, wozu außer vielerlei Büchern auch kostspielige physikalische Instrumente u. dgl. gehörten, erklärt Baco erhebliche Summen — nach Op. tert. p. 58 f. mehr als 200 Pfd (Libra) — verbraucht zu haben. Sein wohlhabender Bruder (der später freilich infolge der zur Auslösung seiner Eltern und übrigen Brüder gebrachten Opfer verarmte) scheint ihm die Mittel hierfür dargeboten zu haben. Später hat er einmal an seinen päpstlichen Gönner Clemens IV. eine Bitte um Unterstützung seiner Mutter gerichtet.

Aber auch um Schutz gegen Verdächtigungen und Anfeindungen seines wissenschaftlichen Strebens war er diesen Papst (der vorher, als Guido Foulques le Gros [vgl. d. A. „Clemens IV.“] mit ihm befreundet gewesen) anzugehen genötigt. Wie andere auf mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiete hervorragende Gelehrte seines Zeitalters (z. B. Albert d. Gr., Arnold de Villanova) erregte er durch einzelne staunenerweckende Wirkungen seiner Experimentierkunst, sowie durch unbedachte und leicht mißzuverstehende Äußerungen in seinen Lehrvorträgen und Schriften — namentlich durch Bemerkungen über den direkten Einfluß der Sterne auf die menschlichen Geschicke — den Verdacht, ein mit unerlaubten Künsten sich abgebender „Magier“ und Astrolog zu sein. Der Unverstand seiner neidischen Ordensgenossen erschwerte ihm den Verkehr mit andern Gelehrten und bedrohte ihn mit Maßregeln klösterlicher Disziplin, scheint auch durch Verklagung bei akademischen oder sonstigen Behörden ihm empfindliche Schädigungen zugezogen zu haben — wie es denn nahe liegt, unter dem von ihm (Op. maj. III, 116) erwähnten Gelehrten, der wegen Verfertigung eines Brennspiegels mit einer Geldstrafe belegt worden, eben ihn selber zu verstehen (vgl. Schneider, S. 3). Bald nach Clemens' Stuhlbesteigung richtete er — ungewiß ob von England oder von Frankreich aus (wie

denn über die Dauer seiner Aufenthalte an den abwechselnd von ihm besuchten und bedienten Hochschulen Oxford und Paris nichts Sicheres bekannt ist) — ein Huldigungsschreiben an denselben, das zugleich dessen schützendes Eintreten gegen jene Belästigungen erbat. Der Papst antwortete in einem aus Viterbo (22. Aug. 1266) datierten Schreiben in der Hauptsache wohlwollend, erforderte aber die alsbaldige Einsendung der betreffenden schriftlichen Arbeiten Bacos (s. d. Brief in Martene, Thes. nov. anecd. II, 358; auch bei Schneider, S. 3 f.). Als seine erste Rechtfertigungsschrift ließ Baco infolge hiervon das Opus majus nach Rom gehen, dem später die beiden anderen Hauptwerke: das Opus minus und das Opus tertium folgten (zwischen 1266 und 68). Bei der diese Sendungen an den Papst begleitenden Korrespondenz spielt ein Schüler Bacos, Johannes, mit dem Beinamen Magister Londinensis (oder auch Parisiensis), eine wichtige Vermittlerrolle. Derselbe mußte dem Papste die schwierigen Stellen jener Werke erläutern; auch soll er (nach Jebb) einige der von seinem Meister verfertigten Instrumente nach Rom gebracht und dem Papste gezeigt haben.

Der durch die freundliche Haltung des genannten Papstes erlangten friedlichen Mußezeit sollte Baco nicht viel länger als für die Dauer etwa eines Jahrzehnts sich erfreuen. Als unter dem Pontifikat Nikolaus III. der Franziskanergeneral Hieronymus von Ascoli (Bonaventuras Nachfolger als Leiter des seraphischen Ordens, seit 1274) als päpstlicher Legat in Paris verweilte, ging derselbe auf Grund neuer, aus dem Schoße des Ordens an ihn gelangter Anklagen feindselig gegen den vermeinten Zauberkünstler vor, censurierte einiger seiner Schriften, insbesondere das Büchlein De vera Astronomia, ungünstig und verurteilte ihn zu längerer Klosterhaft. Erst etwa 10 Jahre später, als der General unter dem Namen Nikolaus IV. (s. d. A.) Papst geworden, erfolgte auf Grund der Fürsprache hoher Gönner die Freilassung des hart Gemaßregelten, der nun nach der englischen Heimat zurückkehren durfte. Er starb etwa sechs Jahre später, als 78jähriger Greis, am 11. Juni 1294 zu Oxford, in dessen Franziskanerkirche sein Leichnam beigesetzt wurde.

Von den zahlreichen Schriften Bacos, wie sie zunächst handschriftlich, im Privatbesitz einzelner Verehrer seiner Naturphilosophie, überliefert wurden, sind gerade die wichtigsten Hauptwerke erst verhältnismäßig spät zum Druck gelangt. Neben einer etliche „Opera chemica Rogeri Bacconis“ enthaltenden Incunabel von 1485 (fol., ohne Angabe des Druckorts), einem „Speculum alchymiae“ (Nürnberg 1541) und einem Libellus de retardandis senectutis accidentibus (Oxford 1590) sahen das 15. und 16. Jahrh. nur eine namhaftere Schrift gedruckt ans Licht treten: das Büchlein De mirabili potestate artis et naturae (Paris 1541), welches später unter dem Titel „Epistola de secretis operibus artis et naturae“ noch öfter ediert wurde, so zuerst Hamburg 1618. Andere, während des 17. Jahrh. herausgeg. Traktate sind gleichfalls physik.-mathematischen Inhalts (De arte chymiae scripta, Frankfurt 1603; Specula mathematica, ebd. 1614; Perspectiva, ebd. 1614 ꝛc.). Erst 1733 erschien zu London, herausgeg. durch Sam. Jebb mit lehrreicher Präfatio, das Opus maius (nachgedruckt: Venedig 1750). Und erst vor etwa vier Jahrzehnten veröffentlichte J. F. Brewer die beiden anderen philosophischen Hauptschriften, verbunden mit einigen schon früher gedruckten kleineren Traktaten: Fr. R. Bacons Opera quaedam hactenus inedita, scil. Opus tertium, Op. minus, Compendium studii philos., De nullitate magiae, De secret. nat. op., London 1859). — Hierzu kommen noch verschiedene, einstweilen nur handschriftlich erhaltene mathem.-naturwissenschaftliche Arbeiten wie die „Communia naturalium“, die Communia mathematica, der Computus naturalium (ein in drei Bücher zerfallendes Konglomerat gelehrter Abhandlungen, kalendarisch-chronologischen Inhalts). Endlich als spezifisch theologische Traktate: die Epistola de laude Scripturae Sacrae (herausg. in Erzb. Ushers Historia dogmatica de scripturis ed. Wharton, London 1699) und das Compendium studii theologici — letzteres eine Art von theologischer Methodologie, verfaßt als letzte von allen seinen Schriften ein oder zwei Jahre vor s. Tode (1292) und gegen die „crassen Irrtümer“ des Pariser Sentenziariers Richard von Cornwall gerichtet — In betreff der Zahl der von ihm verfaßten Werke sind oft übertreibende Angaben gemacht worden (vgl. Leland, bei Schneider S. 8: „ingens librorum numerus“), da manche Abschnitte größerer Schriften aus ihrem Zusammenhang herausgerissen und, oft unter willkürlich veränderten Titeln, einzeln weiter vervielfältigt wurden ꝛc. Vgl. schon Jebb l. c., sowie bes. Le Clerc in d. Hist. littér.; auch Adamson l. c.

Das Eigentümliche der genialen religiös-philosophischen Weltansicht Bacos lehrt sein Op. majus s. de utilitate scientiarum kennen. Der (erst ziemlich spät üblich gewordene) Nebentitel „De emendandis scientiis" bezeichnet die Tendenz dieses universalistisch gelehrten Werkes im wesentlichen richtig. Es weist, gegenüber der einseitig dialektischen Erkenntnisweise und Lehrmethode der Scholastiker, auf die Notwendigkeit einer Ergänzung der menschlichen Gottes- und Weltansicht durch Studium der Sprachen, der Mathematik und des Naturwissens hin. Das Ganze des in Betracht gezogenen Wissensstoffes wird in den sechs Teilen: „Von den Hindernissen der Philosophie; Vom Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie; Von der Erlernung der (für die Philosophie) nötigen Sprachen; Von der Mathematik; Von der Optik; Von der Experimentalwissenschaft" abgehandelt — wozu als siebenter der erst später vom Verfasser beigefügte Nachtrag „De philos. morali" hinzutritt (gedruckt erschienen erst neuerdings: Dublin 1860). Im Opus minus (wovon Baco längere Zeit nach Clemens' IV. Tode eine stark erweiterte und vielfach umgestaltete neue Ausgabe ausarbeitete) bietet er Ergänzungen zu dem, ausdrücklich von ihm als sein „scriptum principale" bezeichneten Op. maius, namentlich zu den die Grammatik, die Mathematik und die Metaphysik betreffenden Ausführungen desselben. Vor diesen beiden, manches Dunkle und Schwierige enthaltenden größeren Werken (wovon obendrein das Op. min. nur unvollständig erhalten ist), erscheint das Opus tertium ausgezeichnet durch eleganten Stil sowie durch die größere Frische und Übersichtlichkeit seiner Darstellung. Es bietet wesentlich nur Aphorismen aus dem Op. majus, wie es denn, nach des Verf.s eigner Bemerkung, dazu dienen sollte, dem Papste Zeit beim Lesen zu ersparen und für den Fall des Verlorengehens der größeren Werke das Wesentliche von deren Inhalt der Nachwelt zu vermitteln.

Baco gehört zu den erleuchtetsten Köpfen seines Zeitalters. War er auch nicht frei von manchen wunderlichen und abergläubigen Vorstellungen (wozu namentlich die oben erwähnte Annahme eines direkten Influierens der Gestirne auf die irdischen Lebensvorgänge gehören), so erhob er sich doch hoch über die gewöhnliche scholastische Durchschnittsbildung seiner Zeitgenossenschaft und eilte derselben weit voraus. Und zwar dies teils in einzelnen überraschend glücklichen Erfolgen seines experimentierenden Eindringens in die Geheimnisse der Natur (bes. auf optischem Gebiete durch Ergründung der Grundzüge der Lehre von der Lichtbrechung und Strahlenreflexion, durch Entdeckung des Prinzips vom Teleskop und Mikroskop ꝛc.), teils durch kühnes prophetisches Erahnen künftiger Triumphe des auf Bewältigung der Naturkräfte gerichteten Menschengeistes, wie er denn Dampfschiffe, Eisenbahnen und andere Errungenschaften der neueren Mechanik prognostiziert hat (vgl. Zöckler, S. 351). In seiner energischen Opposition gegen die Untugenden der Scholastik und gegen den von der Hierarchie erforderten blinden Autoritätsglauben, desgleichen in seinem Eifern wider die Sittenverderbnis des Klerus bethätigt er eine gewisse Verwandtschaft mit späteren Reformtheologen wie Wicliffe ꝛc. Doch stehen dem darauf Bezüglichen in seinen Schriften andrerseits nicht wenige Aussprüche entgegen, worin er sich als treuen dem Papste in unbedingtem Gehorsam ergebenen Sohn der römischen Kirche bekennt. Als ein unzweifelhaft reformatorischer Zug hat seine Begeisterung für die h. Schrift zu gelten, wie sie besonders in jener Epist. de laude Scr. Sacrae zum Ausdruck gelangt. Baco behauptet das „prinzipielle und quellenmäßige Enthaltensein aller Wissenschaft in der Schrift", fordert das Bibellesen auch der Laien und zwar wenn möglich in den Grundsprachen, betont in kritischem Geist die Verbesserungsbedürftigkeit der Vulgata und warnt vor dem unbedingten Vertrauen der Schriftausleger auf die Autorität der Kirchenväter, weil diese letzteren, „wenn sie heute lebten, noch viel mehr als er daran gebessert und geändert haben würden" (quodsi vixissent usque nunc, multa plura correxissent et mutassent). Bei ihm zuerst findet sich der Name „Vulgata" für die lat. Bibel des MA.s gebraucht (vgl. L. v. Ess Pragm.-krit. Gesch. der Vulgata, Tübingen 1824, S. 151 und Kaulen, Gesch. der Vulg. (Mainz 1818), S. 500.

Zöckler.

Baden (das) war im Morgenlande wegen der Hitze und des Staubes stets ein unerläßlicher Akt der Körperpflege, welcher anständiges Erscheinen (bes. vor Höhern) bedingte, das Behagen erhöhte und vor Hautkrankheiten schützte. Das Bad des Neugebornen wird Ez 16, 4 erwähnt, das Baden zum Putz Ruth 3, 3; 2 Sa 12, 20; Ez 23, 40 u. ö. Da überdem die Thora der Reinheit des Leibes hohen religiösen Wert beimaß, ordnete sie für manche Fälle, wo dieselbe verletzt schien, Bäder und Waschungen

an. S. darüber den Art. „Reinigungen“. Ebenso waren von alters her Waschung oder Bad erforderlich, wenn man der Gottheit nahte; vgl. Gen 35, 2; Ex 19, 10; Le 16, 4 für den Hohenpriester am Versöhnungstag. — Am wirksamsten in jeder Hinsicht erschienen Bäder in „lebendigem“, das ist fließendem Wasser, Ex 2, 5; 2 Kg 5, 10; Le 15, 13. Zugänglicher und bequemer jedoch waren die in den Häusern eingerichteten. Zum wohl ausgestatteten Hause gehörte ein Hof, in welchem ein Bad, nach 2 Sa 11, 2 ein offenes Bassin, angebracht war. Susanna (v. 15 ff.) badet in einem umhegten Garten und verwendet dabei Öl und eine Art Seife (vgl. Fritzsche z. d. St.), die hebräischen Frauen pflegten sonst namentlich Kleie ins Bad zu nehmen oder auch sich damit trocken zu reiben (Mischna Pesach. 2, 7). Da die höchstens mit Sandalen bekleideten Füße dem Staub und Schmutz ausgesetzt waren, unterließ ein aufmerksamer Gastfreund nicht, seinen Gästen Wasser zur Fußwaschung zu reichen, ehe er sie bewirtete Gen 18, 4; 19, 2; 2 Sa 25, 41; vgl. Lc 7, 44; Jo 13, 1 ff. Das Waschen der Hände vor der Mahlzeit war aus naheliegenden Gründen wohl längst üblich; aber ausdrücklich bezeugt ist es erst für die neutestamentliche Zeit Mt 15, 2; Lc 11, 38, und zwar hier als eine religiöse Satzung, welche die Gesetzesstrengen zu beobachten nie versäumten, wie überhaupt in Bezug auf die Waschungen und Bäder damals strengere und peinlichere Anforderungen gestellt wurden. — Daß man frühe auf die Wohltätigkeit warmer Quellen aufmerksam wurde, zeigt Gen 36, 24, wo הימם nach Hieron. auf solche zu beziehen ist, und der Name חמת (= Emmaus) Jos 19, 35; 21, 32. Es giebt dergleichen Thermen namentlich bei Tiberias (Joseph. Bell. Jud. 2, 21, 6; Ant. 18, 2, 3; Vita 16; Plinius 5, 15), bei Gadara, der Hauptstadt von Peräa und Kallirrhoe östlich vom toten Meer (Joseph. Bell. Jud. 1, 33, 5; Plinius 5, 16). Über Bethesda s. Jerusalem. — Aber eigentliche Badeanstalten, wie sie Jos. Ant. 19, 7, 5 erwähnt werden, lassen sich vor der griechisch-römischen Zeit in Palästina nicht nachweisen. Siehe zur Geschichte der genannten Heilbäder die ausführliche Abhandlung von H. Dechent in ZdPV 1884, 173 ff.

v. Orelli.

Baden (im Aargau), Religionsgespräch, 1526. — Quellen: Die offiziellen Akten herausgegeben von Thomas Murner u. d. T. Die Disputation vor den XII orten e. löblichen Eidtgenossenschaft . . . . . zu Baden im argöw gehalten, Luzern 1527. Weitere gleichzeitige Schriften bei Haller, Bibliothek der Schweizergeschichte III. Nr. 249—283; Strickler, Litteraturverzeichnis zur schweiz. Ref.-Gesch. (im Anhang zu dessen Aktensammlung V, 1884) Nr. 221—250; Zwinglis Werke, herausg. von Schuler und Schultheß, II, 2, 398 ff.; Sammlung eidg. Abschiede IV, 1 a, 473 f., 556, 890 ff.; Bullinger, Reformationsgeschichte, herausg. von Hottinger und Vögeli, Frauenfeld 1838, 1, 339 ff.; J. Salat, Reformationschronika, Archiv für Ref.-Gesch., Solothurn 1868, I, 136 f.; J. J. Hottinger in Joh. v. Müllers Gesch. der Eidgenossen VII, 77 ff.; Herzog, Leben Oekolampads, Basel 1843, I, 354 ff.; II, 4 ff.; Mörikofer, Zwingli II, 34 ff.; Hagenbach, Vorlesungen über Kirchengesch. herausg. von Nippold 1887, III, 367 ff.; S. Voegelin, Utz Eckstein, Jahrb. f. Schweizerische Geschichte, 1882, 109 f.

Das Religionsgespräch zu Baden war der Versuch, den Kampf gegen die von Zürich aus sich verbreitende reformatorische Bewegung zu einer eidgenössischen Sache zu machen und in einer für alle Stände giltigen Weise durch die Tagsatzung zur Entscheidung zu bringen. Schon am 28. August 1524 richtete Johann Eck von Ingolstadt auf Veranlassung J. Fabers an die eidgenössische Tagsatzung das Anerbieten, zur Beilegung des in der Eidgenossenschaft entstandenen Glaubensstreites Zwingli in öffentlicher Disputation entgegenzutreten, und am 3. Okt. faßte die Tagsatzung den Beschluß, das Anerbieten anzunehmen und das Gespräch in Baden abzuhalten. Doch wurde der Plan am 10. Januar 1525 auf Betrieb des Bischofs von Konstanz fallen gelassen und erst anfangs 1526 wieder aufgenommen und am 17. März durch ein Ausschreiben der Tagsatzung die Abhaltung des Gesprächs auf den 16. Mai angesetzt. Alle Orte mit Ausnahme von Zürich erklärten sich zur Teilnahme bereit und schickten sowohl ihre Boten als auch ihre Theologen zur festgesetzten Zeit nach Baden, so daß die feierliche Eröffnung am Pfingstmontag, 21. Mai 1526, stattfinden konnte. Die vier Bischöfe von Konstanz, Basel, Lausanne und Chur waren durch Abgeordnete vertreten. Dagegen weigerten sich Zwingli und der Zürcher Rat beharrlich, am Gespräch teilzunehmen, da die Bedingungen desselben für die evangelische Partei möglichst ungünstig gestellt waren, und ihre Unterdrückung durch die katholische Mehrheit offen als sein Zweck bezeichnet wurde. Zwingli beschränkte seine Thätigkeit während des Gesprächs darauf, die Vorwürfe Ecks und Fabers durch eine Reihe von Schriften zurückzuweisen und die zu Baden

anwesenden Freunde in lebhaftem brieflichem Verkehr mit seinen Ratschlägen zu unterstützen.

Die bedeutendsten Sprecher auf evangelischer Seite waren Oekolampad aus Basel und Berchtold Haller aus Bern, auf katholischer Seite Johann Eck, Faber und Thomas Murner. Die Leitung wie die Berichterstattung war erklärten Gegnern der Reformation übertragen, indem der Abt Barnabas von Einsiedeln, der Professor Ludwig Ber von Basel, Ritter Stapfer von St. Gallen und Schultheiß Honegger von Bremgarten zu Präsidenten ernannt wurden und die Entscheidung den Abgeordneten der XII Orte, deren Urteil von vornherein feststand, vorbehalten blieb. Den Verhandlungen legte Eck sieben Thesen zu Grunde, die sich auf die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl, die Bilderverehrung, die Anrufung der Heiligen, das Fegefeuer und die Erbsünde bezogen. Das Gespräch, das hauptsächlich zwischen Eck und Oekolampad geführt wurde, dauerte drei Wochen, vom 21. Mai bis zum 8. Juni. Am Schlusse desselben gaben von den anwesenden Priestern 82 ihre Stimme für Eck und nur 10 für Oekolampad ab, und Thomas Murner verkündigte triumphierend, daß die Lehre Zwinglis widerlegt und auch durch sein feiges Ausbleiben als unhaltbar dargethan sei, und daß er und seine Anhänger fortan als ehrlose, meineidige, kirchenräuberische und gottvergessene Leute zu betrachten seien, vor deren Gemeinschaft jeder Biedermann erröten und fliehen müsse. Die eidgenössischen Stände wurden angewiesen, darüber zu ratschlagen, was weiter zu thun sei, um wieder zur Einheit im Glauben zu gelangen, und von den Boten ein Beschluß vereinbart, der die Lehre Zwinglis, sowie den Verkauf seiner Schriften in der ganzen Eidgenossenschaft für verboten erklärte, überall die Erhaltung oder Wiederaufrichtung der Messe und der Fastengebote verlangte und der geistlichen Obrigkeit das Recht gab, alle Pfarrer nach ihrer Lehre zu prüfen und den Druck jedes nicht von ihr gebilligten Buches zu hindern. Aber diese gewaltthätige Ausbeutung des Sieges von seiten der katholischen Partei erregte in Basel und in Bern tiefe Verstimmung und verstärkte den Eindruck der moralischen Überlegenheit, den das Auftreten Oekolampads in Baden dem Benehmen Ecks gegenüber auf unbefangene Beurteiler gemacht hatte. Von Niklaus Manuel in Bern und Utz Eckstein in Zürich erschienen Spottgedichte über Ecks und Fabers Badenfahrt, die weite Verbreitung fanden, und man empfand es als eine Kränkung, daß die Veröffentlichung der Akten dem gehässigsten Gegner der Reformation, Thomas Murner, übertragen und trotz der wiederholten Aufforderung zur Beschleunigung bis zum 18. März 1527 verzögert wurde. Doch erwies sich der Murner gemachte Vorwurf einer Fälschung als unbegründet. In Bern vollzog sich infolge der Zumutung, den zu Baden gefaßten Beschlüssen gesetzliche Geltung zu verleihen, 1527 ein Umschwung, der das für den Sieg der evangelischen Partei entscheidende Religionsgespräch zu Bern im Januar 1528 herbeiführte. **R. Stähelin.**

Baden in Baden, Religionsgespräch von 1589 s. Pistorius.

Baden, kirchliche Statistik. — Litteratur: K. F. Vierordt, Geschichte der ev. Kirche im Großh. Baden, 2 Bde, Karlsr. 1847 u. 1856; G. Spohn, Bad. Staatskirchenrecht, Karlsr. 1868; Kirchenrecht der verein. ev.-prot. Kirche im Großh. Baden, 2 Bde, Karlsr. 1871 und 1875; Schwab, Statistik der ev. Kirche im Großh. Baden, 2. Aufl., Karlsr. 1868. — Die amtliche Ausgabe der Verhandlungen der Generalsynoden von 1855, 1861, 1867, 1871, 1876. — Das seit 1861 vom evangel. Oberkirchenrat herausgegebene Verordnungsblatt für die evang.-prot. Kirche des Gr. Baden, worin sich auch die jährliche Übersicht des Oberkirchenrats über die kirchl. Zustände befindet. — Dr. K. B. Hundeshagen, Die Bekenntnisgrundlage der verein. evangl. Kirche im Großh. Baden, Frankf. a. M. 1851; E. Friedberg, Die Verfassungsgesetze der evang. deutschen Landeskirchen 1885. — Über die inneren kirchlichen Verhältnisse geben Auskunft die seit 1860 erscheinenden Organe der beiden in der badischen Kirche vorhandenen Richtungen: das evang. Kirchen- und Volksblatt (Karlsruhe) und das Süddeutsche ev.-prot. Wochenblatt (Heidelberg). — Statistische Mitteilungen aus den deutschen evangel. Landeskirchen, Stuttg. 1882—1896. — Seit 1875 erscheinen von Zittel redigiert, „Studien der ev.-prot. Geistlichen des Großh. Boden", 4 Hefte jährl., Karlsruhe. — H. Brück, Gesch. der kathol. Kirche in Deutschland, II. Teil.

Das Großherzogtum Baden umfaßt 15081 qkm und wird nach der Zählung von 1890 von 1657867 Personen bewohnt und zwar 810582 männlichen, 847285 weiblichen. Der Religion und Konfession nach fanden sich 597518 Evangelische, 1,028119 Katholiken, 5217 sonstige Christen, 26735 Israeliten und 278 Andersgläubige vor. Zu den Dissidenten gehören besonders Mennoniten, sodann Baptisten, Herrnhuter, griechisch-

orientalische Christen, Methodisten, auch Anglikaner. Belangreich ist vor allem das Zahlenverhältnis der Evangelischen gegenüber den Katholiken, sowie dessen Verschiebung im Fortgang der Jahre. Es betrugen aber die ersteren 36 Prozent, die Katholiken 62 Prozent der Gesamtbevölkerung. Hierbei nahmen die Evangelischen seit 1885 beträchtlicher zu, nachdem namentlich die Auswanderung hauptsächlich aus katholischen Gegenden erfolgt, während der Zuzug von auswärts nach Baden mehr aus Evangelischen besteht.

In Bezug auf die Verteilung der beiden Hauptkonfessionen in den 11 Kreisen des Landes machen sich im Süden besonders der frühere Besitzstand Österreichs, der Fürstenberge und des Bistums Straßburg, im Norden die geistlichen Besitzungen von Speier und Mainz zu Gunsten des Katholizismus bemerkbar, während im ganzen nur die alten markgräflichen Lande und die kurpfälzischen Gebiete der evangelischen Konfession zugehören. Jedoch lehnte sich die Kreiseinteilung in keiner Weise an historische Grenzen an, so daß die Mehrzahl der Kreise eine starke Mischung der Konfessionen aufweist. Fast ganz katholisch sind die Kreise Konstanz und Waldshut im Süden, sodann in der Mitte der Kreis von Baden, zu mehr als zwei Dritteilen die Kreise Villingen und Freiburg, nahezu auch Offenburg und Mosbach (im N.). So haben dann nur die Kreise Lörrach (im S.-W.), Karlsruhe, Mannheim und Heidelberg vorwiegend evangelische Bevölkerung, jedoch nirgends mit sehr großer Mehrheit, wie aus nachfolgenden Angaben ersichtlich.

Kreise	evang.	kathol.	Kreise	kathol.	evang.
Heidelberg	92249	52996	Mosbach	95946	52565
Lörrach	56249	37726	Offenburg	103545	54085
Karlsruhe	168812	132081	Freiburg	159863	51213
Mannheim	85433	67612	Villingen	54808	15584
			Baden	124617	11600
			Konstanz	125291	6803
			Waldshut	54808	2925

Diese Zahlenverhältnisse erhalten gewissermaßen noch eine Zuthat, welche dem protestantischen Prinzipe gegenüber der überlegenen Summe des katholischen Bevölkerungsteiles nützlich werden kann, indem die Separatisten und Anhänger auswärtiger Kirchen, z. B. der anglikanischen, sowie von Sekten mit 5217 Seelen vertreten sind (Kreis Karlsruhe mit 1593, Kreis Heidelberg mit 1158). Als Konfessions- und Religionslose finden sich 278 Leute verzeichnet. — Israeliten zählte man 26735.

Faßt man die Unterabteilungen der Kreise, nämlich die Amtsbezirke, ins Auge, so lassen sich zwar die ungezählten historischen Bestandteile des Großherzogtums aus dem Konfessionsstande großenteils besser erkennen; jedoch zeigt auch amtsbezirksweise das Land nur spärlich eine mehr einheitliche evangelische Bevölkerung. Nur die Amtsbezirke Kehl (Kr. Offenburg) mit über 24 Tausend Evangelischen gegenüber 2,6 Tsd. Katholiken, Pforzheim (Kr. Karlsruhe) mit 51 Tsd. gegenüber nahezu 12 Tsd. und Durlach (Kr. Karlsruhe) mit fast 25 Tsd. gegenüber 7,5 Tsd. weisen große Mehrheiten für das evangelische Bekenntnis auf. Dagegen gab es 1890 nicht weniger als 12 Amtsbezirke, in welchen demselben nicht einmal 1000 Seelen angehörten; sie liegen meist im Süden des Staates. (Alle Amtsbezirke des Kreises Konstanz gehören hierher; nur der Stadtbezirk macht eine Ausnahme; im Kr. Waldshut die Bezirke Bonndorf und St. Blasien; im Kr. Freiburg B. Neustadt und B. Staufen.) Weiter nördlich gilt das Gleiche noch von drei Bezirken (im Kr. Offenburg vom Bez. Oberkirch und im Kr. Baden von den Bezirken Achern und Bühl).

Die rechtliche Stellung der Kirchen und kirchlichen Vereine zum Staate ist durch das Staatsgesetz vom 9. Okt. 1860 geordnet. Hiernach ist der evang. wie der röm.-kath. Kirche das Recht öffentlicher Korporationen mit dem Recht öffentlicher Gottesverehrung gewährleistet. Die Rechte der übrigen Religionsgemeinschaften richten sich nach den ihnen erteilten besonderen Verwilligungen. Diejenigen, welchen nach den bürgerlichen Gesetzen die Erziehungsrechte zustehen, haben zu bestimmen, in welcher Religion die Kinder erzogen werden sollen. Die evang.-protest. wie die röm.-kath. Kirche ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten frei und selbstständig. Die Kirchenämter werden, unbeschadet der Patronatsrechte, durch die Kirchen selbst verliehen. Das Vermögen, welches den kirchlichen Bedürfnissen dient, wird unter gemeinsamer Leitung des Staates und der Kirche verwaltet. Ohne Genehmigung der Staatsregierung kann kein religiöser Orden eingeführt werden. Den Religionsunterricht überwachen und besorgen

die Kirchen für ihre Angehörigen; sie sind befugt, Bildungsanstalten für diejenigen, welche sich dem geistlichen Stande widmen, zu errichten. Durch Gesetz vom 5. Mai 1870 sind die Stiftungen für Armenunterstützung und Krankenpflege sowie für den Unterricht fast ausnahmslos der kirchlichen Verwaltung entzogen worden.

Die evangelisch-protestantische Landeskirche ist infolge der territorialen Änderungen beim Beginn dieses Jahrhunderts aus mehreren vorher getrennten Kirchengebieten erwachsen. Die lutherischen Stammlande der Markgrafen von Baden-Durlach, über 1600 qkm mit 100,000 Einw., bestanden aus der unteren Markgrafschaft mit den Ämtern Karlsruhe, Durlach, Pforzheim, Stein, Münzesheim und Gondelsheim, der Markgrafschaft Hochberg, den Herrschaften Badenweiler und Rötteln und der Landgrafschaft Sausenberg. Dazu waren 1771 mit dem Anfall der kath. Markgrafschaft Baden-Baden mehrere luth. Gemeinden in der Grafschaft Eberstein und der Herrschaft Mahlberg gekommen. Im J. 1803 kamen hinzu: die Pfalz diesseits des Rheins, deren evang. Bewohner meist reformiert waren, die nassauische Herrschaft Lahr (luth.), die vormals hanau-lichtenbergischen, damals hessen-darmstädtischen Ämter Lichtenau und Willstett (luth.). Im J. 1806: das Fürstentum Leiningen und einige unter Kurmainz stehende Gemeinden (luth. und ref.), ein Teil der Grafschaft Wertheim (luth.), die reichsritterschaftlichen Gebiete in der Ortenau, im Kraichgau und Odenwald (luth.) und eine Anzahl württembergischer Orte (Hornberg u. a., luth.).

Diese verschiedenartigen kirchlichen Gebiete wurden am 13. August 1821 zur evangelisch-protest. Landeskirche vereinigt; das Land hatte 261565 lutherische und 67170 reformierte Einwohner. Die Union selbst (mit formuliertem Konsensus hinsichtlich des Abendmahls, im übrigen unter Anerkennung der Augsb. Konf., des luth. und Heidelberger Katechismus) wurde auf einer Generalsynode vollzogen, auf welcher beide Konfessionen durch ihre Abgeordnete vertreten waren. Nur in 5, meist Wertheimischen Gemeinden machte sich vorübergehender Widerspruch geltend, weshalb man dort, so lange es nötig war, den Gebrauch der Hostie statt des Brotes beim Abendmahl gestattete.

Mit der Union wurde eine presbyterial-synodale Kirchenverfassung gegeben, welche am 5. Sept. 1861 durch die jetzt bestehende ersetzt wurde. Nach dieser Kirchenverfassung ist das Bekenntnis der Kirche „in der Unionsurkunde und deren gesetzlichen Erläuterungen“ ausgesprochen. Der evang. Großherzog hat als Landesbischof das den evang. Fürsten Deutschlands herkömmlich zustehende Kirchenregiment. Die Kirche des Landes besteht aus Kirchengemeinden, deren Mitglieder diejenigen sind, welche dauernden Aufenthalt im Kirchspiele nehmen, wobei die Vertretung der Kirchengemeinde im einzelnen Falle entscheidet, was unter dauerndem Aufenthalt zu verstehen sei. Die K.-Gemeinde selbst wird hinsichtlich der Fragen ihrer Vertretung und ihrer stimmberechtigten Gesamtheit von den vorhandenen 25jährigen selbstständigen Männern gebildet, welche nicht wegen gewisser bürgerlicher Strafen das Wahlrecht verloren oder wegen Religionsverachtung oder unehrbaren Lebenswandels von den kirchlichen Oberbehörden ausgeschlossen oder mit der Bezahlung kirchlicher Umlagen über ein Jahr lang im Rückstand sind. Die Gemeinde ist vertreten durch die Kirchengemeindeversammlung mit 20—80 Mitgliedern (bei weniger als 80 Stimmberechtigten aus der Gesamtheit dieser bestehend); sie hat bei der Wahl des Pfarrers und bei wichtigen finanziellen Fragen mitzuwirken und den Kirchengemeinderat zu wählen. Die Leitung der Gemeinde hat der Kirchengemeinderat unter Vorsitz des Pfarrers; die Mitglieder desselben (4—16) werden auf 6 Jahre gewählt. — In der Diöcesansynode sind sämtliche Pfarrer und eine gleiche Anzahl von Kirchenältesten stimmberechtigt. Sie versammelt sich jährlich, wählt den Dekan auf 6 Jahre, welcher der Bestätigung des Oberkirchenrats bedarf, und den aus 2 geistlichen und 2 weltlichen Mitgliedern bestehenden Diöcesanausschuß, der auch bei den alle 3 Jahre stattfindenden Kirchenvisitationen, desgl. bei der kirchenbehördlichen Disziplin gegenüber Geistlichen und Kirchengemeinderäten mitwirkt. — Die Generalsynode versammelt sich alle 5 Jahre; sie wird gebildet aus dem Prälaten (der zugleich das erste geistliche Mitglied des Oberkirchenrates ist und die evangel. Kirche in der 1. Kammer vertritt), 7 vom Großherzog ernannten Mitgliedern (darunter einem Mitglied der theolog. Fakultät in Heidelberg), 24 geistlichen und 24 weltlichen Abgeordneten. Die letzteren werden in jeder der 24 Diöcesen durch Wahlmänner gewählt, welche die Kirchenältesten aus ihrer Mitte zu diesem Zweck ernennen, die geistlichen Abgeordneten von den zur Diöcesansynode stimmberechtigten Geistlichen. Die Generalsynode wählt ihren Präsidenten, hat vornehmlich die Mitwirkung bei der kirchlichen Gesetzgebung, die Prüfung und Genehmigung des Budgets der Landeskirche, das Recht der Beschwerde

in betreff der Amtsführung des Oberkirchenrats und die Wahl des aus 4 Mitgliedern bestehenden Synodalausschusses, welcher mit dem Oberkirchenrat zu wirken hat bei der Besetzung von Pfarreien und von Stellen im Oberkirchenrat, Erteilung von Zulagen, Entlassung von Kirchenbeamten und bei provisorischen Gesetzen. Die Verhandlungen sind in der Regel öffentlich. Zur Pfarrwahl wurden den Gemeinden vom Oberkirchenrat anfänglich 3, jetzt werden 6 Bewerber vorgeschlagen. Wird bei einer Wahl nicht die absolute Stimmenmehrheit aller Wahlberechtigten erreicht, so wird die Stelle vom Großherzog unmittelbar besetzt. Von den in einem Jahre zur Gemeindewahl verfügbaren Pfarreien können 5 auch vom Großherzog auf die Dauer von 6 Jahren unmittelbar besetzt werden. — Die Mitglieder des Oberkirchenrats (jetzt 4 weltliche und 3 geistliche) werden vom Großherzog ernannt, müssen aber der Staatsbehörde genehm sein, weil der Oberkirchenrat das unter gemeinsamer Leitung des Staats und der Kirche stehende Kirchenvermögen verwaltet. Die kirchlichen Ausgaben werden, soweit sie nicht schon gedeckt sind, durch Umlagen aufgebracht. Durch Gesetz vom 25. Aug. 1876 wurde für die evang. wie für die kath. Kirche die Summe von je 200,000 Mark jährlich auf 6 Jahre (bis 1. Nov. 1881) zu Besoldungsaufbesserungen für die Geistlichen ausgeworfen; alsdann trat an die Stelle dieses Zuschusses kirchliche Selbstbesteuerung. Die kathol. Kirche hat indessen auf diese Verwilligung verzichtet, da letzter an einen Gehorsamsrevers des Bischofs gegen alle Gesetze des Staates und rechtsgültig erlassene Anordnungen der Staatsgewalt geknüpft wurde. Die evang. Generalsynode hat 1876 verlangt, daß die Vorbereitungen zur Selbstbesteuerung getroffen werden, wobei allgemeine Kirchensteuern nur unter Zustimmung der weltlichen Vertreter der Wahlbezirke beschlossen werden sollten. Das Pfründesystem ist schon großenteils in ein Besoldungssystem der evang. Geistlichen verwandelt worden. Die Pfarrer beziehen seit 1875 bei einem Dienstalter bis zu vollen 7 Jahren 1600 Mark; von 7—10 J. 1800 M.; von 10—15 J. 2200 M.; von 15—20 J. 2600 M.; von 20—25 J. 3000 M.; von 25—30 J. 3400 M.; von 30 und mehr Jahren 3600—4000 M. Wohnung nebst Hausgarten und Accidentien bleiben außer Berechnung. Seitdem erfolgten Erhöhungen der meisten Pfarreinkommen durch Zuschüsse der Gemeinden, sowie eine geringe allgemeine Aufbesserung aus den Umlagen der Landeskirche. Die Zahl der Pfarreien ist 380. Für die evang. Diaspora sind 14 besondere Pastorationsgeistliche angestellt. Das Militärkirchenwesen ist durch Vereinbarung mit dem preuß. Kriegsministerium vom 21. Dez. 1871 geregelt.

Die Leitung des Schulwesens ist staatlichen Organen überwiesen. Die Ortsgeistlichen, beziehungsweise einer derselben aus jeder Konfession, sind von amtswegen Mitglieder der Ortsbehörde, als welche der Gemeinderat oder eine von demselben ernannte Kommission funktioniert. Der Religionsunterricht ist in allen Schulen obligatorisch; in allen übrigen Fächern findet kein konfessionell getrennter Unterricht mehr statt. Jeder Lehrer ist wöchentlich zu 6 Stunden Religionsunterricht verpflichtet. Zur Ausbildung der Geistlichen besteht eine theologische Fakultät mit theologischem Seminar an der Universität in Heidelberg, dessen Besuch seit 1867 aufgehört hat, für die Kandidaten obligatorisch zu sein. Staatliche Vorbedingung des Eintritts in den Kirchendienst ist das Bestehen einer allgemein wissenschaftlichen Staatsprüfung. Außerdem sind 2 theologische Prüfungen bei der Kirchenbehörde zu bestehen.

Zur Statistik des kirchlichen Lebens.

	Dekanate	Pfarrorte	Orte mit evang. Gottesdienst	Gottesdienstliche Räume
1880	24	352	124	531
1890	24	365	96	490

	Geistliche Stellen	Besetzung durch die Kirchenregierung	Besetzung durch Privatpatrone	Besetzung durch die Kirchengemeinden
1880	417	341	68	—
1890	395	292	82	—

	Lebend geborene Kinder	darunter uneheliche	Taufen
1880	20682	1356	20150
1885	18607	1455	18298
1890	19136	1541	18928
1894	20463	1795	20056

	Eheschließungen	darunter gemischte Ehen	Trauungen	darunter gemischte Paare
1880	4305	998	3771	570
1885	4682	1269	4080	754
1890	5356	1464	4601	808
1894	5660	1551	4836	834

	Sterbefälle	Kirchl. Beerdig.	Konfirm.	Kommunikanten männl. weibl.
1880	13716	13582	11130	281160
1885	13028	12936	11436	300566
1890	13271	13161	13217	318842
1894	13730	13580	12892	339864

	Übertritte	Austritte	Seelenzahl
1880	8	6	545854
1885	?	?	565236
1890	?	?	597518
1894	?	?	598767

Von Evangelischen, die nicht zur Landeskirche gehören, sind zu erwähnen die Lutheraner, welche sich zu 3 getrennten Gemeinschaften halten und zum größten Teil in der Gegend von Pforzheim leben. Die Reformierten sind Schweizer, ohne besonderen Gottesdienst. Die Methodisten, von Amerika aus geleitet, haben an Zahl beträchtlich zugenommen und halten an mehreren Orten ihre Gottesdienste; Gemeindebildungen bestehen aber nur da, wo die Zahl der Anhänger eine größere ist, wie in Pforzheim, Karlsruhe, Mannheim. Griechisch-kath. Gottesdienst ist in Baden-Baden, anglikanischer in Heidelberg und Karlsruhe. Deutschkatholiken und Freireligiöse befinden sich noch in Mannheim, Heidelberg und Pforzheim. Über die Altkatholiken s. Bd I S. 419, 58—420, 13. Das israelitische Religionswesen steht unter der Leitung einer staatlichen Behörde, des Oberrats der Israeliten.

Die römisch-katholische Kirche des Landes gehört zur Oberrheinischen Kirchenprovinz und bildet das Erzbistum Freiburg. Die genannte Kirchenprovinz ward erst am 16. August 1821 auf Grund der Circumskriptionsbulle Provida sollersque nach vielen Verhandlungen mit den beteiligten Regierungen von Baden, Hessen-Darmstadt, Nassau, Kurhessen und Württemberg hergestellt. Die römische Kurie hatte nämlich gegenüber den Vereinbarungen genannter Staaten Stellung genommen, d. i. gegen die sogenannte Deklaration von 1818, welche aus den „Grundzügen zu einer Vereinbarung über die Verhältnisse der katholischen Kirche in deutschen Bundesstaaten“ hervorgegangen war und den päpstlichen Grundsätzen bezüglich der Unabhängigkeit der bischöflichen Verwaltung und Amtsausübung nicht entsprochen hatte. Durch separate Übereinkommen mit den einzelnen Staaten erreichte die Kurie nahezu den völligen Verzicht der Regierungen auf besagte „Deklaration und Kirchenpragmatik“. Immerhin zogen sich die Verhandlungen hierüber noch lange hinaus, sodaß der neue erzbischöfliche Stuhl erst am 27. Okt. 1829 besetzt wurde, nachdem dies vorher bezüglich der neu errichteten Bistümer Rottenburg, Limburg und der neu abgegrenzten Mainzer und Fuldaer Diöcese geschehen war. Der volle weitere Erfolg der Kurie ward einigermaßen gehemmt durch die 1830 erschienene landesherrliche Verordnung betr. „die Ausübung des verfassungsmäßigen Schutzes und Aufsichtsrechtes des Staates über die katholische Landeskirche“, welche u. a. des Staates Beteiligung an der kirchlichen Konkursprüfung der Geistlichen, sowie die Verwaltung des Kirchenvermögens durch den Staat bestimmte; auch wurde die Pfarreienbesetzung durch den großherzoglichen „katholischen Kirchenrat“ ausgeübt. Nachdem 1848 durch den Erzbischof von Köln eine allgemeinere Bewegung des Episkopats im Sinne der römischen Auffassung der kirchlichen Rechte begonnen war, kam es auch durch die Ordinariate der Oberrheinischen Kirchenprovinz zu formulierten Forderungen i. J. 1851. Diese betrafen die Unabhängigkeit der Prüfungen und der Anstellung der Geistlichen, die Selbstständigkeit katholischer Schulen, sowie die Freiheit, religiöse Genossenschaften und Institute zu errichten und das Kirchenvermögen zu verwalten. Die 1853 erteilte Antwort der Regierung veranlaßte den Erzbischof zu Freiburg zu selbstständigem Vorgehen in Abhaltung der Prüfungen im Klerikalseminar und in Pfarrbesetzung, was im weiteren sogar zu einer mehrtägigen Internierung des Erzbischofs in seinem Palais

führte (Mai 1854). Die im J. 1859 zum Zweck eines Abschlusses von Verhandlungen erlassene Konventionsbulle des Papstes jedoch ward ihrem Inhalt nach von der Volksvertretung 1860 abgelehnt und das Verhältnis zwischen Staat und Kirche wurde von da an auf dem Wege der Landesgesetzgebung geregelt. Viele Reibungen mit dem Ordinariate entstanden sodann namentlich infolge des Schulgesetzes von 1864, und als der Erzbischof 1868 starb, trat eine 14jährige Sedisvakanz ein. Nach dem i. J. 1881 erfolgten Tode des stellvertretenden Weihbischofs kam es jedoch zu einer Verständigung und zur Wiedereinsetzung eines Erzbischofs 1882. — Das Gebiet des Erzbistums in Baden (auch Hohenzollern gehört zu demselben) ist in 35 Landkapitel geteilt mit 772 Pfarreien. Das Abkommen von 1882 gestattete die in den 70er Jahren aufgelösten Knabenseminarien und das theologische Konvikt zu Freiburg wieder einzurichten. Das kath. Kirchenvermögen aber steht unter einem staatlich und erzbischöflich ernannten Oberstiftungsrat. **W. Götz** (Abschnitte von Mühlhäußer †).

Bader, Johannes, gest. 1545. — J. P. Gelbert, Magister Johann Baders Leben u. Schriften, Neustadt a. H. 1868; derselbe in der theol. Realencykl., 2. Aufl. II 60 ff.; Brecher in AdB I 760 f.; Artikel und clagstück wider Joh. Bader, pfarher zu Landau, vom geystlichen Fiscal zu Speyer; Antwort Joh. Baders vff gemelte Artickel; Bannbrieff so über genannten Joh. Bader außgangen; Appellation Joh. Baders 1524; Briefe Schwenkfelds und Butzers an und über Bader; Röhrich, Gesch. der Ref. im Elsaß I 389 ff.; II 237 ff. — Schriften: An den durchl. hochgeb. . . . Herrn Ludwigen Pfalzggrafen . . . Von der Gans . . . Verantwortung Joh. Baders ꝛc. 1526; Lateinische Übersetzung dieser Schrift (De Ansere) Argentor. 1526; Eyn Gespräch Büchlein von Anfangk des Christlichen Lebens mit dem jungen Volck zu Landau auf die Osterzeyt 1526, durch Joh. Bader in schulßweyße gehandelt; Catechismus oder Christliche Schülerstück, wie die mit der Jugent zu Landaw . . . . gehandelt werden. Anno 1544.

Über die Geburtszeit und Jugendgeschichte Baders ist nichts sicheres bekannt. Die von Gelbert geäußerte Vermutung, er sei um 1487 geboren, stützt sich auf eine ohne Quellenangabe angeführte und deshalb unkontrollierbare „archivalische Notiz“, wonach er bei seinem Tode 58 Jahre alt gewesen sei, wurde aber von ihm in seinem Artikel der Realencyklopädie nicht wiederholt. Auch läßt sie sich kaum mit der Art vereinigen, wie Schwenkfeld, welcher, 1490 geboren, dann nur 3 Jahre jünger gewesen wäre, 1545 von ihm als von „dem alten frommen Vater“ redet. Ist aber jene Notiz unrichtig, so darf wohl angenommen werden, daß Bader mit einem „Johann Beder aus Zweibrücken“ identisch ist, der nach Töpke (I 388) in Heidelberg am 9. November 1486 immatrikuliert und am 29. Mai 1488 baccal. art. wurde. In diesem Falle wäre er wohl um 1470 in Zweibrücken geboren. Wann und wo er den Magistertitel erwarb, den er später führte, ist unbekannt, ebenso wo er als Priester geweiht wurde und zuerst als solcher thätig war.

1514 finden wir Bader als Kaplan in Zweibrücken, wo er das Testament des am 31. Oktober d. Js. verstorbenen Herzogs Alexander von Zweibrücken als Zeuge mitunterzeichnete und wohl auch bereits Erzieher des 1502 geborenen Herzogs Ludwig war. Wenn letzterer später bis zu seinem frühen Tode der Predigt des Evangeliums in seinem Gebiete Schutz und volle Freiheit gewährte, so war die Persönlichkeit Baders, welcher bis 1518 seine Erziehung leitete, dabei gewiß nicht ohne Einfluß. 1518 wurde Bader von dem dortigen Stifte zum Pfarrer zu Landau in der Pfalz berufen. Erst kurz zuvor, am 1. April 1517, hatte diese, vorher seit 1324 dem Bischofe von Speier verpfändete, Stadt ihre alten reichsstädtischen Rechte wieder erlangt. Für Bader persönlich und für die Durchführung der Reformation in Landau gewann dieser Umstand große Bedeutung, weil dadurch der Rat in den Stand gesetzt war, ihm bei seinen späteren Konflikten mit den bischöflichen Behörden wirksamen Schutz zu gewähren. Zunächst bedurfte Bader freilich eines solchen Schutzes noch nicht. In den ersten Jahren seines Wirkens in Landau stand er zu der überlieferten Lehre schwerlich anders, als die Mehrzahl der Geistlichen jener Zeit. Suchte er auch, wie er es später ausspricht, von Anfang seines Wirkens in Landau an sein Amt stets nach der Regel des göttlichen Wortes zu führen und möglichst viele für Christum zu gewinnen, so hielt er doch an den hergebrachten Gebräuchen fest. Und 1526 bekennt er in einem Briefe an Herzog Ludwig mit Scham, daß er noch vor fünf Jahren „um eines schnöden Batzens willen“ die Messe in herkömmlicher Weise gelesen habe, was er jetzt nicht mehr thäte, und wenn er das ganze römische Reich, ja die ganze Welt damit verdienen könnte.

Auf welche Weise es bei Bader zum völligen Durchbruche seiner evangelischen Überzeugung kam, ist unbekannt. Doch bestärkte ohne Zweifel der im August 1522 auf Anregung Franz von Sickingens abgehaltene „Rittertag", bei welchem viele entschiedene Freunde der Reformation in Landau weilten, und die Nachricht von den eben damals auf der Ebernburg vorgenommenen Änderungen im Gottesdienste Bader in dem Entschlusse, fortan ohne Menschenfurcht für die erkannte Wahrheit einzustehen. In Privatgesprächen und Predigten trat er von nun an offen gegen die römischen Mißbräuche auf und sprach sich namentlich gegen die Ohrenbeichte und andere nicht in der h. Schrift gegründete Gebräuche freimütig aus.

Während der größte Teil der Landauer Gemeinde dies mit dankbarer Freude aufnahm, gereichte es anderen und besonders den dortigen Stiftsherren zum Anstoße. Bader wurde bei dem Bischofe verklagt und vor das geistliche Gericht nach Speier geladen, um sich über eine Reihe von Klagepunkten zu verantworten. Während aber der später mit Bader enge befreundete Butzer in dem nahen Weißenburg einer um dieselbe Zeit an ihn ergangenen gleichen Vorladung keine Folge leistete und auf Ersuchen des Weißenburger Rates sogar die Stadt verließ, erschien Bader am 20. März 1523 gehorsam in Speier. Als ihn jedoch hier der damalige geistliche Richter Eucharius Henner auf seine Bitte um eine Frist zur Verantwortung mit Schimpfworten abwies, wandte sich Bader in einer Eingabe direkt an den Bischof, den milden Pfalzgrafen Georg selbst, welcher die Sache seinem Generalvikar Georg von Schwalbach zur Entscheidung übertrug. Vor diesem wurden am 28. April und 17. Juli 1523 in freundlicherem Tone weitere Verhandlungen geführt, welche mit dem Befehle an Bader endeten, „hinfort das heilig Evangelium zu predigen und sich den kaiserlichen Mandaten gehorsam zu halten". Da sich Bader bewußt war, in seiner Predigt mit der h. Schrift in Einklang zu stehen, sah er in diesem Gebote kein Hindernis, nicht bloß sein Amt in der alten Weise weiter zu versehen, sondern auch auf der Kanzel immer entschiedener aufzutreten. So griff er am Allerheiligenfeste 1523 direkt die Lehre vom Fegfeuer an und sprach sich aufs entschiedenste gegen die Seelenmessen aus, welche unnütz und eine Beleidigung Christi seien. Bald darauf sagte er, das Priestertum sei nur zum Dienste des Wortes eingesetzt, und wer um Geldes willen Messe lese, erzürne Gott. In anderen Predigten erklärte er, es gebe nur zwei Sakramente und die Anrufung Marias und der Heiligen sei wider Gottes Wort. Gelegentlich wendete er sich wohl auch unmittelbar gegen den Papst, die Bischöfe, Pfaffen und Mönche. Als 1524 die Passionszeit wieder herbeikam, sagte er am Sonntage Estomihi, „wer einen Mönch oder eine Nonne aus ihrem Kloster erlöse, thue ein ebenso großes Übel, als wenn er dem Teufel eine Seele oder dem Wolf ein Schaf abjage". Zugleich bemerkte er, daß alle Tage gleich seien und jedem ohne Unterschied Gewalt gegeben sei, Fleisch zu essen, „als wohl am Charfreitag, als am Ostertage". Das führte zu neuen Anklagen gegen Bader, welcher, auf den 10. März 1524 wieder vor den geistlichen Richter geladen, auch diesmal gehorsam nach Speier kam, nachdem er sich zuvor dessen versichert hatte, daß der Landauer Rat wenigstens nicht unter seinen Gegnern sein werde. Der Kustos zu Sankt German, lic. jur. Georg Mußbach, welcher jetzt die Verhandlungen leitete, hatte noch vier hervorragende Speierer Geistliche beigezogen, so daß sich Bader, wie er sagt, gegen solche hochgelehrte Lehrer der hl. Schrift nur „ein armes und einfältiges ungelehrtes Priesterlein" dünkte. Aber Baders Hoffnung, die Reinheit seiner Lehre aus dem von ihm deutsch und lateinisch in die Sitzung mitgebrachten neuen Testamente begründen zu dürfen, scheiterte an der Weigerung der Richter, mit Bader zu disputieren. Er habe einfach auf die ihm vorzulegenden Fragen durch die Worte: „Glaub oder Glaub nit" zu antworten. Als sich Bader darauf nicht einließ, wurde ihm das Geleite aufgesagt und zugleich angekündigt, es werde nunmehr nach dem geistlichen Rechte mit ihm vorgegangen werden. Auf dem zu diesem Zwecke auf den 17. März festgesetzten neuen Gerichtstage erschien Bader, der sich noch rechtzeitig nach Landau zurückgezogen hatte, wohlweislich nicht. Eine schriftliche Verantwortung, welche er nach Speier sandte, blieb unbeachtet und noch an demselben Tage wurde Bader förmlich mit dem Banne belegt. Zugleich wurde angeordnet, daß alle Pfarrer und Priester diesen Bannspruch alle Sonn- und Feiertage mit brennenden Kerzen und läutenden Glocken öffentlich ausrufen sollten, bis er von dem Banne wieder entbunden sei. In der That wurde der Bannbrief am 17. April 1524 zu Speier an den Kirchthüren angeschlagen und sodann im ganzen Bistum unter Böllerschießen und Glockengeläute verkündigt.

Der Bann hatte jedoch damals bereits seine größten Schrecken verloren. Auch Bader schrieb mit gutem Humor davon, wie er in drei Wochen mehr denn dreihundertmal „verläutet und verschossen" worden sei, während doch der Türke, der allerblutdürstigste Feind des Kreuzes Christi, in Rom nur einmal im Jahre verläutet und verschossen werde. Gegen seine Bannung aber legte er am 20. April 1524 in aller Form Appellation an das von dem Nürnberger Reichstage geforderte Konzil ein und veröffentlichte das Appellationsinstrument alsbald mit allen Aktenstücken zu Straßburg im Drucke. In der beigegebenen Vorrede bat er jedermann, ihn aus der h. Schrift eines besseren zu belehren, da er gern den Weg des Herrn wandeln wolle. In Landau aber setzte er, von dem Vertrauen der Bevölkerung getragen und von dem Rate geschützt, seine Wirksamkeit in alter Weise fort. Alle Versuche, ihn aus seinem Amte zu verdrängen, blieben ohne Erfolg. Auf die Forderung des Bischofs, ihn zur gebührenden Strafe auszuliefern, antwortete der Rat am 7. Juli 1524, indem er zugleich Bader das beste Zeugnis ausstellte, mit dem Hinweise auf die Protestation der Reichsstädte gegen die Beschlüsse des Nürnberger Reichstags und blieb dieser Haltung auch später treu, als der persönlich zur Milde geneigte Bischof, veranlaßt durch die neuen strengen kaiserlichen Mandate und von seinem eifrig katholischen Domkapitel gedrängt, in den Jahren 1526 bis 1528 die Aufforderung, Bader aus seinem Amte zu entfernen, zuletzt mit Unterstützung des Kurfürsten von der Pfalz und des Königs Ferdinand nachdrücklicher wiederholte. Den Versuchen des streng katholischen Landauer Stifts, Bader durch Entziehung der Pfarreinkünfte, soweit sie in den Händen des Stifts waren, mürbe zu machen, begegnete der Rat, indem er ihn durch allerdings ziemlich schmale Zuschüsse aus städtischen Mitteln teilweise entschädigte. Da auch die später mehrfach gehegte Absicht, den in weiteren Kreisen zu verdientem Ansehen gelangten Landauer Pfarrer in bedeutendere auswärtige Pfarrstellen zu berufen, wie 1532 nach Eßlingen und 1533 nach Ulm, sich nicht verwirklichte, so blieb Bader bis zu seinem Tode in seinem Amte zu Landau.

Hier widmete er besonders dem Jugendunterrichte die treueste Fürsorge. Er sammelte das „junge Volk" der Stadt und unterwies es in den Anfangsgründen des christlichen Lebens. Damit aber „solch tröstlicher Anfang nicht bald wieder schlafen gehe", gab Bader zu Ostern 1526 sein „Gesprächbüchlein" heraus, welches, abgesehen von denen der böhmischen Brüder, wohl als der älteste evangelische Katechismus bezeichnet werden kann. Nach einigen einleitenden Fragen über den wahren Glauben und die ungefärbte Liebe giebt er darin eine Erklärung des Gebetes des Herrn, in welcher besonders die treffliche Auslegung der Anrede rühmend hervorzuheben ist, sowie des in zwölf Artikel eingeteilten apostolischen Glaubensbekenntnisses und behandelt sodann die h. Taufe und die zehn Gebote. Von dem h. Abendmahle ist in dem Büchlein nicht die Rede.

In der Frage der Kindertaufe stellte sich Bader in dem Gesprächbüchlein deutlich auf die Seite der Gegner der Wiedertäufer. Bald darauf, im Januar 1527, kam nach seiner Vertreibung aus Straßburg Hans Denk nach Landau und suchte hier für seine Sache zu werben. Bader trat ihm jedoch entschieden entgegen und veröffentliche 1527 seine „brüderliche Warnung vor dem neuen abgöttischen Orden der Wiedertäufer", welche dann auch von den Straßburger Predigern ihren Gemeindegliedern zum Lesen empfohlen wurde. Doch gab es noch 1528 ziemlich viele Wiedertäufer in Landau, und der Rat sah sich, um nicht einen falschen Schein auf die Sache des Evangeliums fallen zu lassen, zu ihrer Ausweisung genötigt.

Auch von papstfreundlicher Seite hatte Bader in Landau manche Anfechtung zu erfahren. Schon am 14. September 1524 war er in einer Predigt über die Ehe und gegen den Cölibat der Geistlichkeit zu großer Entrüstung der übrigen Hörer durch den Ausruf eines auswärtigen „Pfaffen" unterbrochen worden: „Daß dich Gottes Leichnam schände! Er leugt. Was er sagt, sind eitel Lügen." 1526 verbreiteten seine Gegner gar das Gerücht, Bader habe an Ostern einer mit einer Gans unter dem Arme zum Altar tretenden Bauersfrau das h. Abendmahl reichen wollen, wobei die Gans die Hostie erhascht und verschlungen habe. So albern und augenscheinlich grundlos diese Erzählung war, fand sie in römischen Kreisen doch Glauben und wurde weithin, selbst bis zum Hofe des Kaisers nach Spanien, verbreitet. Bader sah sich deshalb genötigt, sich in einem Briefe an seinen früheren Zögling Herzog Luwig von Zweibrücken zu verteidigen und nachzuweisen, daß jenes Gerücht absolut unbegründet sei. Um zugleich zu zeigen, wie ernst er es mit dem Sakramente nehme, fügte er eine in der Osterzeit gehaltene Predigt über das h. Abendmahl bei und übergab Brief und Predigt 1526 in Straßburg dem Drucke, wo noch in demselben Jahre eine lateinische Übersetzung der

kleinen Schrift veröffentlicht wurde. Bader hebt darin besonders hervor, daß er der Warnung 1 Ko 11, 27 eingedenk in nichts „furchtsamer und sorgfältiger wandere", als wenn es sich um Christi Nachtmahl handle, und daß infolge dieses seines Ernstes viele in Landau bei der letzten nach Christi Einsetzung gehaltenen Kommunion mit weit größerer Ehrfurcht als früher zum Tische des Herrn gegangen seien. Derselbe Ernst tritt in dem 1533 von Bader zu Straßburg herausgegebenen „Summarium und rechenschaft vom abentmal unseres Herrn Jesu Christi" hervor, in welchem er in origineller tabellarischer Übersicht seine der Butzerschen Auffassung nahe stehende Lehre vom h. Abendmahl darlegt.

Überhaupt war Bader ein selbstständiger, aufrichtig die Wahrheit suchender Geist. Es war ihm ein Bedürfnis, in allen wichtigen Glaubensfragen zur Klarheit zu kommen und sich darüber auszusprechen. Da auch seine Sittenreinheit und aufrichtige Frömmigkeit allgemein anerkannt wurde, so stand er bei den evangelischen Pfarrern der Umgebung Landaus in solchem Ansehen, daß die Prediger der Zweibrückischen Ämter Neukastell und Kleeburg ihn bei einem am 29. Juli 1538 in Bergzabern gehaltenen Konvente einmütig zum Vorsitzenden bestimmten.

Die noch folgenden Lebensjahre Baders erlangten durch sein Verhältnis zu Schwenkfeld ihr besonderes Gepräge. Schon frühe waren beide in Verbindung getreten. Bader hatte Schwenckfeld seine „brüderliche Warnung" zugeschickt und kam dadurch in Briefwechsel mit ihm, wobei jedoch beider Anschauungen ziemlich weit auseinander gingen (vgl. Schwenkfelds Brief vom 24. Sept. 1531 in Schw.s Epistolar 2, 296 ff.). In allen wichtigen Fragen befand sich Bader mit den Straßburgern und namentlich mit Butzer in Übereinstimmung und trat noch 1536 der Wittenberger Konkordie bei. Seit 1538 wurden seine Beziehungen zu Schwenkfeld jedoch so enge, daß Baders Freunde bereits bedenklich wurden. Trotz allen auch jetzt noch bestehenden Differenzen wurde dieses Verhältnis, welches 1543 in wiederholtem persönlichem Verkehre zwischen ihnen Ausdruck fand, immer inniger. Der Einfluß Schwenkfelds machte sich jetzt auch durch einen Umschwung in Baders Anschauungen geltend. In einem 1544 zum Unterrichte der Landauer Jugend von Bader neu herausgegebenen „Katechismus" tritt das, obwohl sich auch hier seine Selbstständigkeit erkennen läßt, doch deutlich hervor. Das apostolische Glaubensbekenntnis, die zehn Gebote und das Gebet des Herrn werden ganz kurz, die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit eingehender behandelt. Bezüglich der hl. Taufe wird unter anderem bemerkt, es sei eine große Thorheit, sich, wenn man durch den h. Geist seiner Taufe gewiß sei, des Wassers wegen zu bekümmern. Besonders ausführlich wird das in dem Gesprächsbüchlein ganz übergangene h. Abendmahl behandelt. Entschieden erklärt sich Bader gegen jede Privatkommunion ohne Teilnahme der Gemeinde. Überall zeigt sich die Bader durch die Teilnahme Unwürdiger verursachte Sorge. Als erstes Erfordernis einer würdigen Abendmahlsfeier wird eine „heilige christliche Gemeinde, die christlicher Weise versammelt sei", bezeichnet. Wo aber der größere Teil der Gemeinde falsch und ungerecht sei, ohne wahren Glauben und christliche Bruderliebe, sei keine christliche Gemeinde. Auf die Frage aber, ob ein frommer Christ, wenn er eine solche Gemeinde nicht finden könne, nicht lieber mit der Abendmahlsfeier „ganz stillstehn" sollte, antwortet der Katechismus geradezu: „Ja, nach meiner Meinung ist besser in christlicher Gottesfurcht stillgestanden, denn unwürdig das h. Abendmahl gehandelt". Vor den praktischen Konsequenzen, welche aus solcher Anschauung sich ergaben, schreckte Bader nicht zurück. Weil zu seinem Schmerze über viel Unglaube und Sittenlosigkeit in seiner Gemeinde zu klagen war, hatte er sich schon seit 1541 nicht mehr entschließen können, eine Abendmahlsfeier in Landau zu halten. Vorstellungen, welche ihm deshalb Butzer am 13. Mai 1544 schriftlich machte, hatten ebenso wenig Erfolg, wie eine 16 Tage später mit ihm und anderen Amtsbrüdern gehaltene persönliche Besprechung. Bader blieb bei seinem Verfahren. Und als er anfangs 1545 eines Helfers im Amte bedurfte, erbat er sich von dem Rate als Kaplan den noch mehr in Schwenkfeldischen Anschauungen befangenen früheren Pfarrer von Pfuhl im Ulmischen Joh. Liebmann (s. Keim, Ref. von Ulm 307, 336, 348 f.), welcher nach Baders Tode ihm im Amte nachfolgte, und, obwohl viele Gemeindeglieder damit nicht einverstanden waren, nicht bloß die Abendmahlsfeier, sondern auch die Kindertaufe gänzlich unterließ.

Baders letzte Lebenstage wurden noch durch einen Konflikt mit dem streitsüchtigen Landauer Arzte Dr. Alexander Seitz verbittert, welcher die Autorität Moses und das AT. angegriffen hatte. Der Rat der Stadt stellte sich jedoch in der Hauptsache auf

Baders Seite, so daß es Seitz nach Baders Tode für geraten fand, sein Landauer Bürgerrecht aufzusagen und sich in Speier niederzulassen. — Schon im Juni 1543 hatte Bader, der sich von einer Ende 1538 bestandenen schweren Krankheit nie ganz erholt zu haben scheint, wegen zunehmender Schwachheit seine Unterstützung durch einen Kaplan gewünscht. Kurz vor dem 16. August 1545 wurde er zu seinem Herrn abgerufen, dessen Reich zu fördern er nach bestem Wissen und Gewissen sich stets bemüht hatte. Er hinterließ eine Witwe, welcher der Rat in dankbarer Anerkennung der Verdienste ihres Gatten Schutz und Schirm gewährte. In der That ist es seinem Wirken zuzuschreiben, daß die Stadt Landau bei seinem Tode zu einer, von den wenigen Stiftsherren und den Augustinermönchen abgesehen, rein evangelischen Stadt geworden war. Ney.

Baesa, König von Israel. — 1 Kg 15, 16—22. 27—34; 16, 1—6. Vgl. die Bd I S. 259 Z. 2—7 angeführten Bücher: Köhler, II, 2 S. 366 f.; Stade, I S. 356 f.; Kittel, II, S. 213. 218; Wellhausen, S. 49; Duncker, II, S. 182—185; Meyer, I, S. 390.

Baesa, בַּעְשָׁא, *Βαασά*, hat nach früherer Berechnung 952—930, nach Duncker 925—901, nach Hommel 909—886, nach Kamphausen 914—891 regiert. Er war der Sohn eines Mannes aus Isaschar Namens Ahia (1 Kg 15, 27. 33), dessen Familie wenig angesehen gewesen zu sein scheint (16, 2). Als thatkräftiger Mann und tüchtiger Krieger hatte er wohl eine Befehlshaberstelle im königlichen Heere erlangt und von da aus schwang er sich auf den Thron, indem er während der Belagerung der Philisterstadt Gibbeton eine Lagerverschwörung anzettelte und den König Nadab erschlug (1 Kg 15, 27). Alsbald säumte er nicht sich die Herrschaft dadurch zu sichern, daß er das ganze Haus Jerobeams ausrottete. Seine Residenz war Tirza (1 Kg 15, 21. 33), wo er auch begraben liegt (16, 6). Er führte den seit Jerobeams Tagen nicht zur Ruhe gekommenen Krieg mit Juda, wo damals Asa regierte, mit Nachdruck weiter. Wahrscheinlich hatte er schon erfolgreich mit Asa gestritten, als er (wohl im 16. Jahre Asas, also im 13. seiner eigenen Regierung, vgl. ob. S. 131, 19 ff) nach Rama (etwa $1^1/_2$ Meilen, 2 gute Stunden, nördlich von Jerusalem) vorrückte und diese Stadt zu einer Festung zu machen begann, durch welche Jerusalem beständig im Schach gehalten werden sollte. Seine Absicht ward dadurch vereitelt, daß sein bisheriger Verbündeter (15, 19), Benhadad von Damask, sich durch Asa bewegen ließ, feindlich gegen Israel aufzutreten. Die Nachricht, daß dieser ins Gebiet von Naphtali eingefallen wäre und schon eine Reihe von Städten eingenommen hätte, nötigte den Baesa die Unternehmung gegen Juda aufzugeben (vgl. ob. S. 131). Wie er sich Benhadads erwehrt hat, wird nicht berichtet. Er mag im stande gewesen sein ihn zurückzutreiben, oder ihn, der es auf einen Kampf mit dem israelitischen Heere vielleicht nicht ankommen lassen wollte, zu einer Verständigung bereit gefunden haben. Jedenfalls sind die erwähnten Städte später wieder in israelitischem Besitze gewesen (vgl. 2 Kg 15, 29). Die religiösen Verhältnisse Israels sind unter Baesa dieselben geblieben wie unter seinen beiden Vorgängern, und nach 1 Kg 16, 1—4 ist ihm durch den Propheten Jehu ben Chanani angekündigt worden, daß er, von Gott aus Niedrigkeit auf den Thron erhoben und doch auf den übeln Wegen Jerobeams geblieben, für sein Haus dasselbe schlimme Ende zu erwarten habe, das dem des Jerobeam durch ihn bereitet worden war, was sich dann bald genug erfüllt hat.

Wilhelm Lotz.

Bahrdt, Karl Friedrich, gest. 1792. — Die Hauptwerke B.s werden im folgenden Artikel aufgeführt. Vgl. außerdem Briefe angesehener Gelehrten, Staatsmänner und anderer an den berühmten Märtyrer K. Fr. Bahrdt, seit seinem Hinweggange von Leipzig 1769 bis zu seiner Gefangenschaft 1789, nebst anderen Urkunden, Th. 1—5, Leipzig 1798; der wahre Charakter des Herrn D. C. F. Bahrdt in vertrauten Briefen geschildert von einem niederländischen Bürger an seinen Freund in London, 1779; Leben, Meinungen und Schicksale des D. C. F. Bahrdt, aus Urkunden gezogen von D. Pott, T. 1, 1790 s. l.; D. C. F. Bahrdts Rechtliche Vertheidigung, Regensb. 1790; C. F. Bahrdts Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale T. 1 Berlin 1790, T. 2 1791, T. 3 1791, T. 4 u. letzter 1791; Freimüthige Briefe über D. Bahrdts eigene Lebensbeschreibung, Berlin u. Leipzig 1791; Geschichte und Tagebuch meines Gefängnisses nebst geheimen Urkunden und Aufschlüssen über deutsche Union, Berlin u. Wien 1790; Etwas über die Weinbergskrankheit des verstorbenen D. Bahrdt und ähnlicher noch lebender Kranken von Joh. Chr. Wilhelm Juncker, Halle 1792; D. Bahrdt in Marschlins: ein fehlendes Füllstück zu seiner Lebensgeschichte von einem Augenzeugen M. Joh. G. Ph. Thiele, Zizers 1796; K. Fr. Bahrdt, Der Zeitgenosse Pestalozzis, sein Ver-

hältnis zum Philanthropismus und zur neuen Pädagogik, ein Beitrag zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts von L. Leyser, 2. verb. Aufl., Neustadt a. d. H. 1870; vgl. (Kotzebue) Freih. v. Knigge, Doctor Bahrdt mit der eisernen Stirn oder die deutsche Union gegen Zimmermann, ein Schauspiel in vier Aufzügen, 1791 und das Gegenstück dazu: Zimmermanns Auferstehung von den Toten, ein Lustspiel 1791. Diese sämtlichen Werke befinden sich auf der Universitätsbibl. in Göttingen. Anderes ist verzeichnet in dem von mir vorwiegend benutzten Aufsatze von G. Frank über B. in Raumers Histor. Taschenbuch IV. Folge 7. Jahrg. 1866 S. 203—370, besonders 346 ff.

Geistige Richtungen, welche Völker ergreifen, treiben sich gelegentlich in Extremen auf die Spitze und werden zur Karikatur. So ist der „weltbekannte theologische Wildfang" Bahrdt eine Karikatur des vulgären Rationalismus geworden, ihn hat er in gewandter Darstellung dem großen Haufen mundgerecht gemacht, während er zugleich für seine eigene Sittenlosigkeit bei einer großen Anzahl seiner Zeitgenossen Interesse zu wecken verstand. Bahrdt wurde am 25. Aug. 1741 (nach anderen Angaben 1740) zu Bischofswerda geboren, wo sein streng lutherischer Vater, Joh. Friedrich, Pastor war. Nachdem dieser durch einen hohen Gönner zum Professor, Domherren und Superintendenten in Leipzig befördert worden, erübrigte er keine Zeit mehr für die Erziehung seiner Kinder. Dies rächte sich bitter; der junge Bahrdt erwies sich bald als ein so loser Bube, daß er von der Leipziger Nicolaischule nach Schulpforta gebracht werden mußte, wo er indes nach zwei Jahren auch, wie es scheint, relegiert wurde. Als so unreifer Jüngling begann er im Alter von 16 Jahren in Leipzig seine akademischen Studien unter dem Apokalyptiker Crusius, welchen er später selbst für den größten Phantasten erklärte. Versittlichend wirkte die Orthodoxie seines Lehrers nicht auf ihn; tolle Jugendstreiche, Geistercitationen nach Dr. Fausts Höllenzwang u. dgl. beschäftigten ihn mehr als die Studien. Kenntnisse zu sammeln begann er endlich, als er 1761 nach seiner Magisterpromotion Vorlesungen eröffnete und jetzt unter dem Einflusse Ernestis biblisch-exegetische Schriftstellerei trieb. Einen Namen erwarb er sich aber erst nach seiner Anstellung als Katechet an der Peterskirche durch seine Beredsamkeit, welcher er auch in seinem späteren Leben seine größten Erfolge zu verdanken hatte; seine Predigten und die Umarbeitung eines damals beliebten deistischen Andachtsbuches, „der Christ in der Einsamkeit" von Crugott, legten Proben seiner Orthodoxie ab. So erfolgte 1766 seine Ernennung zum außerordentlichen Professor der geistlichen Philologie. Allein schon nach zwei Jahren bekam er wegen seines Umganges mit einer Dirne das heimliche consilium abeundi. Damit schloß seine orthodoxe Periode. — Des Entlassenen nahm sich ein wüster Gönner an und verschaffte ihm eine Professur der biblischen Altertümer (bei der philosophischen Fakultät) in Erfurt; da mit dieser aber zunächst kein Gehalt verbunden war, verstand Bahrdt schon hier seinen Finanzen durch eine von ihm selbst geleitete Speisewirtschaft aufzuhelfen, während er die Studenten durch Ankündigung von allerlei theologischen, philosophischen und linguistischen Vorlesungen anlockte. Ihm lag indes daran, Mitglied der theologischen Fakultät zu werden; schon hatte er sich dazu von Erlangen das theologische Doktordiplom verschafft und seine Ernennung zum „designierten Professor der Theologie" zu erlangen gewußt, als die von ihm rücksichtslos behandelten theologischen Kollegen und seine eigenen Nahrungssorgen — er hatte sich inzwischen verheiratet — ihm den Aufenthalt in Erfurt so verleideten, daß er 1771 mit Freuden einen Ruf als Professor der Theologie und Prediger nach Gießen annahm. Ohne Zweifel wäre dieser gar nicht an ihn gelangt, wenn ihn nicht Ernesti „für keinen ketzerischen Mann" erklärt hätte. Und in der That hatte Bahrdt den Offenbarungsglauben damals noch nicht aufgegeben; er wollte nur, wie die von ihm herausgegebenen Briefe über die systematische Theologie zeigen, das Wesentliche in der Religion von der dogmatischen Theorie unterschieden wissen. In Gießen benahm er sich aber bald so roh und gemein, daß er überall Ärgernis gab; dazu machte seine Aufklärung solche Fortschritte, daß er bald bei dem Dringen auf „moralische Ausbesserung des Menschen" ankam und für diesen Zweck eine aufgeklärte „Musterversion" der Bibel unter dem Titel „Neueste Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen" herausgab, deren Geschmacklosigkeit selbst Goethe zum Spott reizte (vgl. seinen Prolog zu den Neuesten Offenbarungen Gottes u. s. w.). Die orthodoxen Theologen hatte sich der leichtsinnige Aufklärer dadurch zu unversöhnlichen Feinden gemacht; auf ihre Veranlassung wurde er schon im Jahre 1775 von seinem Landesherrn aus seinem Lehramt entlassen. Bahrdt geriet aber durchaus nicht in Verlegenheit; ein Herr von Salis, welcher zu Marschlinz in Graubünden ein Philanthropin errichten wollte und sich deshalb an Basedow gewandt

hatte, wählte auf dessen Empfehlung den Professor Bahrdt zum Direktor seiner Anstalt. Allein dieser hatte sein Amt nur 14 Monate verwaltet, als er, an ein ungebundenes Leben gewöhnt, die ihm durch des Herrn von Salis Strenge höchst unbequem gewordene Stellung aufgab, um einem Ruf des Grafen von Leiningen-Dachsburg nach Dürkheim an der Hardt als Generalsuperintendent und erster Prediger Folge zu leisten. Zugleich gewann er seinen neuen Landesherrn für die Errichtung eines Philantropins zu Heidesheim. Unangefochten blieb Bahrdt in seiner neuen Stellnng aber nur ein Jahr, bis 1778 ein Reichshofratskonklusum auf Grund seiner Bibelübersetzung die Suspension über ihn verhängte. Dadurch kam er bald in so große Verlegenheit, daß er 1779 heimlich mit seiner Familie unter Zurücklassung seines totkranken jüngsten Kindes entfloh. Unter dem Schutz des preußischen Ministers Zedlitz fand der Flüchtling in Halle Aufnahme und bekam auch, trotz aller Gegenbestrebungen des Senats und der Theologen, die venia legendi. Seine Vorlesungen hielt er bald mit solchem Beifall der Studenten, daß sich die Zahl seiner Hörer zuweilen auf 900 belief. Da ihm theologische Vorlesungen untersagt waren, las er über Tacitus und Juvenal, hebräische Grammatik, Logik, Metaphysik, Rhetorik und Moral. Die beträchtlichsten Einnahmen erzielte er indes durch seine Schriftstellerei, welche er mit so erstaunlicher Gewandtheit und Fruchtbarkeit betrieb, daß er in einem einzigen Winter (1786—1787) 160 Bogen zum Druck beförderte. Während dieser glänzenden Zeit war sein religiöses Leben im stetigen Niedergang begriffen. Was er bisher noch von Offenbarungsglauben festgehalten, vertauschte er in Halle mit einer Art Naturreligion. Christus selbst sei der größte Naturalist gewesen, habe aber seinen Plan, alle positive Religion zu verdrängen, aus Klugheitsrücksichten nicht ausgeführt, sondern seine Weisheit nur einer von ihm gestifteten Ordensgesellschaft mitgeteilt. Das auf Grund dieser Auffassung vom Christentum dargestellte „System der moralischen Religion“ ist aber doch noch das „beste und gemeinnützigste“ aller Bahrdtschen Produkte. So hielt sich der Aufklärer, bis nach dem Tode Friedrichs des Großen am preußischen Hofe die Wöllnersche Reaktion eintrat. Auch durch seine übermäßige Schriftstellerei überanstrengt, gab Bahrdt seine Lehrthätigkeit auf und legte in einem Weinberge bei Halle eine Gastwirtschaft an. Da er seine Frau inzwischen verstoßen hatte, lebte er hier mit seiner Dienstmagd, ohne doch seine Töchter aus dem Hause zu geben. Hatte den unruhigen Kopf schon eine von ihm hier gestiftete, aber verunglückte Freimaurergesellschaft, die „deutsche Union“, den Behörden verdächtig gemacht, so verfiel er ihnen vollends, als er das Wöllnersche Religionsedikt von 1788 in einem Lustspiel, obgleich anonym, lächerlich machte. Er verbüßte dafür 1789 ein Jahr Festungshaft in Magdeburg. Diesen unfreiwilligen Aufenthalt wußte er sich indes angenehm zu machen und vertrieb sich unter anderem die Zeit damit, daß er schmutzige Tendenzromane schrieb und in seiner gemeinen Weise litterarische Fehden auskämpfte; gleichzeitig verfaßte er seine Selbstbiographie, ein Gemisch von Lüge, Heuchelei und frecher Selbstprostituierung. Nach dieser Unterbrechung nahm er 1790 seine Gastwirtschaft wieder auf; erkrankte aber schon 1791. Da er sich nun, obgleich er 12 Ärzte nach einander konsultierte, doch dazwischen durch große Quantitäten Mercurius selbst zu heilen versuchte, zog er sich nach der Versicherung seines letzten Arztes die Quecksilberkrankheit zu, an der er am 23. April 1792 starb, während in Halle das Gerücht ging, er sei einer unreinen Krankheit erlegen. — Reich beanlagt hatte sich Bahrdt nie in sittliche Zucht genommen und war dadurch in die tiefste Gemeinheit versunken; in seinem späteren Leben scheint ihm jede Spur von Anstandsgefühl abhanden gekommen zu sein. Die Flut von Schriften, welche er in die Welt geschickt, sind sämtlich wertlos; die wichtigsten haben wir genannt. — Vgl. noch Bahrdts „Naturalistische Gedichte“ 2. Aufl. (Germanien im Freiheitsthale 1792, 8°).

Paul Tschackert.

Baier, Johann Wilhelm (der ältere), altlutherischer Dogmatiker, gest. 1695. — Literatur: J. C. Zeumer, vitae profess. theolog. omnium, qui in ill. acad. Jenensi ... vixerunt, una cum scriptis ab ipsis editis recensitae cum censura superiorum, Jena ca. 1701; J. J. Beyer, Alte und neue Geschichte der hallischen Gelehrten, 1. Beitrag, Halle 1739 I, des ersten prorektors der Friedrichs-universität Dr. Joh. Wilh. Baiers leben, verdienste, schriften, ausführlichste Darstellung auf Grund reichlichster Quellen (s. S. 49); G. A. Will, Nürnbergisches Gelehrtenlexikon, Nürnberg 1755 I S. 47—53, V (suppl.) S. 39, besonders genaue Aufzählung seiner Schriften; W. Schrader, Geschichte der Friedrichsuniversität zu Halle, Berlin 1894 I, S. 49 f. Hierüber W. Gaß, Gesch. der prot. Dogmat. Berlin 1854 I, S. 353 bis 356; G. Frank, Gesch. der protest. Theol., Leipzig 1865 II, S. 31; C. Stange, Die syste-

matischen Prinzipien in der Theologie des Musäus (Diss.), Halle 1895. Zur Geschichte und Beurteilung seines Kompendiums vgl. J. A. Strubberg, compend. theol. posit. Baieri in tabul. synopt., Jena 1721 u. ö. praef. J. Fabricius, hist. biblioth. Fabrician., Wolfenbüttel 1724 IV S. 479 f.; bes. J. G. Walch, biblioth. theolog., Jena 1757 S. 40 f.

1. Leben. Baier wurde am 11. Nov. 1647 als nachgeborener Sohn eines angesehenen Kaufmanns in Nürnberg geboren. Nach sorgfältiger Ausbildung daselbst ging er 1664 nach Altdorf und studierte dort vor allem Philologie spez. orientalische und Philosophie. 1669 begab er sich nach Jena und schloß sich bald völlig an den berühmten Joh. Musäus an, der eben damals in den synkretistischen Wirren seine vermittelnde Stellung auch vor den Studenten zur Geltung brachte. Dieses Verhältnis wurde noch enger, als Baier im Jahre 1674 die theologische Doktorwürde errang und die zweite Tochter des Musäus, Johanna Katharina, heiratete. Damals bereits angeknüpfte Verhandlungen führten infolge des Weggangs Niemanns (vgl. compend. dedicat.) dazu, daß Baier die ordentliche Professur für Kirchengeschichte erhielt, die er am 2. Juni 1675 mit einer Rede de fatis studii theologici ab Apostolorum aetate ad nostra usque tempora antrat. Durch seine Vorlesungen über Theologia positiva, moralis, exegetica, symbolica, polemica u. a., wie durch die unter seinem Präsidium gehaltenen Disputationen gewann er bald großen Beifall, wurde auch 1682 von der Regierung ausersehen, um mit dem päpstlichen Abgeordneten Nic. Steno, Bischof von Tina, über die Wiedervereinigung der Protestantischen und Römisch-Katholischen zu verhandeln. Mehreremale war er Dekan, dreimal Rektor. Seine vielseitige Thätigkeit erregt Staunen, zumal wenn man seine schwache Gesundheit bedenkt. Als im Jahre 1694 Kurfürst Friedrich III. die Universität Halle gründete, wurde Baier, der im Rufe einer maßvollen Orthodoxie stand, als prof. primar. und erster Prorektor dahin berufen. Dem Rufe folgte er nicht eher, als bis er sich dessen vergewissert hatte, daß ihm, der sich an die Konkordienformel gebunden wisse, der elenchus nominalis et doctrinalis gestattet sei und daß überhaupt die Statuten für die theologische Fakultät feste Bekenntnisverpflichtung erhielten (Beyer l. c. S. 23 ff.), damit auch der Schein des Synkretismus vermieden werde. Er suchte damit, obgleich selbst sanft und versöhnlich, der pietistischen Lehrerweichung entgegenzutreten, kam er doch neben Breithaupt zu stehen. Es war daher eine lächerliche Anschuldigung, wenn 1716 ein gewisser Pesarovius, der den Musäus als Anstifter der Pietisterei verklagte, auf den sich allerdings Spener berief, auch Baier vorwarf, „er habe zuerst die Pietisterei nach Halle gebracht" (Walch, Einl. in die Religionsstreitigk. der ev.-luther. Kirche I, 931); aber unzutreffend ist es auch, wenn ihn Tholuck (vgl. Vorgesch. d. Rationalism. II, 2 S. 182) einen „arndtisch-spenerischen Theologen" nennt, selbst wenn es richtig sein sollte, was Th. ohne Quellenangabe mitteilt (l. c. I, 2, 67), daß B. seit 1689 über Arndts wahres Christentum priv. und publ. gelesen habe. „Daß er im Privatkollegio den einzelnen Thesen seines Compendii porismata practica hinzufügte" l. c., beweist aber, daß er für die Interessen des Pietismus selbst Verständnis hatte. Doch scheint er bald mit der neuen Richtung in Konflikt gekommen zu sein. Während er von den Studenten vor der eigentlichen Theologie philosophisches Studium forderte, wollte Breithaupt die umgekehrte Ordnung, und sein Vorhaben, die Fakultät in Lehrern und Schülern neben den übrigen symbolischen Schriften auch auf die Konkordienformel zu verpflichten, wurde von Breithaupt nicht unterstützt, von Thomasius bekämpft (Schrader l. c.). Daß letzterer den schwärmerischen Pet. Poiret vertrat und empfahl, überhaupt wohl des Mannes ganze Geistesrichtung, bereitete Baier auch Verdruß (Walch, l. c. I 739 f.). So folgte er schon nach Ablauf seines Prorektorats einem Rufe als Konsistorial- und Kirchenrat, Oberhofprediger, Generalsuperintendent und Stadtpfarrer nach Weimar, starb aber daselbst schon nach wenigen Monaten, noch nicht 48 Jahre alt. Von seinen 6 Kindern überlebten ihn drei Söhne, sämtlich später Professoren in Altdorf, zwei Theologen, einer Mediziner (vgl. Will l. c.).

2. Lehre und Schriftstellerei. Einen Namen in der Geschichte der Theologie hat sich Baier vor allem durch sein dogmatisches Kompendium erworben, das noch bis zum heutigen Tage in hochlutherischen Kreisen, besonders Amerikas, das Erbe der altprotestantischen Dogmatik übermittelt (wir zitieren nach der Ausg. von 1708). Über seine Entstehung giebt die Vorrede Aufschluß (vgl. noch Tholuck l. c. I, 1 S. 110). Schon durch Ernst den Frommen waren die jenaischen Theologen insbesondere Musäus aufgefordert worden, statt des nicht mehr zulänglichen Hutter ein Kompendium der von ihnen vorgetragenen Theologie abzufassen. Musäus ermunterte zu dieser Aufgabe seinen Schwiegersohn, der dann auf Grund seiner Diktate im Kolleg zuerst 1686, dann durch

Zusätze erweitert 1691 sein compend. theologiae positivae adiectis notis amplioribus quibus doctrina orthod. ad *παιδείαν* academicam explicatur atque ex scriptura s. eique innixis rationibus theologicis confirmatur allegatis subinde scriptis dictisque b. Joannis Musaei et plurium Theolog. orthod. consentientium erscheinen ließ. 1694 wurde es mit einer neuen Vorrede und bis 1750 noch achtmal, seitdem vereinzelt bis in die neueste Zeit (ed. Preuß, Berlin 1864; vermehrt Walther, St. Louis 1879 ff.) gedruckt, auch von andern in Tabellen- und Frageform umgearbeitet (s. Walch). Auch außerhalb Jenas ward es den Vorlesungen zu Grunde gelegt. Dazu eignete es sich durch seine zeitgemäße Methodik, angemessene und übersichtliche Kürze, ohne daß es doch nur ein Skelett böte, sowie durch das Fehlen streitsüchtiger Polemik, statt deren der Verfasser vielmehr bestrebt ist, die *ὁμοδοξία* unter den Theologen herauszustellen. Wenn er aber unter den Gegensätzen wider die Einheit der Kirche neben dem Schisma den „Synkretismus“ verwirft (S. 957 f.), doch ohne Namen zu nennen, so ist dafür ein Gesichtspunkt, der das Ganze beherrscht, maßgebend: Baier will eine Apologie der von Wittenberg her so scharf angefeindeten und auch des Synkretismus verdächtigten jenaischen Theologie, besonders ihres Hauptes Musäus, geben. Damit ist auch schon der theologische Standpunkt des Komp. und seines Verfassers bezeichnet: es ist der denkbar größter Abhängigkeit von Musäus. Dessen Lehre ist teils aus seinen zahlreichen dogmatischen Monographien (vgl. im Kompendium den index autorum) teils auch aus handschriftlichem Nachlaß (s. Vorw.) in zumeist wörtlichen Anführungen zusammengearbeitet. Daneben werden noch in erster Linie Joh. Gerhard und Chemnitz, aber auch die Wittenberger Hutter und Meisner, Hülsemann, auch König, Kromayer u. a. angeführt, um die Rechtgläubigkeit Jenas zu belegen. Die Einleitung handelt im engsten Anschluß an die introd. in theolog. des Musäus zuerst von der Theologie, dann von der hl. Schrift als dem principium theologiae revelatae. Ausführlich und ehrenvoll wird der theolog. natur. gedacht und ein System derselben in völliger Analogie zur theolog. revel. entworfen. Nur die Sünde ist es, um derentwillen diese Theologie ungenügend wurde (S. 12); aber trotzdem gilt noch, daß ihre Prinzipien und Schlüsse an sich wahr sind und mit der theol. revel. zusammenstimmen (S. 21 f.), zu der sie den Menschen hinleiten soll. Dementsprechend werden auch in der Lehre von der conversio mit Musäus (vgl. Luthardt, Lehre vom freien Willen S. 291 ff.) dem natürlichen Menschen gewisse actus paedagogici auch ex parte intellectus et voluntatis in Bezug auf die Gnadenmittel zugestanden, ja zugemutet (S. 658. 666. 668 f.). Die Kehrseite dieser Anerkennung ist aber, daß die theol. revel. sich ganz aus ihrem Prinzip, der Schrift, erbaut, auch betr. der articuli mixti (z. B. Gotteslehre S. 178), welche articuli fidei heißen non quatenus ex principiis luminis naturae sciuntur, sed — quatenus propter revelationem divinam assensu fidei recipiuntur (S. 45). Für die theol. revel. wird in der Prinzipienlehre mittelst scholastischer Formalistik doch nicht mehr als das einfache Ziel Königs erreicht, wonach die divina revelatio (die inspirierte Schrift bezw. der Satz: was die Schrift sagt, ist wahr) das Erkenntnisprinzip für die Theologie ist und diese nach der analytischen Methode in finis, subjectum, media gegliedert wird. Der erste Teil enthält die Lehre von Gott als dem finis ultim. objectivus einschließlich Schöpfung, Vorsehung, dann unter dem Titel des fin. ult. formalis nicht bloß die Lehre von der fruitio dei (so Musäus), sondern auch die letzten Dinge. Der zweite Teil enthält wesentlich die Lehre von der Sünde (subj. = homo peccator); der dritte handelt als von principia et causae (media) salutis von der Gnade Gottes, Person und Werk Christi, dann sofort von der fides in Christum und im Anschlusse daran von dem Heilswege unter den Titeln regeneratio et conversio, iustificatio, renovatio et bona opera, ferner von Wort und Sakramenten, nun erst (abweichend von Musäus) von praedestinatio und reprobatio, endlich von der Kirche als der Gesamtheit der Gläubigen. Die einzelnen Lehrstücke werden mittelst Worterklärung und Anwendung der Kategorien Ursache und Zweck, subj. quod und sub. quo, Stoff und Form, wobei natürlich stete Wiederholungen unvermeidlich sind, so bearbeitet, daß am Schlusse eine gute Definition erreicht wird. Ohne Spitzfindigkeiten und in übersichtlicher Kürze wird das trinitarische und christologische Dogma dargestellt. Die Soteriologie zeichnet sich durch Voranstellung des Glaubens und Verständnis für den sittlichen Charakter der Bekehrung aus; in der Sakramentslehre wird (mit Musäus) die ältere Lehrform (Wort und Element) gegenüber der aufgekommenen Unterscheidung einer materia coelestis und terrestris (das Wort dann Bindemittel) beibehalten. Nirgends

zwar tritt Baier aus den Schranken der Orthodoxie heraus, aber er hat doch einen Blick für das Wirkliche und kennt auch offene Fragen, in denen er cautam ignorantiam confiteri potius quam falsam scientiam profiteri will (S. 833). Von den übrigen Schriften sind zu nennen einige Dissertationen gegen den Konvertiten und jesuitischen Polemiker Veit Erbermann, der mit Musäus über das protestantische Schriftprinzip litterarische Fehde hatte; diss. qua dialogi Erbermanniani inter Lutherum et Arium excutiuntur, Jena 1673, und diss., qua dialogus Erberm. inter J. Musaeum et philosophum Sinensem (chinesisch) — examinatur, Jena 1674; beide auch in einer nach seinem Tode gesammelten Dekas antirömischer Disputationen; ferner collatio doctrinae Pontif. et Protestant., Jena 1686; sodann mehrere polemische Schriften gegen die Quäker, besonders collatio doctrinae Quakerorum et Protestant., Jena 1677; an Handbüchern noch comp. theol. homilet., Jena 1677, und die erst nach seinem Tode herausgegebenen comp. theolog. exeget., cui accessit expl. epist. ad Gal., comp. theol. histor. d. i. Geschichte der einzelnen Dogmen, endlich comp. theol. moral. officia hominis christiani tam generalia quam quoad singulos ordines in ecclesia et republica specialia exhibens et ex genuinis principiis deducens, alle drei Jena 1698. Letzteres ist unvollständig; ein beabsichtigter zweiter Teil (Kasuistik) fehlt ganz, der erste ist, aus Manuskripten ergänzt, in seiner größeren Hälfte auch nur schematischer Entwurf, zu dem Joh. Mich. Lange in Altdorf 1700 ergänzende Anmerkungen herausgab. Die Anlage des Systems, genauer der pars universalis, stimmt formell mit der der Dogmatik überein: finis: vita sancta, objectum: homo renatus sanctificandus, media: die sittlichen actiones desselben, die nach vorausgeschickter kurzer Gesetzes- und Tugendlehre als Pflichten gegen Gott, sich selbst und den Nächsten nach dem Schema: Tugend, oppositum, motiva, media, impedimenta, Mittel, um letztere zu überwinden, abgehandelt werden, worauf in der pars specialis die besonderen Pflichten für die drei status ecclesiastici folgen (vgl. Luthardt, Geschichte der Ethik, II 198—203). Schließlich gehen unter Baiers Namen noch eine große Zahl Disputationen (s. Zeumer, Will), die unter seinem Präsidium gehalten, zum guten Teil aber nicht von ihm, sondern von den betr. Respondenten verfaßt sind. Seine geschichtliche Bedeutung liegt darin, die Theologie Musäus' verbreitet zu haben; ein Verehrer faßte sie in die Worte: tu vivam illius (sc. Musaei) expressisti imaginem in docendo aeque ac in agendo. Atque sic Musaeus in te vivit, et tu cum Musaeo nunquam non vives (Frank l. c. S. 31 Anm.). Sein Erbe wiederum ward Buddeus, der 1694 noch in Halle neben Baier als Professor der Moral in der philosophischen Fakultät stand. **Johannes Kunze.**

Baiern, Bekehrung derselben zum Christentum. — Rettberg, KG. Deutschlands, 2 Bde, Göttingen 1846 u. 48; Friedrich, KG Deutschlands, 2 Bde, Bamberg 1867 u. 69; Hauck, KG Deutschlands, 1. Bd, Leipz. 1887; Riezler, Gesch. Baierns, 1. Bd, Gotha 1873.

Der Ursprung des bairischen Stammes ist nicht sicher. Sieht man von der älteren, gegenwärtig allgemein aufgegebenen Keltenhypothese ab, so überwog eine Zeit lang die Ansicht, daß die Baiern aus den Resten der Rugier, Heruler, Skiren, Turkilinger entstanden seien; dann wären sie zum gotischen Stamm zu rechnen. Durch Zeuß (Herkunft der Baiern 2. Aufl. 1857) wurde die andere Ansicht aufgestellt, daß die Baiern identisch seien mit den Markomannen, demnach zum suebischen Stamme gehörten. Diese Hypothese ist gegenwärtig fast allgemein angenommen; für ihre Richtigkeit sprechen in der That überwiegende Gründe.

Die Markomannen werden zuerst von Julius Cäsar erwähnt (de bello Gall. I 51). Damals wohnten sie wahrscheinlich am oberen Main. Tacitus kennt sie als in Böhmen seßhaft (Germ. 42, vgl. Annal. II 26ff.). Hier haben sie sich Jahrhunderte lang behauptet. Von Böhmen haben sie den Namen Baiowarii oder Baioarii angenommen. Schon in dieser Zeit ist das Christentum zu ihnen gedrungen. Paulinus erzählt in seiner Biographie des Ambrosius (c. 36) von einer Markomannenkönigin Fritigil, die durch einen wandernden italienischen Christen zum Glauben bekehrt, von Ambrosius eine schriftliche Unterweisung im christlichen Glauben forderte. Ambrosius habe einen vorzüglichen Brief in modum catechismi für sie geschrieben. Sie sei daraufhin nach Mailand gekommen, habe jedoch den Bischof nicht mehr am Leben getroffen. Ambrosius starb am 4. April 397; im Sommer dieses Jahres wird Fritigil die Alpen überstiegen haben. Es ist kaum glaublich, daß wenn die Königin eine Christin war, das Christentum dem übrigen Volke ganz fremd blieb. Daß durch gotischen Einfluß auch

das arianische Christentum zu den Markomannen vordrang, entbehrt nicht einer gewissen Wahrscheinlichkeit (s. KG Deutschl. 1. Bd S. 334 f.). Aber wie dem auch gewesen sein mag, das Volk als solches war heidnisch, als es in die 488 von den Römern aufgegebenen Landstriche zwischen Lech und Enns einrückte. Die dem ersten Viertel des folgenden Jahrhunderts angehörige fränkische Völkertafel (vgl. Müllenhoff ABA 1862 S. 532) nennt zum ersten Mal den Namen der Baiern.

Das Land, das sie besetzten, war keine menschenleere Wüste. In den Thälern des Gebirgs und an den Seen der Vorberge gab es überall noch eine dünne bäuerliche Bevölkerung, welche die lateinische Sprache und zweifellos auch den christlichen Glauben festhielt (vgl. den Indiculus Arnonis, ed. Keinz 1869 mit seinen zahlreichen Erwähnungen der Romani). Auch nicht alle Städte wurden vernichtet: zwar Juvavum und Lauriacum lagen in Trümmern; aber weder Castra Batava noch Castra Regina waren ganz unbewohnt; auch hier aber hielt sich ohne Zweifel mit der romanischen Bevölkerung das Christentum. Heiden und Christen wohnten also, wenn auch in sehr ungleicher Zahl, neben einander. Ein Anknüpfungspunkt für missionierende Thätigkeit war demnach gegeben. Jedoch war die kirchliche Organisation aufgelöst: nur im Süden Baierns bestand ein in der Römerzeit gegründetes Bistum fort: in Seben, und im Westen griff die Augsburger Diöcese auf baierisches Gebiet über; dagegen war das norische Bistum Lauriacum erloschen, und wenn in anderen Römerorten Bistümer bestanden hatten, was wir nicht wissen, so waren diese von dem gleichen Schicksal betroffen. Unter diesen Verhältnissen war es von entscheidender Wichtigkeit, daß die Baiern alsbald nach der Besetzung des Landes in Abhängigkeit von dem fränkischen Reiche kamen. Das erste baierische Herzogsgeschlecht, das der Agilulfinger, war fränkischen Stammes und bekannte sich demnach zum Christentum. Von diesem Punkte aus ist es verständlich, daß die ersten Fremden, die in Baiern für das Christentum wirkten, aus dem fränkischen Reiche kamen. Eustasius von Luxeuil, der Nachfolger Columbas (s. d. A.), hat eine Zeit lang in Baiern gewirkt; als er nach Burgund zurückkehrte, blieben von ihm gebildete Prediger hier zurück (vita Eust. 7). Später fand der Wormser Bischof Rupert (s. d. A.) in Baiern ein ausgebreitetes Feld für seine Thätigkeit, auch Emmeram und Korbinian waren Franken (s. d. AA.). Neben ihnen wirkten wahrscheinlich schon sehr frühzeitig iro-schottische Mönche (vgl. Bonif. ep. 37 ed. Jaffé S. 103). Aber es fehlt jede Überlieferung über ihre Thätigkeit. Das Ergebnis aus dem Zusammenwirken dieser uns nur dürftig bekannten Faktoren war die Annahme des Christentums durch den baierischen Stamm: sie vollzog sich im Laufe des 7. Jahrhunderts. Dabei ist eigentümlich, daß mit dem Eintritt des Volkes in die christliche Kirche die Entstehung eines Landesepiskopats nicht Hand in Hand ging. So viel wir sehen können, lag die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in der Hand der Herzoge: Theodo berief Rupert nach Baiern, er verhandelte mit dem Papste über die kirchlichen Einrichtungen seines Landes. Das weist darauf hin, daß die Thatsache, daß die Herzoge Christen waren, entscheidend für die Annahme des neuen Glaubens durch das Volk war. Ermöglicht aber war die Existenz des Christentums ohne Diöcesanbischöfe, da die wandernden Mönche und Missionare nicht selten die bischöfliche Ordination besaßen, also die bischöflichen Amtshandlungen vollziehen konnten.

Geordnetere Zustände suchte der ebengenannte Herzog Theodo herbeizuführen, indem er eine Verbindung mit dem Papste anknüpfte. Er gegab sich zu diesem Zweck im Jahr 716 selbst nach Rom und verständigte sich mit Papst Gregor II. über die zu treffenden Einrichtungen. Entsprechend den baierischen Teilfürstentümern sollten wenigstens 4 bischöfliche Sprengel gebildet werden; der Bischof des bedeutendsten Ortes sollte als Metropolit an die Spitze der baierischen Kirche treten, der Papst behielt sich seine Konsekration, wenn nötig die Ernennung eines Italieners vor. Durch eine allgemeine Kirchenvisitation sollte Ordnung in der Kirche geschaffen werden, in Bezug auf den Gottesdienst sollte das römische Vorbild gelten (Jaffé 2153). Allein alle diese Pläne blieben unausgeführt. Wahrscheinlich hinderte der Tod Theodos. Erst durch Bonifatius (s. d. A.) wurde die Organisation der baierischen Bistümer vollzogen und damit die Missionsperiode der baierischen Kirche geschlossen. **Hauck.**

Bajus, Michael gest. 1589. — Litteratur: Mich. Baii ... opera, cum bullis pontificum et aliis ipsius causam spectantibus ... collecta studio A. P. theologi. Col. Agrip. 1696. 4°; Du Chesne, Histoire du Bajanisme Douay 1731; F. X. Linsenmann, Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus, Tübingen 1867; Du Pin, Nouvelle biblioth. des

auteurs ecclesiastiques t. XVI; Scheeben in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon I, 1852 ff., vgl. noch Seeberg in Thomasius Dogmengesch. II², 718 ff.; Harnack, Dogmengesch. III, 628 ff.

Die nachtridentinische römische Kirche hat nicht nur das Dogma von der Kirche zur Vollendung gebracht, sondern auch die evangelischen Elemente ihrer Lehre, die sich aus der Nachwirkung Augustins begreifen, reduziert. In den hierum geführten Streitigkeiten ist das merkwürdige Faktum eingetreten, daß unfehlbare Päpste die Lehre des Schutzheiligen der Orthodoxie verdammten. In diesen Streitigkeiten über Sünde und Gnade, welche durch die Lehre des Bajus eröffnet wurden und sich in dem Zwist der Dominikaner und Jesuiten de auxiliis gratiae und besonders im jansenistischen Streit fortsetzten, führte der römische Semipelagianismus zum strikten Ausschluß der augustinischen Gnadenlehre. Man hat anläßlich der jansenistischen Bewegung in Rom nicht ohne Recht sagen können, man möge nicht sub larva damnare doctrinam Augustini und: Proh dolor, Augustinus sub nomine Iansenii condemnatur (s. Reusch, Index II, 469).

Den Anlaß zu diesen Bewegungen gab die Lehre eines ebenso gelehrten als frommen und friedfertigen Mannes (Bajo nil doctius, nil humilius sagt der Jesuit Tolet), der freilich auch seine Überzeugung der kirchlichen Autorität gegenüber zum Schweigen brachte. Michael Bajus (de Bay), geboren 1513 zu Melin im Hennegau (Arrond. Ath), zeichnete sich auf der Universität Löwen durch Fleiß, Ernst, Frömmigkeit und gute Sitten aus; er wurde 1535 Magister, 1540 Vorsteher des Kollegium Standonck und Mitglied der Artistenfakultät, 1550 Doktor der Theologie. Als nach Wiedereröffnung des Tridentiner Konzils (1551) vier Löwener Professoren (L. Hasselt, Tapper, Sonnius und Tiletanus gen. Ravesteyn) an demselben teilnahmen, mußten Bajus und sein Gesinnungsgenosse J. Hessels mit Vorlesungen über die h. Schrift ergänzend eintreten, und nachdem Hasselt zu Trient gestorben war, erhielt Bajus dessen Lehrstuhl. Im Gefühl davon, daß gegenüber den durch die Reformation in Fluß gekommenen Glaubensfragen die scholastische Methode nicht ausreichte, suchte B. das Studium der Theologie mehr auf die Schrift und die Väter, vor allem auf Augustin zurückzuführen, dessen Werke er neunmal durchgelesen haben soll. Ihn hebt er um so höher, je mehr manche scholastische Polemiker gegen den Augustinismus der Reformatoren seine anerkannte Autorität zu gefährden schienen. „Welcher Teufel hat uns in unsrer Abwesenheit solche Lehren in unsre Schule eingeschwärzt“, rief Tapper nach seiner Rückkehr! Bald entbrannte der Streit; an der Universität war Ravesteyn sein Hauptgegner, im Lande waren es die Häupter der skotistischen Franziskaner, welche in ihrem eigenen Orden die Lehreinflüsse des Bajus, welche der Tradition desselben widersprachen, bereits wahrnahmen. Leugnete doch auch Bajus auf Grund seiner augustinischen Erbsündenlehre die unbefleckte Empfängnis der Maria und ließ sie den Tod als Sündenstrafe tragen. Im Jahre 1560 erwirkten seine Gegner eine Verurteilung von 18 aus Bajus' Vorträgen gezogenen Sätzen durch die Pariser Sorbonne. Bajus verteidigte sich, beklagte sich über arglistiges Verfahren, erklärte aber seine Bereitwilligkeit, dem heil. Stuhl und dem Konzil unterwürfig zu sein. Die Bewegung zeigte aber deutlich, welches Ansehen Bajus an seiner Universität, und welchen bedeutenden Anhang seine Richtung hatte. Der zum Erzbischof von Mecheln ernannte Kardinal Granvella suchte den Streit zunächst zu beschwichtigen und zu unterdrücken, verhinderte, daß die Anhänger der augustinischen Lehre eine neue Ausgabe von Prosper Aqu.'s Werken drucken ließen, und erlangte von beiden Seiten das Versprechen zu schweigen; ja er ließ sogar, trotz der Bedenken und Warnungen des päpstlichen Legaten Comendone, Bajus und Hessels, welche nebst ihrem Kollegen Cornelius Jansen (nachmals Bischof von Gent, † 1576) von ihrer Fakultät dazu vorgeschlagen waren, im Sommer 1563 nach Trient gehen, wo die Löwener noch an manchen Arbeiten (Redaktion des röm. Katechismus) einigen Anteil nahmen, Bajus aber keine Veranlassung mehr hatte, seine angefochtenen Anschauungen hervortreten zu lassen. Nach seiner Rückkehr entbrannte der Streit aufs neue, veranlaßt durch eine Reihe von dogmatischen Traktaten, deren erste (de lib. arb.; de iustitia; de iustificatione etc.) Bajus schon anfang 1563 herausgab; andere (de meritis operum; de prima hominis iustitia, de virtutibus impiorum etc.) erschienen 1564, eine Sammlung der opuscula omnia 1566. Ravesteyn suchte in Gemeinschaft mit den Franziskanern sowohl Philipp II. als den Papst Pius IV. gegen ihn einzunehmen und setzte auch die Fakultäten von Alcala und Salamanca gegen ihn in Bewegung. Endlich erreichte man, daß der neue Papst Pius V. im J. 1567 in der Bulle Ex omnibus afflictionibus 79 ihm denuncierte Sätze aus Bajus Schriften verwarf als ketzerisch,

irrig, verdächtig, verwegen, ärgerlich und frommen Ohren anstößig respective, d. h. wohlweislich so, daß nicht gesagt wird, welchen Sätzen das eine oder das andere Prädikat zukomme. Des Bajus Name ward nicht genannt, nur hingewiesen wird auf viele sonst rechtschaffene und gelehrte Männer, welche in Wort und Schrift anstößige und gefährliche Sätze vorbringen. Zudem war zugestanden, daß einige der Sätze in gewissem Sinne sich halten ließen, aber dies geschah in einer ganz entgegengesetzte Auslegung erlaubenden Weise. Die in solenner Form ohne Interpunktionszeichen ausgefertigte Bulle sagt: Quas quidem sententiae stricto coram nobis examine ponderatas quanquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento haereticas erroneas etc. — damnamus etc. Setzt man mit den Löwener Theologen und später den Jansenisten das Komma erst hinter intento, so enthalten sie das Zugeständnis, daß einige Sätze im strengen von den Verfassern beabsichtigten Sinne allenfalls zulässig seien, setzt man es mit den Jesuiten schon hinter sustineri possent, so entsteht der entgegengesetzte Sinn, daß einige an sich einer orthodoxen Auslegung allenfalls fähige Sätze gerade im strikten von ihren Urhebern beabsichtigten Sinne verworfen werden. Daß die Zweideutigkeit eine ursprünglich beabsichtigte sei, läßt sich wohl nicht erweisen, aber eine authentische Interpretation des röm. Stuhls ist nicht ergangen, und in höchst charakteristischer Weise zieht sich der Streit über das „comma Pianum" mit den über die Autorität der gegen Bajus erlassenen Bullen durch die ganze Geschichte des Jansenismus.

Die angegriffenen und von der Bulle verworfenen Lehrsätze des Bajus ruhen entschieden auf der augustinischen Grundanschauung von der völligen Verderbnis des Menschen durch die Erbsünde, der absoluten Unfreiheit des gefallenen Menschen zum Guten und von der schlechterdings unbedingten und unwiderstehlich wirkenden Gnade. Um den augustinischen Grundgedanken festzuhalten und auszuführen, glaubte Bajus besonders der scholastischen (und tridentinischen) Vorstellung vom Urstand des Menschen entgegentreten zu müssen. Er will nichts wissen davon, daß das eigentliche Wesen des Menschen in der sog. pura natura bestanden, zu welcher erst als ein hinzugefügtes Gnadengeschenk (donum superadditum, supernaturalia dona) die iustitia originalis hinzugetreten sei, welche den Menschen über seine Natur erhebt und zur Seligkeit befähigt, eine Vorstellung, deren Kehrseite dann die ist, daß der durch den Sündenfall herbeigeführte Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, abgesehen von der damit gegebenen Erbschuld, eben nur den Menschen des geschenkten übernatürlichen Beistands beraubt, im übrigen aber die Natur des Menschen läßt wie sie ist, wobei höchstens eine gewisse Verwundung der Natur zugestanden wird, welche doch die Freiheit des Menschen als Wahlfreiheit unangetastet läßt und wobei die concupiscentia nicht mit Augustin als notwendige sündliche Verderbnis, sondern als ein an sich indifferentes natürliches Vermögen, das nur den fomes peccati enthält, erscheint. Dem gegenüber sagt B.: status purae naturae est impossibilis. Ursprüngliche Unversehrtheit und ursprüngliche Gerechtigkeit fallen derart zusammen, daß es zum Wesen des Menschen gehört, von vornherein nicht auf sich selbst zu stehen, sondern mit dem hl. Geiste begabt und durch ihn bestimmt zu sein, wodurch die Sinnlichkeit dem mit dem hl. Geist geeinten Geist untergeben gewesen sei. Der Gegensatz bestimmt ihn nun dazu, auf diese ursprüngliche Ausrüstung des Menschen den Begriff der Gnade unanwendbar zu finden, weil der von Gott geschaffene Mensch gar nicht ohne diese Ausrüstung gedacht werden kann und darf, und er in ihr die in diesem Sinne natürliche Bestimmung zum Dienst Gottes und zur Seligkeit und das volle Vermögen dazu hat, das ewige Leben zu verdienen; wäre der Mensch im Stande der Unschuld geblieben, so wäre ihm die Seligkeit Lohn und nicht Gnade gewesen. Erst Christus brachte die Gnade, nach der Schrift. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint nun der Zustand des gefallenen Menschen als wesentliche Korruption der menschlichen Natur nach den augustinischen Gesichtspunkten, welche namentlich den freien Willen im Sinne des Wahlvermögens ausschließt. Liberum arbitrium hominis non valet ad opposita. Es giebt allerdings eine gewisse Wahlfreiheit in Bezug auf äußere der Überlegung unterliegende Dinge, aber keinen Zustand religiös-sittlicher Indifferenz. Freiheit überhaupt schließt nur die Spontaneität des Wollens überhaupt, nicht aber das auch anders und entgegengesetzt Wollen-können ein, schließt nur den Zwang (violentia), nicht aber die Notwendigkeit (necessitas) aus. Wie sich Bajus dafür augustinisch auf die göttliche mit der Notwendigkeit identische Freiheit und auf die beata necessitas der seligen Geister beruft und auch den reinen Urzustand des Menschen in analoger Weise fassen muß (ohne auf das Problem einzugehen, wie dann

die Möglichkeit des Sündenfalles zu erklären sei), so steht ihm nun anderseits fest hinsichtlich des gefallenen Menschen: liberum arbitrium sine dei adiutorio non nisi ad peccatum valet, dieser Zustand ist infolge der erbsündlichen Korruption ein ebenso notwendiger als verdammlicher: homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit. Die Frage nach den Tugenden der Gottlosen (Ungläubigen, Heiden), neben der nach dem Urstand die zweite unumgängliche zur richtigen Erkenntnis des christlichen Glaubens, wird natürlich verneinend beantwortet, es giebt auf dem natürlichen Boden schlechterdings keine Tugend, kein gutes Werk. Endlich schließt sich Bajus konsequenterweise auch in der Behauptung an Augustin an, daß auch im Gerechtfertigten die Erbsünde als Konkupiscenz zwar nicht herrscht, aber noch wirkt, und eignet sich das manet actu, praeterit reatu an. Wie so der ganze Mensch von der Sünde korrumpiert ist, so auch die ganze Menschheit. — In allen diesen Punkten berührt sich Bajus aufs engste mit dem Augustinismus der Reformatoren und macht nur in einigen Beziehungen den nicht gerade glücklichen Versuch, gewisse Schroffheiten (z. B. des Determinismus) von sich ab- und nur den Reformatoren zuzuwälzen. Dagegen bleibt ihm nun die entscheidende Wendung ganz fremd, welche die Reformatoren von Augustin hinweg in der Rechtfertigungslehre einschlagen. Kennt doch Bajus wirkliche, durch die zuvorkommende Gnade gewirkte Gerechtigkeit vor der Sündenvergebung, welche letztere ihm freilich unbedingt an die sakramentale Absolution gebunden ist. Indem er behauptet, daß, abgesehen vom casus necessitatis oder martyrii, durch Zerknirschung (contritio im Unterschied von attritio) und vollkommene Liebe verbunden selbst mit dem Wunsch das Sakrament zu empfangen, die Schuld nicht aufgehoben werde sine actuali susceptione sacramenti, richtet sich dies zwar gegen die Beichtpraxis bei den Franziskanern, welche die Beichte auch nach schwerern Versündigungen aufschoben, bis sie einen Beichtvater ihres eignen Ordens bekommen konnten, ohne sich inzwischen der Darbringung des Meßopfers zu enthalten, und welche dies theoretisch zu rechtfertigen suchten. Aber Sündenvergebung faßt er eben nur äußerlich als Aufhebung der Schuldverhaftung (reatus), unter welcher ein Mensch noch stehen und doch schon vollkommene Liebe, also reale Gerechtigkeit haben kann. Da nun aber niemand auf Erden die aktive Vollkommenheit erreichen könne, so werde sich in diesem Leben unsere Gerechtigkeit mehr auf die Vergebung der Sünden als auf unsere Tugend stützen. Aber charakteristisch ist, wie die Sündenvergebung hier wie ein Lückenbüßer auftritt. Si proprie loqui velimus, remissio peccatorum iustitia non erit, quia iustitia proprie legis obedientia est sive intus in voluntate sive foris in opere ... Sed in scripturis sacris peccatorum remissio ideo etiam nomine iustitiae intelligitur, quia licet proprie non sit, tamen apud deum pro iustitia reputatur. Die Rechtfertigung ist Gerechtmachung und Sündenvergebung. Aber sie ist vor allem ersteres. Nachdem vorbereitend Furcht und Glaube dem Menschen geschenkt sind, teilt Gott ihm seinen Geist oder die Liebe mit. Dadurch wird der böse Wille in einen guten umgewandelt: deo operante et meritum omne praeveniente mala voluntas nostra in bonam commutatur. Vermöge des ihm eingeflößten Liebesgeistes vermag der Mensch nun gute Werke zu thun. Die Rechtfertigung ist darum nicht etwas in sich Abgeschlossenes, sondern ein beständiges Fortschreiten sowohl in dem Wirken der Tugendwerke als in dem Erlaß der Sünden (nihil aliud est iustificatio quam continua quaedam progressio tam in operatione virtutum quam in remissione peccatorum). Für beides ist in der That der Glaube und zwar bestimmt der Glaube an die Versöhnung in Christo grundlegend, vom Glauben nimmt die Gerechtigkeit ihren Anfang als vom ersten Teile ihrer selbst; er wird deshalb gleich zu Anfang erteilt, damit durch ihn sowohl die Vergebung der Sünden als die guten Werke erlangt werden. Nach einer Seite entfernt sich B. selbst weiter von der reformatorischen Auffassung als die tridentinische. Obwohl nämlich für beide im Unterschiede von der imputierten Gerechtigkeit die iustitia infusa der Ausgangspunkt ist, so soll doch nach Bajus das eigentlich rechtfertigende Moment nicht in der der Seele eingegossenen Gnade, welche den inwendigen Menschen erneuert, in der verborgenen inspiratio gratiae, welche die durch sie Gerechtfertigten befähigt, das Gesetz zu erfüllen, liegen, also nicht in der habituellen und potentiellen Gerechtigkeit für sich, sondern in der wirklichen Gesetzeserfüllung, denn in dieser bestehe formaliter die Gerechtigkeit. Um so weniger kommt es natürlich, zumal bei vorausgesetzter Fortdauer der erbsündlichen Konkupiscenz, zu einer vollendeten Rechtfertigung, und andererseits bleibt den Werken, die freilich Erzeugnisse der Gnade sind, ihr verdienstlicher Charakter.

Die Bulle gegen Bajus ist für die Dogmengeschichte sehr lehrreich, indem hier mit aller Deutlichkeit die augustinische Theologie censuriert wird. So wird verdammt, daß jede Sünde die ewige Strafe verdiene (n. 20), daß alle Werke der Ungläubigen Sünde seien (25), daß der Wille ohne Hilfe der Gnade nur sündigen könne (27), daß die Konkupiscenz auch wo sie sich wider Willen regt, Sünde sei (51), daß der Sünder nicht durch den absolvierenden Priester sondern von Gott allein belebt und bewegt werde (58), daß das Verdienst Erlöster ihnen umsonst geschenkt sei (8), daß die eigenen Leistungen nicht de condigno die zeitlichen Strafen sühnen können, sondern daß die Aufhebung derselben wie auch die Auferstehung im eigentlichen Sinn Christi Verdienst zuzuschreiben sind (77. 10) 2c. — Die Bulle wurde nicht öffentlich in Rom verkündigt, sondern Granvella sollte nur im Stillen mit den Betreffenden danach verfahren. In seinem Auftrage legte der Propst von Arras und Generalvikar des Erzbistums Mecheln, Max. Morillon, die Bulle der Löwener Fakultät vor (Dez. 1567) und erlangte ihre ehrerbietige Annahme durch dieselbe (obwohl sie Aufschluß darüber verlangt, in welchem Sinne die einzelnen Propositionen verworfen seien, und wegen des Verbots der Schriften des Bajus Schwierigkeiten machte); ebenso eine Art Widerruf des Bajus. Indessen sandte dieser 1569 eine Apologie an den Papst, worin er eine Anzahl Propositionen nicht als seine Lehre anerkannte, andere mit der Autorität Augustins rechtfertigte, andere als bisher geduldete Schulmeinungen aufwies. Aber eine Breve des Papstes (13. Mai 1569) hielt die Verurteilung aufrecht, Bajus mußte abschwören und wurde von Morillon absolviert, die Sympathien für seine Lehre in den Franziskanerklöstern wurden gewaltsam unterdrückt. Nach dem Tode seines Gegners Ravesteyn erklärte sich Bajus noch einmal in seinen Vorlesungen (17. April 1570) wesentlich im Sinne seiner Apologie. Die Folge war, daß auf Albas Anstiften die Synode der Erzdiöcese Mecheln Morillon mit feierlicher Publikation und Durchsetzung der Bulle beauftragte. Die Löwener Fakultät gab formell befriedigende Erklärungen, ließ sich aber dadurch in ihrer Majorität nicht hindern, an ihrer mehr augustinischen Richtung festzuhalten. Bajus blieb in seiner angesehenen Stellung, wurde 1575 Kanzler der Universität und Dekan der Kollegiatkirche zu St. Peter. Aber bei dem zweideutigen Verhalten des Bajus mußte sich der Verdacht immer wieder regen. Dazu kam, daß er in zwei Vorträgen (1575) behauptete, die Bischöfe hätten ihre Gewalt unmittelbar von Gott, und Lc 22, 32 könne die Unfehlbarkeit der Päpste nicht beweisen. Man war überzeugt, daß er im Stillen die Rechtmäßigkeit der Bulle von 1569 bezweifle und auf ihre Beseitigung durch den folgenden Papst hoffe. Aber Gregor XIII. erklärte auf Anregung Philipps II. in der Bulle Provisionis nostrae (28. Jan. 1579) die Authenticität der frühern, und sandte den Jesuiten Franz Tolet, der wieder befriedigend nachgiebige Erklärungen von Bajus zu erwirken wußte. Noch einmal mußte 1585 die Fakultät eine schriftliche Erklärung abgeben. Allein als nun die Jesuiten L. Lessius und Hamel mit ihrem antithomistischen Semipelagianismus in Löwen auftraten, censurierte die Fakultät treu ihrer Tradition 34 Sätze derselben (1587) und die Fakultät von Douay trat dem bei — ein Vorspiel der dann durch Molina erregten Bewegungen. — Merkwürdig sind noch die polemischen Verhandlungen des Bajus mit dem Protestantismus. An ihn, der in politischer Beziehung auf spanischer Seite stand und zwar eben aus katholischem Interesse, richtete doch der dem Oranier so nahestehende Philipp Marnix von St. Aldegonde (s. d. A.) Quästionen über die Lehre von der Kirche und vom Abendmahl (1577) zum Versuch einer möglichen Verständigung; und was die Autorität der Kirche betrifft, fiel die Antwort des Bajus überraschend befriedigend aus, indem er, wenn auch in vorsichtiger Weise zugestand, daß die hl. Schrift der Kirche Christi Autorität gebe und nicht umgekehrt; dagegen die kathol. Abendmahlslehre verteidigte B. entschieden und geschickt, und es entspann sich daraus eine hitzige litterarische Fehde, von B. um so feindseliger geführt, je mehr bei seinen Glaubensgenossen seine Äußerungen über die Kirche übel vermerkt worden waren. Bajus starb am 15. September 1589. Das von ihm an der Universität gestiftete Collegium Sancti Augustini erhielt durch seinen Neffen Jakob, der die Stiftung auszuführen hatte, auch den Namen Coll. Baianum.

W. Möller † (R. Seeberg).

Balde, Jakob, gest. 1668. — Sammelausgaben von Baldes Werken erschienen zu Köln 1660 u. 1718 und zu München 1729, von denen jedoch nur die letztere vollständig ist. Sie erschien unter dem Titel: R. P. Jacobi Balde è Societate Jesu Opera Poëtica Omnia Magnam partem nunquam edita; è MM. SS. Auctoris Nunc primum collecta, et in To-

mos VIII distributa. Superiorum permissu ac privilegio. Impensis Martini Happach et Francisci Xav. Schlütter Bibliopol. Monachij, Typis Joannis Lucae Straubij, Anno 1729. Eine kritische Gesamtausgabe Baldes fehlt bis jetzt und wird wohl noch auf lange hinaus ein pium desiderium bleiben. Aus der neueren Baldelitteratur sind folgende Werke zu verzeichnen: 1. J. Balde, Carmina lyrica recogn. annotationibusque illustr. B. Müller. O. S. B. Ed. nova (nur Titelauflage). Regensburg, Coppenrath, 1884. 2. J. Bach, Jakob Balde, der neulateinische Dichter des Elsasses. Separatabdruck aus „Bulletin ecclésiastique de Strasbourg", Straßburg, Druck v. Le Roux, 1885. 3. F. Tauchert, Herders griechische u. morgenländische Anthologie und seine Übersetzungen von J. Balde, im Verhältnis zu den Originalen betrachtet, München, Diss. 1886, 8° 176 S. 4. J. Balde, Der wieder zum Leben erwachte große Tilly oder des großen Tilly Totenfeier. In den Hauptzügen zum erstenmal übersetzt und erklärt von Dr. Jos. Böhm. München, Lindauer, 1889. Vgl. dazu Westermayer in den Historisch-politischen Blättern Bd 103, S. 333. 5. Suphans Ausgabe der Werke Herders, Band 27.

Jakob Balde wurde um 4. Januar 1604 in Ensisheim, der Hauptstadt der Landgrafschaft Elsaß, geboren. Sein Vater, Hugo Balde (geb. zu Giromagny in den Vogesen, † am 3. März 1617), war kaiserlich-landgräflicher Hof- und Gerichtssekretarius, seine Mutter, Magdalena Wittenbach, die Tochter eines reichen ensisheimischen Hofprokurators. Seine Knabenzeit verbrachte Jakob Balde bis 1614 im Vaterhause, von 1614—1617 aber bei einem Freunde seines Vaters in der deutschen Grenzfeste Belfort, um daselbst das in den Westbezirken des Reichs für die juristische Laufbahn, zu der er bestimmt war, unentbehrliche Bourgignon bei Zeiten gründlich zu erlernen. Nach des Vaters Tod besuchte der junge Balde das Jesuiten-Gymnasium in Ensisheim und dichtete an dieser Anstalt seine erste Ode (clangor anseris, Gänsegeschnatter, Sylv. V, 22). Nach Beendigung der rhetorischen Studien bezog Balde 1620 die 1617 gegründete Jesuiten-Universität Molsheim, begab sich aber 1622 wegen des Mansfelder Kriegs zur Fortsetzung seiner Studien nach Ingolstadt. 1623 daselbst zum Magister artium liberalium promoviert, begann er das juristische Studium. Aber die unerwidert gebliebene Liebe zu einer Ingolstädter Bäckerstochter, sowie der aus einem benachbarten Kloster ertönende Chorgesang brachte ihn im Mai 1624 während eines mitternächtlichen Ständchens, indem er mit den Worten: Cantatum satis est, frangito barbiton! seine Laute zerschlug, zu dem plötzlichen Entschlusse, der Welt zu entsagen; und schon am 1. Juli 1624 wurde er als Novize des Jesuitenordens in dem Probationshause zu Landsberg am Lech eingekleidet. Hier lag der in Ingolstadt so heißblütige, ungestüme und reizbare, aber jugendfrische, humoristisch-satirische, für Vaterland, Natur und Kunst schwärmende Student zwei Jahre lang mit dem größten Eifer asketischen Übungen ob. Seit dem 1. Juli 1626 als Scholastiker nach München versetzt, wurde Balde als Lehrer an dem sog. Alten (jetzt Wilhelms-) Gymnasium verwendet, nahm aber den Ordensregeln gemäß gleichzeitig das Studium der Klassiker wieder auf und vertiefte sich nach des Jesuitenrektors Jakob Keller Rat ganz besonders in die Lektüre des Virgil und Lucan, des Statius und Claudianus, deren Stil er bald meisterhaft nachbildete (O. o. III, p. 276—286). Wahrscheinlich stammt aus dieser Zeit das Diarium Gymnasii Monacensis, das sich als Manuskript auf der Münchner Hof- und Staatsbibliothek befindet (AdB II, 1—3). Jakob Keller, der bekannte Gegner des Neuburger Hofpredigers Heilbrunner, wurde aber nicht bloß für Baldes anfängliche Hinneigung zum Epos, sondern nebst dem Historiker Andreas Brunner für dessen ganze Lebensrichtung maßgebend (Lyr. II, 50). Von 1628—1630 wirkte Balde, wie zuletzt in München, als Lehrer der Rhetorik am Gymnasium in Innsbruck. Nachdem er sodann von 1630—1632 in Ingolstadt Theologie studiert und sein letztes Probejahr, die schola affectus, in Ebersberg oder München würdig bestanden, hierauf am 24. September 1633 durch den Weihbischof Resch von Eichstätt in Ingolstadt die Priesterweihe empfangen und 1634 in München, ohne selbst zu erkranken, die Pest glücklich überstanden hatte, wurde er von 1635 bis 1637 (er war jetzt Coadjutor Spiritualis) als Professor der Rhetorik an der Universität Ingolstadt und von 1638—1640 nach Jeremias Drexels Tod als Hofprediger Maximilians I. in München verwendet. Vor der Ernennung zum Hofprediger war er vorübergehend mit der Erziehung eines Neffen des Kurfürsten, des Prinzen Albrecht Sigismund, nachmaligen Bischofs von Freising, betraut (AdB II, 1—3). 1640 unter die Professen des Ordens aufgenommen, blieb er als baierischer Historiograph (expeditio Donawerdana) bis 1650 in München stationiert. Seine historische Thätigkeit, bez. seine Wahrheitsliebe trug ihm übrigens wenig Lorbern ein. Dagegen sind die Jahre 1637—1646 die Glanzzeit von Baldes poetischem Schaffen. Auf dem Gasteig, in der Au oder am linken Isarufer über Thalkirchen nach

Großhesselohe (Sylv. IX, 28) lustwandelnd, meditierte und dichtete er seine Hauptwerke, die Lyrica (1638—1642) und die Sylvae (1641—1645), zu welch letzteren ihm, abgesehen von Statius, sein gewöhnlicher Ferienaufenthalt im lieblichen Ebersberg, bez. die in dessen Nähe befindlichen herrlichen Wälder mit ihren trefflichen Jagden die erste Anregung gaben (Sylv. lib. I, de venatione). Von 1649 an versiegte Baldes lyrischer Born. Die Thorheiten und der Aberglauben seiner Zeit trieben ihn der seiner Natur ohnedies nicht fremden Satire zu. Seiner schwachen Gesundheit wegen vertauschte er 1650 München mit Landshut und dieses 1653, an beiden Orten als Prediger thätig, mit Amberg, von wo er 1654, einem Ruf des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm folgend, zu dauerndem Aufenthalt nach Neuburg a./D. übersiedelte. Hier fungierte er als Hofprediger, als pfalzgräflicher Hauspriester und zuletzt als Beichtvater Philipp Wilhelms in otio cum dignitate. Nachdem er 1663 seine Elegie Urania victrix vollendet hatte, zog er sich, da der Pfalzgraf-Herzog meist in Düsseldorf Hof hielt, nach und nach ganz in sein Ordenshaus zurück und starb daselbst am 9. August 1668.

In der Neuburger Hofkirche erinnert seit 1828 eine Marmortafel (Mengein, Die Errichtung des Denkmals für J. Balde, Neuburg 1828) an den erst durch Herders Terpsichore (112 Oden und Epoden in freier Nachbildung nebst Baldes Kenotaphium 1795 und 1796) der unverdienten langen Vergessenheit wieder entrissenen Dichter. Seitdem hat ihn die Wissenschaft (Joh. Conrad Orelli: carmina selecta, Zürich 1805 und 1818; Joh. Bapt. Neubing: Bavarias Musen, metrische Übersetzungen der Oden und Epoden [1828—1843] und der Satiren medicinae gloria und solatium podagricorum [1833]; Merklen: Histoire de la ville d'Ensisheim, Colmar 1840, II. p. 210; Karl Cleska: carmina selecta mit einer Biographie 1843; Albert Knapp: Christoterpe, Jahrgang 1848, 27 Oden von Knapp, Donner und Eyth mit einer ausführlichen Würdigung Baldes; Franz Hipler: J. B. S. J. Carmina lyrica, Monasterii 1856; beste Ausgabe) und die Kunst (Schönlaubs Büste in der Münchener Ruhmeshalle; Andreas Müllers Wandgemälde im bayer. Nationalmuseum [Spruners Wandbilder des b. NM. p. 139—142]; Kaulbachs Zeitalter der Reformation [Franz Löher, K.Z. d. R., Stuttgart 1863]), desgleichen ein Platz an der Isar und eine Straße in München, die Baldes Namen tragen, dem Gedächtnis der Nachwelt wieder näher gebracht; und dieses Gedächtnis sucht der seit 1868 in München bestehende Baldeverein (Georg Westermayer: Jacobus Balde, sein Leben und seine Werke, München 1868; Renaissance, ausgewählte Dichtungen von J. Balde, übertragen von Johannes Schrott und Martin Schleich, München 1870) durch eine jährliche Festfeier lebendig zu erhalten und zugleich die Kenntnis des Dichters in immer weitere Kreise zu tragen.

Baldes Dichtungen sind vorwiegend episch von 1626—1637, lyrisch von 1637 bis 1649, satirisch und elegisch von 1649—1665. Seine Hauptwerke sind 1. 1626—1628: Juvenilia, kleinere und größere Epen wie Juditha triumphatrix, Encomium Tillii, Batrachomyomachia etc. 2. 1631: Maximilianus I. Austriacus. 3. 1632(—1637): Tillius redivivus sive magni Tillii parentalia (erst 1678 anonym erschienen). 4. 1636 (—1638): De vanitate mundi (lat. und deutsch; erlebte 15 Auflagen). 5. 1637: Agathyrsus, ein Trost für die Mageren (deutsch 1647); Jephtias tragoedia, (1637 im Herbst zu Ingolstadt aufgeführt; 1654 umgearbeitet). 6. 1638: Ehrenpreiß der Allerseeligisten Jungkfrawen und Mutter Gottes Mariä (sein verhältnismäßig bestes deutsches Gedicht). 7. 1638 (—1642): Lyricorum libri IV, epodon liber unus (1643 in München erschienen und alsbald in Amsterdam durch die Gebrüder Elzevir nachgedruckt; AdB II, 1—3). 8. 1641 (—1645): Sylvarum lyricarum libri VII (seit 1646 neun Bücher, und diese später noch vielfach vermehrt). 9. 1645: Philomela. 10. 1647: Drama georgicum (Bauernspiel), eine Rechtfertigung des von Baiern im März 1647 mit Frankreich und Schweden abgeschlossenen Waffenstillstands, teilweise in altlateinischer (oscischer) Sprache, auf d'Avaux' Wunsch verfaßt. 11. 1649: Medicinae gloria, 22 Satiren auf Quacksalber, Marktschreier und Zigeunerinnen; Chorea mortualis anläßlich des Abscheidens von Ferdinands III. erster Gemahlin Leopoldine (deutsch: Todten-Dantz von Baldes Freund Johannes Kuen, Hauskaplan des Grafen von Wartenberg). 12. 1656: Satyra contra abusum Tabaci (deutsch: „die Truckene Trunkenheit" von Sigmund v. Birken. 13. 1657 (—1663): Urania victrix (auch deutsch). 14. 1661: Solatium podagricorum (deutsch von Joh. Ludwig Faber [Ferrando], Lehrer am Gymnasium in Nürnberg, 1677). 15. 1663 (—1665): Elegiae variae. —

Jakob Balde war in erster Linie Humanist, Dichter von Gottes Gnaden und Polyhistor; in zweiter trotz seines ligistischen Standpunktes ein edler deutscher Patriot und ein frommer, gegen Andersgläubige mildgesinnter Katholik; in dritter hervorragender Kanzelredner und in vierter, gleichsam so nebenher, Jesuit, wenn er auch bis zu den oberen Graden des Ordens aufstieg.

Als Humanist ist Balde nicht bloß seinen Zeitgenossen, dem Niederländer Kaspar Barläus, dem Polen Matthias Casimir Sarbievius u. a. überlegen, sondern auch einem Hutten, Mutianus und den andern Größen des 16. Jahrhunderts mindestens ebenbürtig: eine christlich-romanische Inkarnation des klassischen Altertums und ein geschworner Feind aller scholastischen Weisheit. Seine Latinität ist, absichtliche Nachahmungen ausgenommen, nicht virgilisch, horazisch, lukanisch, statianisch oder claudianisch, sondern alles das zusammen, bewundernswert selbstständig, eigenartig, klassisch, baldisch.

Über Baldes dichterische Begabung und relative Vollendung haben Herder, Orelli, Knapp, Neubing u. a. eher zu wenig als zu viel gesagt. Schwungvolle Phantasie, Gedankentiefe, männlicher Ernst, sprudelnder Humor, geistreiche Erfindung, geniale Komposition, unerschöpflicher Reichtum an eigenartigen Wendungen, Ausdrücken und Figuren, reizvoller Wechsel der Scenerie und gelungenste Behandlung der schwierigsten Kunstformen — das alles findet sich in einem armen deutschen Menschenkind in der traurigsten Zeit, die je unser Volk heimgesucht hat, vereinigt und entquillt einem liebevollen, freilich ob bitterster Erfahrungen oft recht melancholisch gestimmten, aber immer wieder Gottes schöner Natur sich freuenden Herzen. Man lese seine Enthusiasmen, seine Lehroden, seine odae partheniae, überhaupt seine lyrischen Gedichte, und man wird bei diesem gottbegnadeten Menschen immer und immer wieder gern einkehren.

Indes, wo soviel Licht ist, fehlt auch der Schatten nicht; und Balde ist in gar vielen seiner Schöpfungen ein echtes Kind seiner Zeit. Da ist oft kein Maß und kein Ziel. Gehäufte Bilder und Vergleiche, unzählbare mythologische Anspielungen beeinträchtigen die Harmonie des Kunstwerks und erschweren das Verständnis. Die häufige Überladenheit, das Zuviel des Zierrats, das zeitweilige Ausschreiten im Geschmack, der namentlich in den Satiren hervortretende Mangel an organischer Gestaltung sind Fehler, die nicht verschwiegen werden dürfen. Der 10 Jahre lang Rhetorik lehrende Professor, der „wiedererstandene Quintilian", wie man ihn in Ingolstadt nannte, spielte unverkennbar dem Dichter manchen bösen Streich. Wenn aber schon oft bedauert wurde, daß Balde vorwiegend lateinisch und nicht deutsch gedichtet, daß er einen verkehrten Lebensweg gewählt und so Deutschland um einen deutschen Klassiker ärmer gemacht habe, so ist dieses Bedauern erstlich überflüssig, weil sich an Thatsachen nichts ändern läßt. Sodann erregen Baldes deutsche Dichtungen, wie sie vorliegen, eigentümliche Gedanken. Nirgends erheben sie sich über das Gewöhnliche, ja machen einen oft komischen Eindruck. Teilweise kommt dies zwar auf Rechnung eines nicht einmal reinen Dialekts. Die Hauptsache ist aber die, daß die auf Luthers Bibelübersetzung basierte neuhochdeutsche Sprachentwicklung, an der Paul Flemming, Friedrich v. Logau, Paul Gerhard u. a. so hervorragend teilnahmen, an Balde infolge von ihm nicht verschuldeter Verhältnisse beinahe spurlos vorübergegangen ist.

Von Baldes Polyhistorie, dem Charakteristikum seiner Zeit, giebt das schlagendste Zeugnis die Urania victrix, seinem Freunde Fabio Chigi (Papst Alexander VII.) 1663 gewidmet, wofür ihm dieser eine 12 Dukaten schwere goldene Denkmünze sandte, die der Dichter in seiner Bescheidenheit an einem Altar der Hofkirche zu Neuburg als Weihegeschenk aufhängte (AdB II, 1—3). Die U. v. enthält das ganze Können und Wissen der Zeit. Zu Grunde liegt eine von dem Dichter etwas abgeänderte Parabel des Jacopone. Die Seele, nur der himmlischen Liebe sich weihend, liegt im Kampfe mit fünf Freiern (den Sinnen) um eine Perle (den Willen), siegt aber über alle Versuche, sie für die Dinge dieser Welt zu gewinnen, glänzend ob.

Baldes ligistischer Standpunkt versteht und begreift sich von selbst. Wenngleich aber während der ersten zwei Drittel des 30jährigen Kriegs von diesem Standpunkt aus jedes wichtige Ereignis in seinen Dichtungen einen Widerhall fand (Lyr., I, 19; II, 3, 13 und 26; Sylv. IX, 18; Tillii parentalia), so war und blieb er trotzdem ein echter deutscher Patriot. Abgesehen davon, daß er sich seinem Freunde Claude de Mesmes d'Avaux (Sylv. lib. IX: Memmiana) gegenüber, der ihn nach der Abtretung des Elsasses an Frankreich als Landsmann begrüßt hatte, mit Stolz einen Deutschen nannte, tritt in seinen politischen Dichtungen seine Begeisterung für Kaiser und Reich als das Bollwerk gegen alle Feinde Deutschlands klar und hell zu Tage. Und bei

aller Lobpreisung seines Helden Maximus Aemilianus (Max I.: Fama laureata; Lyr. II, 3; IV, 1) predigte er diesem so gut wie den andern Fürsten Deutschlands fortwährend Eintracht, geißelte die Zwietracht, die Eitelkeit und den Egoismus der Tonangeber seiner Partei und redete unaufhörlich dem Frieden unter den Parteien zur Auslöschung der Schmach des Reichs das Wort, wie er denn auch nach des Barläus Zeugnis durch seine Einwirkung auf d'Avaux ein wesentliches Verdienst an dem Zustandekommen des westfälischen Friedens hatte. Den Deutschen hielt er fort und fort ihre Sittenverderbnis und Gottlosigkeit vor Augen und führte scharfe Hiebe gegen die verkehrte Kindererziehung, die Nachäfferei des Auslandes und die Modesucht der Zeit (Sylv. lib. III). Seine patriotischsten Gesänge sind jedoch seine Threnodien (Sylv. lib. IV), Deutschlands Klagelieder, eingegeben von ergreifender Vaterlandsliebe, von Wehmut und Jammer über den Verfall des Reichs. Was Wunder, daß er den Verlust seines Geburtslandes zeitlebens nicht verschmerzen konnte!

Seiner frommen Gesinnung gab Balde, abgesehen von den mehr als 70 Marienliedern (Odae partheniae, 1648 eigens gesammelt) und von der Urania victrix, vor allem in der Philomela Ausdruck, einem herrlichen Zeugnis seiner Liebe zum leidenden und sterbenden Heiland.

Eine milde, bescheidene, selbstlose Persönlichkeit, als welche uns Balde überall in seinen Dichtungen entgegentritt, war er auch, entgegen der Unduldsamkeit der Zeit, gegen Andersgläubige stets versöhnlich gestimmt, zumal gegen die Protestanten, wie sein vielfacher mündlicher und schriftlicher Verkehr mit Barläus, dem Maler Joachim Sandrart, J. L. Faber und S. v. Birken, der ihn zuerst den „deutschen Horaz" nannte, sein Lob auf des Hugo Grotius Tragödie Christus patiens und sein Ehrenempfang auf der Reise von Amberg nach Neuburg in Nürnberg durch den Magistrat und in Altdorf durch den Universitätssenat sattsam beweist. Seine lyrischen Dichtungen enthalten auch nirgends einen direkten Vorwurf gegen Katholiken. Nur in seiner Eklipsis und dem Antagathyrsus, einer Apologie der Fetten, verfällt er gegen die Reformatoren in einen ihm sonst ungewohnten Ton.

Von Baldes Predigten, die er in München, Landshut, Amberg und Neuburg hielt, ist meines Wissens nichts auf uns gekommen. Die Censoren des Ordens, die ihm nicht hold waren, haben sie, scheint es, stillschweigend verschwinden lassen. Dagegen wissen die Zeitgenossen seine feurige Beredsamkeit nicht genug zu rühmen. Obliegen konnte er übrigens wegen schwacher Brust und mehrerer schweren Krankheiten dem anstrengenden Predigerberufe nie auf die Länge.

Dem Orden hätte Balde am liebsten als Missionär in fremden Landen gedient. Aber dieser sein Wunsch blieb unerfüllt. Außerdem ließ ihn der Orden, scheint es, meist seine eigenen Wege gehen. Offenbar sonnte sich derselbe in des großen Mannes Ruhm, von dem ja auch ein Teil auf ihn zurückfiel. Zum Schluß sei noch erwähnt, daß Balde schon im sozialen Sinne thätig war, indem er in München einen Mäßigkeitsverein (congregatio macilentorum) gründete, der längere Zeit unter den höheren Ständen viele Anhänger zählte (AdB II, 1—3). — Eine treffliche chronologische Übersicht sämtlicher Werke Baldes mit Angabe aller bis 1868 erschienenen Einzelausgaben und Übersetzungen verdanken wir dem oben citierten, warm geschriebenen Buche des (als Pfarrer in Feldkirchen bei München 1893 verstorbenen) ehemaligen Tölzer Stadtpfarrpredigers Georg Westermayer p. 253—265.

Dr. Friedrich List (E. E. Koch †).

Balle, N. E., Bischof von Seeland, gest. 1816. — J. Möller, Udvalg af Biskop N. E. Balles Brevvexling, Kopenh. 1827; Briefe von ihm und an ihn ferner in „Danske Samlinger" 1. R. VI, 244 ff. „Kirkehistoriske Samlinger" 2. R. II, 795 ff., V, 876 ff., 3. R. I, 613 ff.; Bruchstücke aus seinen Visitationsbüchern in „Kirkehistoriske Samlinger" 3 R. IV, 1 ff. 756 ff.; J. Möller, Biskop Balles Levnet og Fortjenester, Kopenh. 1817; E. Schebel, Bastholm og Balle, in „Dansk Maanedsskrift" 1868, II, 247 ff.; L. Koch, Biskop N. E. Balle, Kopenh. 1876; F. Nielsen, Bidrag til den evangelisk-kristelige Psalmebogs Historie, Kopenhagen 1895.

Nicolai Edinger Balle, Sohn eines Küsters auf Laaland, wurde in Vestenskov bei Nakskov geboren am 12. Oktober 1744. Seine Mutter war die Tochter eines früheren Küsters in Vestenskov, welcher sektiererischer Schwärmerei zugeneigt gewesen und deshalb seines Amtes entsetzt worden war. Von ihr erbte B. nicht nur das freundliche Auftreten, welches ihn bei allen beliebt machte, sondern auch den Hang zur Melancholie,

der ihn nie verließ. 1762 wurde er von der Schule in Slagelse zur Universität entlassen; 1765 unterzog er sich dem theologischen Amtsexamen. Darauf unternahm er mit öffentlicher Unterstützung eine Reise ins Ausland, welche ihn zuerst nach Leipzig führte, wo besonders J. A. Ernesti und Gellert für seine Studien und persönliche Entwickelung bedeutungsvoll wurden. Während seines Aufenthaltes in Leipzig empfing er von der Kopenhagener Universität den Magistergrad für eine heimgesandte Abhandlung: De causis praecipuis errorum de religione, und nachher hielt er, durch Ernestis Protektion, Vorlesungen über Kirchengeschichte und Patristik. 1768 war er in Halle, um das zweite große Licht der Neologie, J. S. Semler, zu hören. 1769 kehrte er nach Dänemark zurück, aber nur um kurz darauf wieder ins Ausland zu gehen, dieses Mal als Hofmeister für die zwei jungen Söhne des Grafen D. Reventlow. Das Ziel der Reise war jetzt Göttingen, wo ein dritter Hauptvertreter der Neologie, der mit Dänemark so eng verknüpfte J. D. Michaelis, seinen Lehrstuhl hatte. Aber die Kälte und die leichtfertigen Witze von Michaelis stießen den dänischen Magister ab. Dagegen folgte er mit Freuden den Übungen des Philologen Heyne, und zu dem jüngeren Walch trat er in ein näheres persönliches Verhältnis.

Auf Heynes Empfehlung hin wurde ihm eine Stellung als Repetent bei der theologischen Fakultät in Göttingen, mit Aussicht auf ein Professorat, angeboten; da ihm aber gleichzeitig aus der Heimat ein Dekanat an der Kommunität und freie Wohnung auf Borchs Kollegium, einem Konvikt für Kandidaten, angeboten wurde, zog er es vor, heimzukehren. 1770—71 hielt er in Kopenhagen Vorlesungen über Kirchengeschichte und lateinische Philologie; aber die Verhältnisse in der Hauptstadt unter der Herrschaft Struensees gefielen ihm so wenig, daß er sich um eine Pfarrstelle im Stifte Aalborg bewarb, die er auch erhielt. Bevor er Kopenhagen verließ, feierte er die Hochzeit mit seiner ersten Gemahlin, einer Muhme des später so berühmten N. F. S. Grundtvig.

Zum Dorfgeistlichen eignete der junge Magister sich doch wohl kaum; schon 1772, nach dem Falle Struensees, kehrte er als vierter theologischer Professor in die Hauptstadt zurück. Durch die Gunst des mächtigen Staatsministers O. H. Guldberg stieg er schnell. 1774 wurde er Hofprediger und Doktor der Theologie, 1777 avancierte er zum ersten Professor der Theologie und 1782, als er, nach dem Tode seiner ersten Gemahlin, eine Tochter des damaligen Bischofs von Seeland, L. Harboe, geheiratet hatte, wurde er der Gehilfe seines Schwiegervaters im Bischofsamt und im folgenden Jahre sein Nachfolger. Bischof Harboe hatte auf ähnliche Weise, durch eine Stellung als Adjunctus seines Schwiegervaters, die Bischofswürde erlangt; jetzt spottete man in Kopenhagen darüber, daß „das Hohepriestertum jetzt auf der weiblichen Seite erblich geworden sei“.

Als Bischof entwickelte B. großen Amtseifer. Er hielt Vorlesungen und schrieb Lehrbücher und Abhandlungen über fast alle theologischen Disziplinen. Seine „Theses theologicae“ (1776), die letzte lateinisch geschriebene Dogmatik Dänemarks, wurde sowohl in Kiel wie in Wittenberg als Grundlage für Vorlesungen benutzt. Sein Hauptfach war Kirchengeschichte, besonders der patristische Abschnitt derselben; 1790 gab er die Hälfte einer Historia ecclesiae Christianae heraus, welche bis zur Reformation reicht.

Seiner theologischen Richtung nach war B. Supranaturalist, aber sein Supranaturalismus trug nicht nur die Spuren von Gellerts Einfluß an sich: man konnte auch spüren, daß Ernesti sein Lehrer gewesen war. Seine herzliche Frömmigkeit war mit einer nüchternen Verständigkeit gepaart; in allen seinen Schriften offenbart sich eine unbestechliche Redlichkeit, aber seine Phantasie ist unfruchtbar und sein Stil ohne Schwung. Selbst wenn er predigte, merkte man in formeller Beziehung den Einfluß der Aufklärungszeit: seine Predigten waren immer breit und nicht selten trivial.

Unter den dänischen Bischöfen nimmt B. einen bedeutenden und ehrenvollen Platz ein. Während der Dauer seines Bischofsamts nistete sich der Rationalismus und die von England und Frankreich ausgegangene Freidenkerei mehr und mehr auch in Dänemark ein. In den Kämpfen, die jetzt, unter dem Schutze eines freisinnigen Preßgesetzes, in der Litteratur ausbrachen, ging B. als Hirte seiner Herde voran. Ohne sich um Hohn und Verkennung zu kümmern, stritt er mit Mund und Feder für das, was er seine „einsichtsvolle Überzeugung“ über die Wahrheit des Christentums nannte. Als Professor hatte er, in Gemeinschaft mit den andern Mitgliedern der theologischen Fakultät, infolge einer dänischen Übersetzung von „Werthers Leiden“, dieses Buch als eine für die Religion und die guten Sitten verderbliche Schrift gebrandmarkt. (Die Erklärung der Fakultät ist abgedruckt in „Kirkehistoriske Samlinger“ 1. R. III, 130 ff.);

als Bischof ergriff er jede Gelegenheit, sich gegen die Negation und Frivolität, die in der Litteratur wie im Leben sich groß machte, auszusprechen. Als die neue Geistesrichtung in „Jesus og Fornuften“ (Jesus und die Vernunft) des Kandidaten Otto Horrebow ein Organ erhalten hatte, gab B. als Gegengewicht, „ein Religionsblatt“ heraus, welches den Titel trug „Biblen forsvarer sig selv“ (die Bibel verteidigt sich selbst), in welchem er den Gegner Satz für Satz widerlegte. Auch durch wöchentliche Bibelstunden, die man damals in der dänischen Hauptstadt nicht kannte, suchte er, verspottet und verhöhnt von vielen Seiten, bei den breiteren Schichten des Volkes Gehör zu finden. Die Volksschule und die Ausbildung der Volksschullehrer auf Seminaren hatte in ihm einen tüchtigen Fürsprecher, und wenige Bischöfe sind so eifrige Visitatoren gewesen wie er; im Winter wie im Sommer besuchte er fleißig trotz wachsender Gebrechlichkeit und schlechter Wege Pfarrhäuser und Schulen. Auch das Wohl und Wehe des Vaterlandes lag ihm warm am Herzen: als Kopenhagen 1807 beschossen wurde, ging der alte Bischof von Bastei zu Bastei, um die Soldaten zu tapferer Verteidigung für den Fall, daß die Engländer einen Sturm versuchen sollten, zu ermuntern. Aber das Jahr darauf legte er, tief gebeugt durch seine von der Mutter ererbte Schwermut, welche durch häusliche Sorgen und ökonomische Schwierigkeiten gemehrt wurde, seinen Bischofsstab nieder. Er starb am 19. Oktober 1816 mit einer Bitte für den König und das Königshaus auf den Lippen. 1798 hatten diejenigen Mitbürger, welche seinen mannhaften Kampf anerkannten, ihm eine große goldene Medaille mit der Inschrift überreicht: „Dem Freunde der Religion, dem Freunde des Staates, Mt 10, 32“. Auf seinem Grabe errichteten die Pastoren Seelands ihm ein Denkmal.

Für die Nachwelt hat B. vorzüglich Bedeutung erlangt als Herausgeber eines „Lehrbuches“ (1791) und eines neuen Gesangbuches (1798). In dem „Lehrbuch“, für welches übrigens nicht er allein, sondern auch der königl. Confessionarius Chr. Bastholm (s. d. A.) verantwortlich ist, spürt man nicht nur den Hauch des Supranaturalismus, sondern auch den des Rationalismus. Religion und Religionskunde werden hier in einer bedenklichen Weise verwechselt; das Kapitel von den Pflichten ist zu einer unverhältnismäßigen Größe angeschwollen, und die Sakramente sind in den Schatten gestellt. Da Balles Liebe zu den alten Gesängen mit einem fühlbaren Mangel an poetischem Sinn gepaart war, ließ er sich dazu verleiten, solche Umarbeitungen und Amputationen der alten Kerngesänge von Luther, Kingo und Brorson und die Aufnahme von so geistlosen Reimereien gut zu heißen, daß sein „Evangelisch-christliches Gesangbuch“ ein Seitenstück wurde zu den ausgewässerten Gesangbüchern, welche der Rationalismus in mehrere deutsche Landeskirchen einführte. Mit dem allmählichen Erwachen des christlichen und kirchlichen Lebens in Dänemark mußte deshalb sowohl sein „Lehrbuch“ wie sein Gesangbuch das Feld räumen, aber sein mannhafter Kampf ist nicht vergessen worden. Vor kurzem ist in der Garnisonskirche, wo er lange Zeit Bibelstunden hielt, ein großes Basrelief angebracht worden, welches seine ehrwürdige Gestalt mit der Bibel in der Hand wiedergiebt. Fr. Nielsen.

Ballerini, Pietro, gest. 1769 und Girolamo, gest. 1781. — Die Lebensnachrichten über die Brüder Ballerini, wie sie in diesem kurzen Abriß dargestellt werden und ausführliche Verzeichnisse über ihre zahlreichen, oft anonymen Schriften finden sich bis zum Jahre 1758 bei Mazzuchelli Gli scrittori d'Italia II[a], 178—185, bis zum Jahre 1771 in der Verona illustrata II, 169. Über den Veroneser Probabilitätsstreit vgl. Döllinger u. Reusch, Moralstreitigkeiten (1889) Bd I, S. 303.

Ballerini, die Brüder, der eine, Pietro, am 7. Sept. 1698, der andere, Girolamo, am 29. Januar 1702 in Verona geboren, in der Jesuitenschule ihrer Vaterstadt erzogen und später zu Priestern geweiht, sind durch ihre gelehrten besonders kirchengeschichtlichen und kanonistischen Arbeiten zu großer Berühmtheit gelangt. Den Anstoß zu tieferen Studien gab beiden die Beschäftigung mit den Werken des Kardinals Noris, und dem jüngeren besonders das Beispiel und die Ermunterung des älteren. Pietro hatte sich zuerst der Philosophie und dem Lehramte zugewendet, auch eine Zeit lang der Accademia delle belle lettere, der Gelehrtenschule seiner Vaterstadt, vorgestanden, aber bald sich von dieser Thätigkeit zurückgezogen und nun in Gemeinschaft mit seinem Bruder gelehrten Arbeiten gewidmet. Zeitgenossen rühmen hierbei die Eintracht beider Brüder ebenso wie die Selbstständigkeit eines jeden derselben; oft nach hartem Streit, aber nie ohne sich wirklich vereinigt zu haben, hätten sie, ein jeder aus seinen Studien das gemeinsame Resultat gebildet, und dabei habe Girolamo vornehmlich den geschichtlichen,

Pietro den theologischen und kirchenrechtlichen Teil beigetragen. Aus dieser Gemeinschaft beider Brüder sind die trefflichen Ausgaben der Sermones S. Zenonis (1739), der Summa S. Antonini (1740) und S. Raimundi de Pennaforte (1744), später der Opera Ratherii episcopi Veronensis (1756) und (1755—1757) eine der bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen des vergangenen Jahrhunderts, die Ausgabe der Werke Leos des Großen hervorgegangen, in deren Anhange (S. Leonis Magni R. pont. Opera III, 1757) die Abhandlung über die vorgratianischen Kanonen, De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque tractatus, steht, ein Werk, welches in dieser Richtung des Kirchenrechts Bahn gebrochen hat und bis jetzt noch unübertroffen ist. Pietros Thätigkeit hat aber in der Wissenschaft noch größere in das Leben greifende Zwecke verfolgt; er trat in Streitigkeiten verschiedener Art, schon früher (1724) in einem philosophischen, dem sogenannten Veroneser Probabilitätsstreit, später (1747) in einem juristischen De jure divino et naturali circa usuram, dann (1753) in den Streitigkeiten des Veroneser Bischofs mit seinem Kapitel, und in einer Dissidie seiner Regierung mit Österreich (1756) und zuletzt (1765) namentlich gegen Febronius, für den Papalismus mit aller Entschiedenheit in gelehrten Abhandlungen auf. In der kurialistischen Richtung, worin er durch seine Studien schon naturgemäß gegründet war, hatte ihn ein längerer Aufenthalt zu Rom bestärkt, wo er seit 1748 als gelehrter Konsulent des venetianischen Gesandten verweilte; Papst Benedikt XIV. überhäufte ihn hier mit Gunstbezeugungen und veranlaßte auch unmittelbar die Herausgabe von Leos Werken gegenüber den Arbeiten Quesnels, welche von der Kurie verurteilt und verboten worden waren. Mit der Verteidigung des päpstlichen Rechts der hereinbrechenden Aufklärung gegenüber hat Pietro seine Laufbahn beschlossen; seine zwei letzten Werke De potestate ecclesiastica S. pontificum et conciliorum generalium liber etc. accedit appendix de infallibilitate eorumdem pontificum in definitionibus fidei (1765) und Liber de vi ac ratione primatus pontificum (1766) sind in unserer Zeit wieder durch Westhoff und Binterim veröffentlicht worden (1857 bzw. 1845). Siebenzig Jahre alt starb Pietro am Ostermontag 1769; mehrere Jahre nach ihm der jüngere Bruder.

Merkel † (Benrath).

Balsam. Litteratur: Wagler, Art. Balsam in Paulys Realencykl. d. klass. Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung Bd II Sp. 2836—2839; G. Schweinfurth, Über Balsam und Myrrhe: Berichte der Pharmaceutischen Ges. III, Berlin 1893.

HL 5, 1 wird als Gartenpflanze בֶּשֶׂם genannt. Möglicherweise bezeichnet das Wort Würzkräuter im allgemeinen; doch macht die Nebeneinanderstellung von Myrrhe und bāsām es wahrscheinlich, daß hier der eigentliche Balsamstrauch gemeint ist. Daß derselbe in Palästina, wenigstens im Ghôr mit seinem subtropischen Klima vorkam, wird durch zahlreiche Angaben der Alten bezeugt (Joseph. ant. jud. IX, 1, 2; Dioscorid. I, 18, med. gr. XXVI, 355 ff.; Theophrast. h. pl. IX, 6, 1; Diodor. III, 46; Plin. hist. nat. XII, 111 ff.; Tac. hist. V, 6; Plut. Ant. 36; Solin. 35, 5—6; Aristid. orat. 3, p. 595) insbesondere waren die Balsamgärten von Jericho hochberühmt (Justin. XXXVI, 3; Strabo XVI, 2, 41, p. 763; Diodor. II, 48; XIX, 98; Joseph. ant. jud. XIV, 4, 1; XV, 4, 2; bell. jud. I, 6, 6; IV, 8, 3). Von dort hatte zuerst Pompejus den Balsambaum nach Rom gebracht; die Balsamgärten wurden von den Römern als fiskalisches Eigentum verwaltet. Plinius und andere sind der Meinung, daß der Balsam überhaupt nur in Palästina vorkomme, während Agatharchides, Strabo, Pausanias, Diodor Arabien als sein Heimatland kennen. Josephus weiß zu erzählen, daß die Königin von Saba die ersten Balsampflanzen nach Palästina gebracht habe (vgl. 1 Kg 10, 10). Nach der Beschreibung des Plinius ist die Balsamstaude dem Weinstock ähnlich und wird wie dieser behandelt; die Blätter sind denen der Raute ähnlich und bleiben das ganze Jahr grün. Um mehr Saft zu gewinnen, als die Pflanze von selbst ausschwitzt, macht man in die Rinde mit scharfen Steinen, Knochen oder Glas, aber nicht mit eisernen Instrumenten Einschnitte. Der sehr spärlich ausfließende Saft (die „lacrimae" der Pflanze) besteht aus Harzen und ätherischen Ölen; er ist von stark aromatischem Geruch und scharfem, beißendem Geschmack. Anfangs ist er weißlich, einem dicken Öle gleich, später färbt er sich rötlich; an der Luft verliert er seine ätherischen Öle, trocknet aus und verharzt; im Alkohol ist er wieder löslich. Der so gewonnene Balsam ist außerordentlich kostbar (vgl. Hist. Aug. Elag. 24); ein geringerer Balsam wird aus den Samenkörnern, der Rinde und dem Holze gewonnen. Als Heilmittel wirkt er äußerlich angewandt reinigend, innerlich angewandt reizt er die

Schleimhäute und hat schweißtreibende Kraft; auch Kopfschmerz und Frauenkrankheiten heilt er wunderbar rasch (so Plinius a. a. O. u. a., vgl. Celsus, de med. V, 3—6, 15 u. a.; Galen. XI, 846; XII, 554; XII, 568; XIX, 738). — Der Gattung der Balsamodendren gehören verschiedene Arten an; in Betracht kommt hier hauptsächlich Balsamodendron gileadense Kunth. (= Amyris gileadensis L. und Opobalsamum Forsk.), der echte arabische oder Mekkabalsam, ein niedriger beerentragender Baum, mit kleinen Blüten und unpaarig gefiederten Blättchen. Nach Schweinfurth a. a. O. liefern die saftreichen Zweigspitzen den Balsam; derselbe kann jedoch schwerlich, wie die Alten meinten, durch Einschnitte gewonnen werden. Auch die Myrrhe gehört zu den Balsamodendren, ebenso wahrscheinlich das Bdellion (s. daselbst). — Dagegen wird das hebräische צֳרִי (Gen 37, 25; 43, 11; Jer 8, 22; 46, 11; 51, 8; Ez 27, 17) von der jüdischen Tradition mit Unrecht für Balsam erklärt. Schon das Vorkommen desselben in dem gebirgigen Gilead (s. d. angef. Stellen), dessen Klima für den echten Balsam viel zu rauh ist, schließt dies aus. Vielmehr ist, wie die Übersetzung der LXX und Vulgata (*ῥητίνη*, resina) nahelegt und schon Celsius (Hierobot. II, 180) wahrscheinlich gemacht hat, an das durchsichtige, weißlichgelbe, wohlriechende Harz zu denken, das der Mastixbaum (Pistacia lentiscus L., *σχῖνος* susanna 54) ausschwitzt. Schon Plinius erwähnt den judäischen Mastix (hist. nat. XIV, 122 ff.); in den angeführten alttestamentlichen Stellen erscheint er als ein Hauptprodukt Palästinas, namentlich des Ostjordanlandes. Bei den Alten war der Mastix als innerliches und äußerliches Arzneimittel geschätzt (Plin. hist. nat. XXIV, 32 ff.). **Benzinger.**

Balsamon, Theodor, gest. 1200. — Beveregius, Synodicon sive Pandectae Canonum etc., Oxonii 1672, Proleg. § XIV—XXI; Biener, Geschichte der Novellen Justinians, Berlin 1824; Mortreuil, histoire du droit Byzantin, Paris 1846, Tom. III; Heimbach, Griech.-Röm. Recht, in der Allgem. Encycl. von Ersch u. Gruber, auch S. A. 1870; Miller, Annuaire de l'association pour l'encour. des ét. Gr. 18 (1882) S. 8—19.

B. stammte aus Konstantinopel und war Diakonus, dann Nomophylax und Chartophylax an der Sophienkirche daselbst, 1193 Patriarch von Antiochien. Er starb wahrscheinlich um 1200. Bereits seine Zeitgenossen verehrten ihn als *ἄνδρα ὑπὲρ τοὺς τότε πάντας ὄντα νομοτριβῆ* (Nic. Chon. Hist. lib. II cap. 4). Die wichtigste seiner kirchenrechtlichen Schriften ist der Kommentar zum Nomokanon und Syntagma des Photios (s. d. A.), welchen er zwischen 1166—1177 auf Verlangen des Kaisers Manuel Komnenos und des Patriarchen von Konstantinopel Michael Anchialos ausarbeitete. Er hat darin der Ansicht zur Allgemeingiltigkeit verholfen, daß für das gr. Kirchenrecht die Basiliken, nicht aber die Justinianische Kompilation entscheidend seien. In großem Ansehen bei der griechischen Kirche stehen auch seine übrigen kirchenrechtlichen Schriften, die *ἀποκρίσεις* an den Patriarchen Markos von Alexandrien und die 8 *μελέται*. Der Kommentar zum Nomokanon erschien zuerst Paris 1615, besorgt von Christoph Justellus, wiederholt Paris 1620 und in der bibliotheca juris canonici von Voellus und Justellus, Tom. II pag. 785 sq. Der Kommentar zum Syntagma findet sich bei Beveregius a. a. O. Tom. I. Die handschriftlich beste und bequemste Ausgabe dieser Schriften, sowie auch der *ἀποκρίσεις* und *μελέται* bietet das *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων — καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων* etc. *ὑπὸ Γ. Α. Ῥάλλη καὶ Μ. Ποτλῆ*, Athen 1852—1859, 5 Bde. Über Briefe des B. handelt Miller a. a. O. **Ph. Meyer (H. F. Jacobson †).**

Balthasar, Abt, und die Gegenreformation in Fulda. — Heppe, D. Restauration des Katholizismus in Fulda, auf dem Eichsfelde und in Würzburg (1850); derselbe, Entstehung, Kämpfe und Untergang evang. Gemeinden in Deutschland (1862); Komp, Fürstabt Balthasar von Fulda und die Stiftsrebellion von 1576 (hist.-pol. Bl. 1865), Wegele (AdB.); Ritter, Deutsche Gesch. I (1889) S. 445 ff.; Egloffstein, Fürstabt Balth. v. Dermbach und die kath. Restauration im Hochstifte Fulda 1570—1606 (1890); Moritz, Die Wahl Rudolfs II., der Reichstag zu Regensburg und die Freistellungsbewegung (1895) S. 26, 347, 411 ff.; Schellhaß, Nuntiaturberichte III. Bd 3 S. LXXIX.

Der Gegenreformation im Hochstift Fulda kommt eine besondre geschichtliche Bedeutung zu: nicht als wären hier zuerst die Grundsätze der Reaktion durchgeführt worden — das ist schon zuvor im Herzogtum Baiern und in der Markgrafschaft Baden, in den Erzbistümern Trier und Salzburg, in den Bistümern Osnabrück, Münster, Eichstätt, Augsburg und Passau geschehen — aber in Fulda nimmt zuerst eine katholische Minderheit unter ungünstigen Verhältnissen den offnen Kampf gegen die neuen

Lehren erfolgreich auf, und das hier gegebne Beispiel wirkt ermunternd und kräftigt die katholische Partei in dem Maße, als sich die Schwäche der Protestanten gezeigt hatte. Aus der Verteidigung geht die Gegenreformation immer mutiger zum Angriff über.

Das Hochstift Fulda, angrenzend an die protestantischen Gebiete Hessens und Sachsens, schien gleich andern norddeutschen Stiftern eine sichere Beute der Reformation werden zu sollen. Die Äbte hatten bis 1570 der Ausbreitung prot. Anschauungen unthätig zugesehen — es hätte damals nur noch der rechtlichen Anerkennung der neuen Lehren als Landesreligion bedurft, um die letzten Spuren des Katholizismus zu verwischen. Nur innerhalb des Stiftskapitels fand sich noch ein bewußter Gegensatz zum Protestantismus.

Auf Abt Wilhelm folgte im Januar 1570 Balthasar von Dernbach, ein Jüngling von etwa 20 Jahren, aus althessischem Geschlechte, der trotz protestantischer Eltern schon als Knabe für die kath. Kirche zurückgewonnen worden war. Vielleicht hatte Balthasar am Anfang nur die Absicht, dem weitern Forschritt der prot. Lehren Einhalt zu thun; aber während des Kampfes wurde er zum Angreifer. Er stand dabei allein, gegen Kapitel, Ritterschaft und Bürgerschaft. Das Kapitel wünschte zwar keine Auslieferung des Stiftes an die Protestanten, aber es wollte sich auch keinesfalls eine Schmälerung seiner Rechte — vor allem auf die Mitregierung des Stiftes — durch einen selbstständigen Abt, eine Wiederherstellung früherer, strengerer Zustände, etwa gar der halbvergessenen Regel des hl. Benedikt, gefallen lassen, — lieber reichte es den kirchlichen Gegnern des Abtes die Hand. Die Ritterschaft des Stiftes strebte ebensowohl nach ständischer wie nach kirchlicher Unabhängigkeit; der Bürgerschaft der Stadt kam es allein auf Gewährung der Augsb. Konfession an.

Es wächst vor uns die Persönlichkeit des jungen Abtes, wenn wir ihn gegen alle diese Wünsche gleichmäßig den Kampf aufnehmen sehen. Auf Herstellung strenger Kirchenzucht, vor allem bei den Geistlichen, auf Einsetzung katholischer Beamten, auf Zurückweisung protestantischer Forderungen — die Bürgerschaft Fuldas hatte sogleich nach der Wahl um einen lutherischen Prädikanten und um Beseitigung der Messe, die Ritterschaft um Errichtung einer prot. Schule gebeten — kam es ihm zunächst an. Zur Durchführung dieser Bestrebungen halfen ihm die Jesuiten; auch in Fulda knüpfen sich an die Wirksamkeit der Gesellschaft Jesu sowohl die heftigsten Kämpfe als auch die dauernden Erfolge. Balthasar berief die Jesuiten 1571 zur Errichtung einer Schule ins Stift; im Sommer 1572 wurde ihnen ein Kolleg gegründet. Der von Anfang an gegen die Einführung der Jesuiten sich regende Widerstand wurde noch mehr gereizt, als Abt und Jesuiten gemeinsam die Mißstände zu beseitigen begannen: während diese gegen die verweltlichten Kapitulare rücksichtslos predigten, befahl jener die Wiederherstellung der Benediktinerregel, Abgeschlossenheit von der Welt, Entlassung der Konkubinen, Reinigung des Gottesdienstes; den Jesuiten gab er aber weitgehende Vorrechte auf geistlichem und weltlichem Gebiete, so besonders das Recht des Vorkaufs der Lebensmittel.

Die Kapitularen — die zuerst der Berufung der Jesuiten zugestimmt, sich dann aber dagegen erklärt hatten — fühlten sich schwer geschädigt; sie schlossen sich mit Ritterschaft und Bürgern zusammen, denen auf ihre Gesuche um Gewährung eines prot. Prädikanten mit der Beschränkung der Augsb. Konfession auf das platte Land geantwortet worden war. Als die dem Abte feindliche Bewegung stärker anwuchs, mischten sich prot. Fürsten in die Verhältnisse des Stifts. Wie bei den Kapitularen die Sucht nach Anteil an der Regierung und nach behaglichem Lebensgenuß, bei der Ritterschaft das Streben nach Unabhängigkeit, so spielte bei den Landgrafen von Hessen der Wunsch nach Einfluß im Stift, und vielleicht noch selbstsüchtigere Hoffnungen, neben den kirchlichen Gesichtspunkten mit. Auf Veranlassung der Landgrafen erschien im Oktober 1573 eine Gesandtschaft Kurf. Augusts von Sachsen, Mgf. Georg Friedrichs von Brandenburg-Ansbach und der Landgrafen Wilhelm und Ludwig von Hessen in Fulda. Sie forderten von Balthasar Entlassung der Jesuiten, Einstellung der gegenreformatorischen Maßregeln; wenn er darauf nicht eingehen, sondern lieber auf seine Würde verzichten wollte, so sollte dem Kapitel und der Ritterschaft ein protestantischer Nachfolger, Pfalzgraf Friedrich von Zweibrücken empfohlen werden. Die Gesandtschaft erreichte beim Abte nichts, wohl aber bestärkte sie den Widerstand seiner Gegner: Kapitel und Ritterschaft schlossen jetzt ein förmliches Bündnis mit einander ab, und die Kapitularen versuchten, als Mitregenten des Stifts, den Abzug der Jesuiten zu erzwingen. Hinter den Bundesgenossen stand helfend und schürend die hessische Politik. Durch kluges Zögern, durch den Vorschlag einer rechtlichen Entscheidung, erwehrte sich Balthasar fürs erste des ungestümen

Andrängens; auch er fand moralischen Beistand bei seinen Glaubensgenossen, vor allem bei der Kurie, die gleich Hg. Albrecht von Baiern auf den Kaiser zu Gunsten des Abtes einzuwirken suchte. Maximilian fällte nach langem Zaudern eine für Balthasar günstige Entscheidung: er verwies im Februar 1574 den Gegnern, einschließlich der prot. Fürsten, ihr Vorgehen als ungehörig. Die Lösung des Bündnisses zwischen Kapitularen und Ritterschaft wurde dadurch beschleunigt; waren jene schon im Januar 1574, als von hessischer Seite die Absetzung des Abtes ernstlich angeregt wurde, schwankend geworden, so hielten sie es jetzt, nach dem Mandate des Kaisers, nach Ermahnungen des Papstes und des Bischofs von Würzburg, für geraten, mit dem Abte Frieden zu schließen.

Der Sieg Balthasars war damit für diesmal entschieden; Ritterschaft und Bürger haben es trotz der Hilfe ihrer fürstlichen Freunde, trotz des Rechtstitels der wiederaufgefundnen Ferdinandeischen Deklaration von 1555, auf die sich die Protestanten seit Frühjahr 1574 stützten, nicht verhindern können, daß der Abt nunmehr schroffer als vorher auf die Festigung seiner landesherrlichen Befugnisse und auf die Unterdrückung des Protestantismus hinarbeitete: nicht nur an die Städte, sondern an alle Bewohner des Landes richtete er jetzt den Befehl, bei Strafe der Landesverweisung zum alten Glauben zurückzukehren. Gegenüber der Deklaration konnte Balthasar darauf hinweisen, daß die Augsb. Konfession im Fürstentum zwar geduldet, aber niemals rechtlich anerkannt worden sei. Als der Regensburger Kurfürstentag vorüberging, ohne daß die Protestanten die Anerkennung der Deklaration zur Bedingung der Wahl Rudolfs II. machten — Kurfürst August vereitelte durch seine Nachgiebigkeit ein geschlossnes Vorgehen seiner Glaubensgenossen — fühlte Balthasar sich in seinen Absichten bestärkt; kirchliche Zwangsmaßregeln und drückende weltliche Verordnungen wechselten jetzt mit einander ab. Aber das rücksichtslose Verletzen verschiedenartiger Interessen führte zu neuen Verwicklungen. Ritterschaft, Kapitel und Städte reichten sich 1576 wiederum die Hand — selbst die Kapitularen stimmten jetzt dem Plane einer Absetzung des Abtes zu. Sie glaubten sich zum Widerstand gereizt: der Abt strebte nicht nur, gute Zucht unter ihnen durch thatkräftige Maßregeln, z. B. durch Gefangennahme ihrer Dirnen, herzustellen, — er kümmerte sich auch nicht um ihren Widerspruch, als er fromme Stiftungen zur Gründung eines Jungfrauenklosters verwenden wollte. Die Ritterschaft aber fühlte sich neben allem andern durch Kündigung von Pfandschaften, durch die Bedrohung ihrer angeblichen Reichsunmittelbarkeit so sehr verletzt, daß sie auf Absetzung des Abtes drängte. Der im voraus bestimmte Nachfolger war Bischof Julius von Würzburg. Dieser hat bei dem Handel keine rühmliche Rolle gespielt; er selber begründete es wohl anders — als einzige Möglichkeit, die kath. Religion im Stifte zu erhalten — aber es waren doch nur selbstsüchtige, politische Beweggründe, die ihn auf das Anerbieten der fuldischen Stände eingehen, weitgehende Versprechungen machen und schließlich zum Überfall des getäuschten Abtes die Hand bieten ließen. Er versprach der Ritterschaft Religionsfreiheit — ein gleiches für die Städte lehnte er ab — dem Kapitel und der Ritterschaft Anerkennnng aller Freiheiten und Rechte — also im wesentlichen die Wiederherstellung des bis 1570 herrschenden Zustandes (5. Juni 1576).

Seit Mai 1576 weilte Balthasar in der Stadt Hammelburg, um hier persönlich die bisher mißglückte Wiederherstellung des Katholizismus durchzuführen. Am 20. Juni trafen Ritterschaft und Kapitel, die sich vorher der Stadt Fulda versichert hatten, in Hammelburg ein; am folgenden Tage Bischof Julius. Balthasar hatte sich, nicht zum wenigsten im Vertrauen auf den Bischof, der sich bis zuletzt als treuer Freund ausgab, keiner Gewaltthat versehen; er war mit seinen wenigen Begleitern den stark gerüsteten Gegnern gegenüber — sie hatten etwa 200 Pferde bei sich — vollständig wehrlos. Am 23. Juni wurde er zur Abdankung gezwungen, Bischof Julius aber einige Tage darauf in Fulda formell zum Administrator des Stiftes gewählt. Balthasar sollte zur Entschädigung ein Jahrgeld von 9000 fl., die Propstei Petersberg und das Amt Reinau erhalten; doch mußte er zuvor an den Kaiser und an mehrere deutsche Fürsten schreiben, daß diese Veränderungen mit seiner freiwilligen Zustimmung geschehen seien.

Aber es war doch nicht gut möglich, daß der Gewaltstreich und die hinterlistige Handlungsweise des Bischofs von Würzburg im Reiche hätten verborgen bleiben können. Zwar hatte sich Julius im voraus der Zustimmung des Herzogs von Baiern versichert; er hatte ihm mitteilen lassen, daß das Stift nur dann dem Katholizismus zu erhalten sei, wenn Balthasar abdanke — Herzog Albrecht hatte sich täuschen lassen und auch bei andern Fürsten, vor allem bei Kurf. August, die Sache des Bischofs vertreten. Aber der Kaiser erließ, vom päpstlichen Legaten Morone angetrieben, schon auf die erste

Kunde von der Vergewaltigung des Abtes hin ein scharfes Mandat an die neuen Machthaber, worin ihr Vorgehen für null und nichtig erklärt wurde, und Balthasar selber, der am 12. Juli seinen Gegnern entfloh, gab über das Geschehene den richtigen Aufschluß und widerrief nunmehr alle erzwungenen Zugeständnisse. Bischof Julius verlor die Unterstützung der kath. Fürsten, seitdem der wahre Sachverhalt an den Tag gekommen war, — Hg. Albrecht machte aus seiner Entrüstung kein Hehl. Die protestantischen Fürsten aber hatten zu der Person des neuen Administrators und zu der Gerechtigkeit seiner Sache zu wenig Vertrauen, als daß sie sich seiner thatkräftig angenommen hätten; besonders Landgraf Wilhelm von Hessen sah seine Pläne auf das Stift durch diese ohne sein Zuthun vollbrachte Änderung nicht gefördert, — er knüpfte vielmehr mit dem vertriebnen Abte an und wäre bereit gewesen, für ihn einzutreten, wenn dieser gewisse Bedingungen — Religionsfreiheit der Unterthanen und hessischen Erbschutz über das Stift — hätte bewilligen wollen.

Julius und seine Anhänger suchten das Erreichte festzuhalten, und es bedurfte, bei der allseitigen Abneigung der Reichsstände gegen bewaffnetes Einschreiten, eines sechsundzwanzigjährigen Rechtshandels, ehe Balthasar 1602 sein Recht erhielt. Doch trat bereits nach dem Regensburger Reichstage von 1576 ein Mittelzustand ein: nach dem Gutachten der Reichsstände und mit Billigung des Kaisers wurde ein kais. Kommissar mit dem Sequester des Stiftes bis zum rechtlichen Austrag des Streites beauftragt. Nicht nur darin lag eine Begünstigung der entschlossen auftretenden Gegner Balthasars — der zum Kommissar ernannte altersschwache Deutschmeister Heinrich von Bubenhausen war zudem ein Lehensmann des Bischofs von Würzburg. Der Deutschmeister ließ das Stift seit März 1577 durch einen Stellvertreter verwalten, nachdem er sich durch Anerkennung der Mitregentschaft des Kapitels und durch Bestätigung der von Julius eingesetzten Beamten seine Stellung im Stifte gesichert hatte. Vergebens erhob Balthasar gegen dies Preisgeben landesherrlicher Rechte Einspruch.

Das schließliche Ergebnis war aber doch, trotz der Erfolge des Augenblicks, eine dauernde Niederlage der prot. Partei im Stifte. Bis 1579 hatten sich die Anhänger der Augsb. Konfession einer nachsichtigen Duldung zu erfreuen, obwohl vom Kaiserhofe aus der Deutschmeister zur Fortführung der Gegenreformation ermahnt wurde; aber dieser wagte doch zunächst nicht, durch schroffe Maßregeln neue Aufregung im Stifte hervorzurufen. Aber seit 1579 begann das Werk der Rekatholisierung von neuem: kath. Geistliche und kath. Gottesdienst wurden den Protestanten aufgezwungen, die Jesuiten in ihrem Wirken begünstigt. Diesen vor allem sind die entscheidenden Erfolge der spätern Zeit zu verdanken. Denn während die Stiftsregierung seit 1586, seit der Wahl Erzherzog Maximilians zum Deutschmeister, den Protestanten von neuem einige Bewegungsfreiheit gewährte, haben jene durch ihre unermüdliche Thätigkeit als Seelsorger und als Erzieher den größten Teil des bereits verlorenen Gebietes zurückerobert, — vertrauten doch selbst prot. Eltern ihre Kinder dem vortrefflichen und unentgeltlichen Unterricht der Jesuiten an. Balthasar unterstützte die Arbeit der Jesuiten nach Kräften; seit Anfang 1579 bewohnte er das ihm eingeräumte Schloß Bieberstein bei Fulda, — seinen Bemühungen verdankte das 1584 aus päpstlichen Mitteln in Fulda gegründete Seminar, das 40 Freiplätze für junge Edelleute und später noch weitere 60 für Bürgerliche enthielt, seine Entstehung.

Im Stifte wuchs eine neue streng katholische Generation heran; im Kapitel traten mit der Zeit an Stelle der alten Gegner zuverlässige Anhänger der kath. Kirche und des vertriebenen Abtes. So fand Balthasars Rückkehr in die Stadt Fulda im Dez. 1602 — im August war das Endurteil ergangen, kraft dessen der erzwungene Vertrag aufgehoben, der Bischof von Würzburg zum Ersatz aller unrechtmäßig genossenen Einkünfte und zur Tragung aller Kosten, Ritterschaft, Kapitel und Städte zu einer hohen Geldstrafe verurteilt wurden — keinen Widerstand, und die Gegenreformation nahm darauf ihren raschen Fortgang. Durch eine Visitation des Stiftes, durch Predigten und durch Belehrung der Einzelnen, schließlich durch Androhung der Landesverweisung gelang es, tausende der kath. Kirche zurückzugewinnen. Selbst die prot. Städte Fulda und Hammelburg mußten sich dem Willen des Abtes beugen. Als Balthasar am 15. März 1606 starb, war das kath. Bekenntnis im Lande fast ausnahmslos wiederhergestellt; nur die Ritterschaft blieb fest im prot. Glauben. Walter Goetz.

Baltzer, J. B., s. Hermes.

Baluze (Etienne), berühmter Diplomatiker und Kirchenhistoriker, gestorben 1718. Autobiographie, an der Spitze der Bibliotheca Baluziana, Paris 1719; Ellies Du Pin, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, 1686—1695 t. XIX p. 1—6; P. Bayle, Dictionnaire historique, Paris 1720; Niceron, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres 1727—1745 I, p. 459—471; Vitrac, Eloge de Baluze, Paris 1777; Deloche, Notice sur Baluze, Paris 1856 in 12°; Leopold Delisle, Le Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale, Paris 1868—1881, I, 364—367 u. 445—473 et Bibliothèque de l'École des Chartes, 1872 p. 187; Bulletin de la Société des lettres de la Correze, tomes III, Ao. 1881 p. 93 u. 457; IV, 513; V, 160; VI, 645; IX, 100—163; X, 1888 f.; A. Lefranc, Histoire du Collège de France, Paris 1893 in 8°.

Etienne Baluze, geboren am 23. November 1630 zu Tulle (Tutela Lemovicum), gehörte einem Geschlechte angesehener Rechtsgelehrter an. Den ersten Unterricht empfing er im Jesuitenkollegium zu Tulle. Im Jahre 1646 kam er nach Toulouse, wo er acht Jahre im Kollegium St. Martial blieb und zunächst philosophische Vorlesungen hörte. Schon in seinen Schuljahren zeigte sich seine Neigung für alte Pergamente und Geschichtsurkunden. Gleichwohl nötigte ihn sein Vater zum Studium des Civilrechts, und nur heimlich konnte er sich in der Bibliothek des Carl v. Montchal, Bischofs von Toulouse, seinen Lieblingsstudien hingeben. Das Aufsuchen, die Sammlung und Ordnung, die textliche und geschichtliche Kritik der kanonistischen und geschichtlichen Urkunden beschäftigten damals die berühmtesten Gelehrten Frankreichs, z. B. d'Achery, Antoine d'Hauteserre, Mabillon, Sirmond; Baluze gelang es, an ihre Seite zu treten. Dank seinem ungewöhnlichen Scharfsinn und seinem eisernen Fleiß gelangte er rasch zu großer Sicherheit in der kritischen Methode. Er arbeitete so angestrengt, daß er genötigt wurde, sich zwei Jahre geistiger Ruhe in seiner Heimat zu gönnen. Um seiner Studien willen war es rätlich, daß er entweder Mönch oder Priester würde, oder sich in den Dienst eines kirchlichen Würdenträgers begäbe. Er ließ sich also vorläufig die Tonsur erteilen und sah sich nach einem Mäcenas um.

Pierre de Marca, der Nachfolger Montchals (1656) berief den, ihm persönlich nicht bekannten, aber warm empfohlenen, 20jährigen Clericus nach Paris, um — so lautete Marcas Brief — „bei ihm zu verbleiben und in Gemeinschaft den Studien zu leben“. Baluze paßte vortrefflich zu seinem Mäcenas, von welchem er nicht wich, bis derselbe als Erzbischof von Paris starb (1662). Von ihm hat er die Verwertung seiner ausgebreiteten historischen Spezialstudien für das Kirchen- und Staatsrecht gelernt; an mehreren dahin zielenden Schriften Marcas war B.s Anteil sehr groß. Dafür erbte er Marcas litterarischen Nachlaß, dessen rechtlichen Besitz ihm freilich der Abbé Faget im Jahre 1688 streitig machte.

Nach Marcas Tode suchten mehrere Bischöfe und Erzbischöfe ihn für sich zu gewinnen. Er blieb kurze Zeit bei dem Erzbischof von Auch und bei dem Kanzler Le Tellier, der ihn zum Domherrn in Reims ernannte; schließlich wurde er durch den Minister J. B. Colbert zu seinem Bibliothekar gewählt (1667). B. gab seine Selbstständigkeit wieder auf, um in Colberts Bibliothek arbeiten zu können. Er verwaltete sie während 33 Jahren und ließ hunderte von Urkunden in den Abteien und Stiftern der Provinzen aufsuchen, kaufen oder leihen, um mit ihnen nicht nur die Bibliothek seines Herrn sondern auch seine eigene Sammlung zu bereichern. Waren Urkunden nicht zu kaufen, so scheute er die Mühe nicht, sie selbst abzuschreiben. Dabei war er auf seine Reichtümer so eifersüchtig, daß, wenn er das Leihen nicht weigern konnte, er absichtlich verfälschte Abschriften ablieferte. Im Jahre 1700 bestimmte ihn sein hohes Alter die Colbertina zu verlassen, um den Rest seines Lebens in Selbstständigkeit und Ruhe hinbringen zu können. Trotz seiner zarten Konstitution, erhielt er sich durch Nüchternheit und Mäßigkeit, aber auch durch heitere Geselligkeit, bei guter Gesundheit. Er unterhielt den lebhaftesten persönlichen und schriftlichen Verkehr mit Gelehrten verschiedener Länder, besonders mit den Benediktinern und Jesuiten (er stand auf der Seite der letzteren im Kampfe gegen die Jansenisten). Mit seinen gelehrten Freunden kam er an bestimmten Tagen nach Tisch zusammen, sei es in seiner Wohnung, oder in einem schönen Haus nahe dem Collegium Scotorum, oder in der Abtei St. Germain des prés; neben den Gesprächen über litterarische Erscheinungen fehlte wohl auch ein fröhliches Lied nicht. Den Gipfel seines Ansehens erstieg er im Jahre 1707, als ihn der König zum Inspektor des Collège Royal ernannte, an dem er schon seit 1689 als Professor des kanonischen Rechts angestellt war. Aber, wie man weiß, ist der Tarpeische Fels nahe am Kapitol. Der Kardinal von Bouillon hatte B. den Auftrag gegeben, eine Geschichte des adeligen Hauses von Auvergne, mit welchem die Familien von Bouillon und Tu-

renne zusammenhingen, zu schreiben. Im Jahre 1708 wurde das Werk veröffentlicht und zwei Jahre lang ohne Anstoß verbreitet. Da führte die Flucht des ehrgeizigen, bereits aus Paris verbannten Kardinals zur Katastrophe des Gelehrten. Sein Werk wurde, da es falsche Ansprüche auf französische Provinzen verteidige, verdammt, er selbst seiner Ämter, Gehälter und persönlichen Güter beraubt und aus Paris verbannt; das alles ohne Verhör und Untersuchung. Der 80jährige Greis wurde nach Lyon, dann Rouen, Blois, Tours, endlich nach Orleans verwiesen, wo er bis Ende 1713 verweilte. Da endlich, nach dem Utrechter Frieden, seine Unschuld erkannt wurde, durfte er nach Paris zurückkehren. Er hatte auch in der Verbannung nicht aufgehört litterarisch thätig zu sein. Jetzt beschäftigte er sich hauptsächlich mit den Werken Cyprians, welche er nach Vergleichung von 30 Handschriften neu herausgeben wollte, und mit der Abfassung einer Geschichte seiner Heimat. Während des Druckes des ersten Werkes starb er zu Paris in seinem 88. Jahre, am 28. Juni 1718.

Werke (die Kirchengeschichte betreffend), 1. **von B. allein**: Anti-Frizonius, Toulouse 1652. — De tempore, quo vixit S. Sadrocus, primus Lemovicum episcopus, Tulle 1655. — De episcopatu Egarensi, Paris 1663. — De Sanctis Claro Laudo, Tulle 1656. — Ausgaben von Salvian — Vincenz v. Lerins, 1663. — Epistola de vita et morte Petri de Marca, Paris 1662. — Servatus Lupus, 1664. — Agobard, Amulo, Leidrad, Florus diaconus, 1666. — Concilia Galliae Narbonensis, 1668. — Cäsarius von Arles, 1669. — Regino, Abt von Prüm, Brief Rhabans an Heribald, 1671. — Dialogorum libri II Ant. Augustini, archiepiscopi Tarraconensis, de emendatione Gratiani, 1672. — Capitularia regum Francorum, cum Marculfi formulis et aliis notis, 1677. Idem Neue Ausgabe, durch P. de Chiniac, 1780, 3 Bde fol. — Epistolarum Innocentii III. R. P. libri XI, Paris 1682, 2 Bde fol. — Nova collectio Conciliorum, seu supplementum ad majorem Ph. Labbei collectionem, Paris 1683, tom. I (Folge fehlt). — Vitae paparum Avenionensium (gewidmet Ludwig XIV. auf d. Index gesetzt) 1693, 2 vol. in 4°. — Miscellaneorum libri VII, hoc est Collectio veterum monumentorum, Paris 1677 bis 1713 (7 vol. in 8°). — Historia Tutelensis, 1717 (in 4°). — Ausgabe v. Cyprian, 1726. — Liber Diurnus (ed. de Rozière, Paris 1869 (in 8°). 2. **Als Mitarbeiter von de Marca**: Dissertationes de concordia sacerdotii et imperii, sive de libertatibus Ecclesiae Gallicane, 1663, 1669 u. 1704 (Die vier letzten Bücher rühren von B. her). — Marca Hispanica, 1688, folio. (Einleitung, viertes Buch, Index und Anhang sind von Baluze). **Bonet-Maury.**

Bamberg, Bistum. — Lorber von Störchen, Die . . Landeshoheit des Bistums Bamberg über . . . Fürth, Bamb. 1774, cod. probat. (s. g. Fürther Deduktion); Ussermann, Episcopatus Bamberg. San-Blasien 1802; Jaffé, Monumenta Bambergensia, Berlin 1869; Thietmar, chron. VI, 30 ff.; Adalberti vita Heinrici MG SS IV, S. 787 ff.; Hirsch, JB des deutschen Reichs unter Heinrich II., 2. Bd, Berlin 1864, S. 42 ff.: Looshorn, Gesch. des B. Bamberg 1. Bd, München 1886, S. 118 ff.; Stein, Geschichte Frankens, 1. Bd, Schweinf. 1884, S. 131 ff.; Gengler, Die Verfassungszustände im bayerischen Franken, Erl. 1894, S. 123 ff.; Hauck, KG. Deutschlands 3. Bd, Lpz. 1896, S. 417 ff.

Am 27. Juni 973 schenkte Otto II. dem Herzog Heinrich von Baiern die civitas Papinberc im fränkischen Gau Volkfeld (MG Dipl. II, 1 S. 53). Dort gründete der Sohn Heinrichs, König Heinrich II., im J. 1007 ein Bistum. Es war zunächst ein persönliches Motiv, das ihn dazu bewog: der Kinderlose gedachte seinen Besitz Gott zu hinterlassen (vgl. Cod. Udalr. 7 S. 27). Dazu traten sachliche Erwägungen; denn noch war das Christentum im Anfang des 11. Jahrhunderts im jetzigen Oberfranken nicht zur vollständigen Herrschaft gelangt. Die Gründung eines neuen Bistums sollte der Ausrottung des Heidentums dienen (cod. Udalr. a. a. O.). Allein das Wendenland am oberen Main, an der Wiesent und der Aisch gehörte seit der Organisation der mitteldeutschen Bistümer durch Bonifatius zu dem Bistum Würzburg: durch die Würzburger Bischöfe hatte Karl d. Gr. die Bekehrung der Wenden beginnen lassen (vgl. MG Form. imper. 40 S. 317 f.). Die Gründung eines neuen Bistums war demnach nicht möglich, ohne die Zustimmung des Würzburger Bischofs. Bischof Heinrich von Würzburg war dem König ergeben (ep. Bamb. 2 S. 474), er legte nicht gerade viel Wert auf den Besitz des Wendenlandes (a. a. O. S. 477), und er war deshalb zur Abtretung des Radenzgaues und eines Teils des Volkfeldes bereit, wogegen ihm der König die Erhebung Würzburgs zum Erzbistum zusagte, und eine bedeutende Ent-

schädigung, 150 Höfe in Meiningen, gewährte (Thietm. VI, 30 S. 151; Cod. Udalr. 7 S. 27 f.). Pfingsten 1007 wurde zu Mainz ein Übereinkommen dieses Inhalts zwischen dem König und dem Bischof abgeschlossen. Von Mainz aus sandte Heinrich zwei seiner Kapellane, Alberich und Ludwig, nach Rom, um die Zustimmung des Papstes Johann XVII. zu erholen (Cod. Udalr. 7 S. 28). Diese wurde sofort erteilt (Jaffé 3954). Jedoch die Erhebung Würzburgs zum Erzbistum erwies sich als undurchführbar; daran drohte der Plan des Königs zu scheitern. Denn nun zog Bischof Heinrich auch seine Zustimmung zu der Verkleinerung seiner Diöcese zurück (ep. Bamb. 2 S. 473 ff.). Aber der König ließ sich nicht beirren: auf der großen Synode zu Frankfurt wurde trotz der Einsprache der Würzburger Gesandten — der Bischof selbst war nicht erschienen — die Gründung des Bistums Bamberg gutgeheißen (cod. Udalr. 7 S. 27 f.). Sofort ernannte Heinrich seinen Kanzler Eberhard zum ersten Bischof (Thietm. chr. IV, 32 S. 153). Mit Heinrich von Würzburg wußte er sich später zu vertragen; dieser bestätigte am 7. Mai 1008 die im Jahre vorher versprochenen Abtretungen.

Die Bamberger Diöcese bestand zunächst aus dem Teile des Volkfelds, der durch den Main, die Rednitz, die Aurach und den Viertbach begrenzt ist, und dem Radenzgau, dessen südwestlicher Teil jedoch der Würzburger Diöcese verblieb (Wachenrod, Mühlhausen und Lonnerstadt). Hinzu kam später noch der nördlich der Pegnitz gelegene Teil des Eichstädter Sprengels, der von Bischof Gundachar abgetreten wurde (Anon. Haser. MG SS VII S. 260, Adalb. vita Heinr. 16 S. 800). Die jetzige Diöcese Bamberg deckt sich nicht mit der alten; sie besteht aus Oberfranken und der nördlichen Hälfte von Mittelfranken. Von seiner Gründung an stand Bamberg unter Mainz (s. Jaffé 3954 und 4283); durch das baierische Konkordat wurde es zum Erzbistum und erhielt Würzburg, Speier und Eichstädt als Suffragane.

Bischofsliste: Eberhard I. 1007—1040, Suitgar 1040—1047, Hartwich 1047 bis 1053, Adalbero 1053—1057, Günther 1057—1065, Hermann I. 1065—1075, Ruotpert 1075—1102, Otto I. 1102—1139, Egilbert 1139—1146, Eberhard II. 1146 bis 1172, Hermann II. 1172—1177, Otto II. 1177—1196, Thiemo 1196—1202, Konrad 1202—1203, Ekbert 1203—1237, Poppo 1237—1245, Heinrich I. 1245—1256, Berthold 1256—1285, Arnold 1285—1296, Leopold I. 1296—1304, Wulfing 1304 bis 1319, Johann 1319—1324, Heinrich II. 1324—1328, Weretho 1328—1335, Leopold II. 1335—1344, Friedrich I. 1344—1351, Leopold III. 1352—1363, Friedrich II. 1363—1366, Ludwig 1366—1373, Lamprecht 1374—1399, Albrecht 1399—1421, Friedrich III. 1421—1440, Anton 1440—1459, Georg I. 1459—1475, Philipp 1475 bis 1487, Heinrich III. 1487—1501, Veit 1501—1503, Georg II. 1503—1505, Georg III. 1505—1522. **Hauck.**

Bann bei den Hebräern s. Gericht und Recht bei den Hebräern.

Bann, kirchlicher. — Hinschius, KR. § 243—97; Kober, Der Kirchenbann, Tübingen 1857; Schilling, Der Kirchenbann nach kan. Recht, Leipzig 1869; Feßler, Der Kirchenbann und seine Folgen, 2. Aufl., Wien 1862; Göschen, Doctrina de disciplina ecclesiastica ex ordinat. ecclesiae evangelicae, saec. XVI. adumbrata Halae 1859; Galli, Die Luther. und Calvin. Kirchenstrafen gegen Laien im Reformat.-Zeitalter, Breslau 1879.

Bann (**Kirchenbann, Exkommunikation**) heißt der Ausschluß aus der vollen Kirchengemeinschaft, welcher als Mittel der Kirchenzucht in verschiedenen Graden vorkommen kann. — Auf Grund der Schrift (Mt 16, 19 und 18, 18; Jo 20, 23; 1 Th 5, 14; Ja 5, 16; 1 Jo 1, 8 f.; 5, 16; 2 Ko 5, 18 f. u. a.) strafte schon die älteste Kirche mit derartiger Ausschließung schwere Sünder, und nahm die aus der Gemeinde Ausgeschlossenen teils gar nicht wieder auf, teils nur wenn sie ihre Reue durch Buße bethätigt hatten. Nach dem Konzil von Ancyra 314 c. 4. 6. 8. 9. 16 und von Nicäa 325 (c. 11 12) haben sich 4 Bußstationen ausgebildet, welche der Büßende zu absolvieren hatte. Während des ersten Jahres lagen die Büßenden weinend und tiefgebeugt (*προσκλαίοντες καὶ χειμαζόμενοι*, flentes et hiemantes) in der Vorhalle der Kirche, und fleheten die Hineingehenden an, für sie zu beten: *πρόσκλαυσις*, fletus. Hierauf wurde ihnen eine zeitlang, gewöhnlich für drei Jahre, ein Platz im Hintergrunde der Kirche, neben den noch ungetauften Katechumenen angewiesen, wo sie wenigstens die Erklärung der Schrift anhören durften: *ἀκρόασις*, auditio. Später wurde ihnen gestattet, weiter im Kirchenschiffe vorzutreten, um nach Entlassung der Katechumenen nieder-

geworfen zu beten, während auch Bischof und Gemeinde für sie beteten: ὑπόπτωσις, genuflexio, substratio. Nachdem ihnen sodann für eine zeitlang bestimmte Bußübungen auferlegt waren (ἐν μετανοίᾳ, in poenitentia), erhielten sie Erlaubnis, wieder aufrechtstehend mit der Gemeinde zu beten, und auch der den Schluß des Gottesdienstes bildenden Missa fidelium beizuwohnen, nur daß sie am Abendmahl noch nicht Teil hatten: σύστασις, consistentia. Erst nach Vollendung aller vier Stufen wurden sie feierlich wieder aufgenommen in die Vollgemeinschaft: ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον, venire ad id quod perfectum est. Bingham, Origenes ecclesiast. lib. 18, c. 1, lib. 10, c. 2. Binterim, Denkwürdigkeiten, V. 2, 362 fg., 3, 17 fg. Duchesne, Origines du culte chrétien 421.

Anfangs galt diese Bußdisziplin auch für solche Sünden, welche kein öffentliches Ärgernis gegeben hatten; bis P. Leo I. um 450 verbot, sie öffentlich zu bekennen (Gieseler, Kirchengeschichte § 102 Not. y). Seitdem wurde bloß wegen öffentlicher Sünden öffentlich verfahren: wegen schwerer Sünden in obiger Art, wegen geringerer (minora, quae non in Deum committuntur) zwar ohne Ausschluß von der Kirchengemeinschaft, doch aber so, daß auch sie zu Sühnung des öffentlichen Ärgernisses öffentlich gebüßt wurden, und der Sünder, bis er für sie Vergebung erlangt hatte (pacem dare), wenigstens von der Missa fidelium ausgeschlossen ward. Beiderlei Maßregeln bezeichnet Augustin (c. 18 C 2 qu. 1) als seelsorgerische, poenae medicinales; sie anzuwenden kam dem Bischofe zu, dessen desfallsige Verfügung auch von den übrigen Bischöfen anerkannt werden soll und nur von ihm selbst wieder aufgehoben zu werden vermag (Conc. Nicen., Antiochen., c. 73 u. c. 2, C. 11 qu. 3).

Im Frankenreiche wurde, seit daselbst Sendgerichte (s. d. A.) bestanden, die Bußdisziplin auf diesen verwaltet, indem das Vorhandensein von Ärgernis durch die Sendzeugen festgestellt wurde. Dagegen fielen die öffentlichen Bußgrade, die man zuerst auch im Westen rezipiert hatte (z. B. Conc. Agath. 506, in D. 50, c. 63, Ilerd. 546 in c. 9, C. 35 qu. 2, 3. Conc. Wormat. 868 c. 30 und daraus Regino 2, 27 u. a.), infolge angelsächsischer Einflüsse, im Frankenreiche hinweg (Dove, in der ZKR 4, 9 fg.), und allmählich überhaupt das öffentliche Büßen (c. 1. 7. X. de poenit. 5, 38 und Trid. sess. 24 c. 8 de ref.); und der Ausschluß von den Sakramenten, sowie demgemäß von den Kirchenämtern, wurde, was er ehedem nur ausnahmsweise gewesen war, eine selbstständige seelsorgerische Strafmaßregel. Sie heißt jetzt excommunicatio minor, kleiner Bann, der alte Ausschluß von sämtlichen Gnaden und Segnungen der Kirche excommunicatio major, großer Bann. Von der Mitgliedschaft derselben schließt auch dieser nicht aus; denn der durch die Taufe gegebene Christencharakter ist unverlierbar.

Nach kanonischem Rechte ist dieser kleine und eventuell große Bann das allgemeine soziale Exekutivmittel, dessen die kirchliche Genossenschaft sich zu Aufrechthaltung ihrer Ordnungen bedient, vgl. Kober a. a. O. Beiderlei Bann setzt eine manifesta, non parva nec levis causa voraus; Ungehorsam gegen das Gebot einer vorgesetzten kirchlichen Behörde ist aber allemal eine solche. Exkommuniziert werden können nur Getaufte, Lebende, Zurechnungsfähige; der Papst niemals (Kober, S. 90 fg., S. 119). Das Recht zu bannen hat als Teil seiner Jurisdiktion, in der nach vorreformatorischem Rechte seine Seelsorge gipfelt, in seiner Diöcese der Bischof, dessen Spruch alsdann auch außerhalb derselben gilt; für seinen Verwaltungssprengel der Prälat mit Quasiepiskopaljurisdiktion, sowie der päpstliche Legat; für die Gesamtkirche der Papst (Kober, S. 64 fg., 186 fg.). Die Absolution hat der, welcher exkommuniziert hatte (Kober, S. 447 fg.); ihre Bedingung ist, daß der zu Absolvierende sich eidlich verpflichte, inskünftige Gehorsam zu leisten (c. 10. 12. X. de sententia excomm. 5, 39. c. 2 eod. in VI. 5, 11. Pontificale Rom. lit. de excommunicatt.). — Im übrigen ist die Exkommunikation entweder, und für eine große Zahl Fälle, rechtlich vorgeschrieben (exc. jur.), oder aber sie beruht auf Anordnung des Spruchberechtigten im Einzelfalle (exc. hominis); hier wie dort aber tritt sie ein entweder als unmittelbare Folge der mit Bann bedrohten Handlung (exc. latae sententiae), oder erst auf erfolgtes Erkenntnis (exc. ferendae sententiae). Bannsprüche letzterer Art setzen voraus, daß vorher der Exkommunikandus mindestens zweimal „moniert" worden sei (Mendelsohn, De monitione canonica, Heidelberg 1860). Von der exc. latae sententiae entschuldigt Unwissenheit; auch muß darüber, daß die Strafe eingetreten sei, noch Deklaration ergehen (Kober, S. 248 f.). — Der im kleinen Banne Befindliche ist bloß von den Sakramenten ausgeschlossen; der mit dem großen belegte auch vom Meßopfer, das in

seiner Gegenwart nicht vollzogen werden darf, ferner vom kirchlichen Begräbnisse, vom Pfründenerwerbe, vom kirchlichen Wahlrechte und von jeder kirchlichen Jurisdiktion (Kober, S. 238 fg.); andere Christen aber dürfen mit ihm, außer in gewissen Ausnahmefällen (utile, lex, humile, res ignorata, necesse, Kober, S. 376 f.), nicht verkehren: früher bei Strafe des großen Bannes selbst, später wenigstens der minor excommunicatio. Anathema bedeutet seit Gregor IX. die besonders feierliche Verhängung der excomm. maior, vgl. die Form. anathematis nach d. Pontificale Romanum I, 344 (ed. Rom. 1752).

Das kanonische Recht fordert vom Staate, daß den gesellschaftlichen Nachteilen, welche es durch dieses Abschneiden des Verkehrs mit Christen auflegt, auch seinerseits Folge gegeben werde (c. 16 ff. C. 11 qu. 3, c. 24. X. de sent. et re jud. 2, 27. c. 8. h. t. in VI. 5, 11 ff.), wie z. B. durch Infamie (c. 17 C. 16 qu. 1), durch Aufhören der Lehenstreue (c. 4. 5. C. 15. qu. 6), der persona standi in judicio (c. 7. X. de judiciis 2, 1); und in welchem Grade in der That der mittelalterliche Staat durch die soziale Macht der Kirche beherrscht wurde, zeigt kaum etwas deutlicher als daß nicht nur dergleichen Spezialforderungen von ihm anerkannt wurden, sondern daß Kaiser Friedrich II. in seinen Zusagen an den Papst von 1213 u. 1219 (Pertz, Mon. 4, 224. 231) und ebenso König Heinrich VII. 1230 (ibid. 267) bestimmen: wer auf öffentliche Verurteilung ohne sich zu beugen, sechs Wochen im Bann bleibe, der solle zugleich des Reiches Acht verfallen sein. Ebenso der Schwabenspiegel (Laßberg) Landr. 106. 246; anders allerdings, aber auch kirchlich reprobiert, Sachsenspiegel, Landr. III 63, 2. II, 1 u. 13, 2. Vgl. Dove de jurisdict. eccles. p. 62 fg.; Friedberg, de finium int. eccles. et civ. regund. jud. p. 154 fg.

Diese durch das kanonische Recht beherrschten Verhältnisse bestanden in Deutschland bis ins Reformationszeitalter; durch die deutsche Reformation aber mußten sie, soweit deren Bereich ging, schon deshalb verändert werden, weil in den evangelischen Landeskirchen die soziale Selbstständigkeit der Kirche zurücktrat, und die kirchliche Ordnung Sache der Landesobrigkeiten, modern ausgedrückt Staatssache wurde.

Demgemäß wurde von der lutherischen Reformation die major excommunicatio, weil sie eine weltliche Strafe sei, kirchlich nicht anerkannt (Luther an die Geistlichen, versammelt zu Augsburg 1530 in den Werken E. A. 24, 352 fg., Artt. Smalc. III, 9. p. 333), und nur der kleine vorreformatorische Bann beibehalten, der in den Bekenntnisschriften rein als Maßregel lehramtlicher Seelsorge, und ebendeswegen als Befugnis des Parochus erscheint (A. C. a. 28 p. 37. Apol. a. 14. p. 292. 294. Artt. Sm. III. 7. p. 330 u. Anhang de potest. episc. p. 351 fg.), obwohl schon Luther (Ermahnung an die Wittenberger 1539. Werke, E. A. 59, 164 f. Wittenberger Erachten nach Nürnberg 1540. C. R. 3, 965), Melanchthon (De abusibus emendandis 1541. C. R. 4, 542. 548 u. ö.), Sarcerius (Mejer, Kirchenregiment S. 132 fg.) u. a. hervorheben, daß nach bekannten Schriftstellen jene Befugnis nur unter Zuziehung der Gemeinde zu üben sei. Der leitende Grundgedanke, wie er sich in den angef. Bekenntnisschriften, bei Luther selbst (z. B. Tischreden, E. A. 59, 155) und in nicht wenigen Kirchenordnungen (b. Mejer, Kirchenrecht 1869, § 209, Note 4) ausgesprochen findet, ist, daß der Pfarrer einen Unbußfertigen zum Sakrament deshalb nicht zulassen dürfe, damit nicht er selbst Anteil habe an der Sünde, welche durch den unbußfertigen Abendmahlsgenuß begangen wird; die Ordnung des Verfahrens, welches öffentlich nur wegen öffentlicher Sünden statthat, und stets auf Mt 18, 55 fg. zurückgeführt zu werden pflegt, ist nach den reformatorischen Kirchenordnungen (vgl. Göschen a. a. O.) die, daß — nachdem beichtväterliche Vermahnung unter vier Augen vergeblich gewesen ist — begonnen wird mit deren Wiederholung vor zugezogenen Gemeindegliedern (wo sie vorhanden sind, den Kirchenältesten) und hierauf die immer noch nicht öffentliche Zurückweisung von Abendmahl, Gevatterschaft und oft auch der Trauung (z. B. Lauenburger KO. v. 1585, s. auch Göschen p. 19 fg.) folgt. In den Kirchenordnungen heißt nunmehr dieser Ausschluß: kleiner Bann. Bleibt er wirkungslos, so wird zum öffentlich vor versammelter Kirche geschehenden Ausschlusse von aller kirchlichen Gemeinschaft außer Anhörung der Predigt, sowie von jedem nichtgeschäftlichem Verkehre mit Kirchengliedern fortgeschritten (Göschen p. 27 fg.). Daß bei diesem jetzt sog. großen Banne einzelne Momente des vorreformatorischen, trotz der Verwerfung desselben in den schmalkaldischen Artikeln, nichtsdestoweniger fortgeführt werden, erklärt sich daraus, daß die landeskirchlichen Einrichtungen Landeseinrichtungen und daher nicht ohne eine landespolizeiliche Seite sind, wie sie z. B. in den württembergischen Kirchenkonventen (Sittengerichten,

Gemeindegerichten) in untrennbarer Vermischung mit der kirchlichen deutlich hervortritt. So kommt es auch, daß nach einzelnen Kirchenordnungen der „große" Bann nicht ohne Einwilligung des Landesherrn, oder sogar nur durch diesen selbst soll aufgelegt werden dürfen (Richter, Gesch. der evangel. Kirchenverf. S. 139; Mejer, Kirchenregiment S. 94. 145). — Immer haben die Konsistorien am Bannverfahren Anteil, schon indem nach den Landeskirchenordnungen dem Pfarrer nicht gestattet wird, ein in solche Zucht genommenes Mitglied seiner Gemeinde vor derselben bloßzustellen, bevor er nicht hierzu, nach untersuchter Sache, die konsistoriale Genehmigung erhalten hat; wobei — nach Auffassung der älteren desfallsigen Ordnungen — das Konsistorium ebensoviel als Aufsichtsbehörde, wie Namens der landeskirchlichen Gesamtgemeinde handelt, deren drei Stände es als aus dem ecclesiasticus und oeconomicus bestehend, vom politicus status aber deputiert, zu enthalten scheint (Richter S. 89. 92. 137; Mejer S. 128. 142 f.; Göschen p. 22 f.). Nach Mitte des 16. Jahrhunderts tritt noch der dritte Gesichtspunkt dabei auf, daß vielmehr das Konsistorium selbst, wie es auch im übrigen die vorreformatorisch-bischöfliche Jurisdiktion fortführt, den Bannspruch zu fällen, der Pastor ihn nur zu publizieren hat; wogegen sich dann, auf die Bekenntnisschriften gestützt, ein heftiger und dogmatisch nicht unberechtigter Widerspruch der Pastoren, namentlich der Flacianer richtet (Salig, Historie der Augsb. Confession 3, 652 f.; Beck, Johann Friedrich der Mittlere 1, 281 f., 304 f.; Richter, S. 137). Wo diese speziell konsistoriale Ausbildung Macht gewann, trat der seelsorgerische Charakter der Kirchenzucht in etwas zurück; ja es kann nicht geleugnet werden, daß diese auch zuweilen ihren seelsorgerischen Charakter ganz eingebüßt hat (Hauber, Recht und Brauch der ev. Kirche Württembergs 1, 125. 169; Richter-Dove, Kirchenrecht § 227, Not. 7; Friedberg, Kirchenrecht § 108), wie denn gleich von vorneherein in der reformierten Kirche neben dem seelsorgerischen Momente überwiegend das der Reinigung der kirchlichen Gemeinde in den Vordergrund getreten ist; in der deutschreformierten allerdings im allgemeinen in den auch lutherischerseits angenommenen Formen; aber, soweit hier die Gemeindeverfassung entwickelter war, unter ständiger Mitwirkung der Presbyterien (Richter S. 150. 180; Jacobson in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1852, Num. 11. 12 und im Preuß. Kirchenr. § 138, S. 617 f.).

Da das Bannverfahren sonach stets nur ein Zuchtmittel, der Bann poena medicinalis bleibt, so kann es auf jeder Stufe seiner Entwicklung aufgehoben werden, sobald der davon Betroffene Reue zeigt und Besserung gelobt. Nur verlangte die reformatorische Kirche als Zeichen der Reue, daß er sein Vergehen bekennend die geärgerte Gemeinde um Verzeihung für das gegebene Ärgernis bitten, und dadurch dasselbe an seinem Teile wieder gut machen müsse, sog. Kirchenbuße. War dies geschehen, so ließ ihn der Pfarrer ohne weiteres zum Sakramente wiederum mit der übrigen Gemeinde zu (Göschen p. 32).

Diese in den reformatorischen Kirchenordnungen dokumentierte Gestalt des Bannverfahrens entwickelte sich indes in der Praxis der deutschen Landeskirchen nicht, da in derselben alle sozialen Elemente der Kirchenverfassung in demselben Maße verkümmerten, in welchem die Macht und der Einfluß der zuletzt in den Territorialismus auslaufenden Gedanken wuchs. Der Anteil der Gemeinden kam nicht zu seinem Rechte. Der große Bann ließ weltlichen Bestrafungen den Platz und verschwand im Laufe des 17. Jahrhunderts völlig, doch ist noch ein Beispiel aus dem 19. überliefert (Friedberg, Kirchenrecht S 291). Die Kirchenbuße entwickelte sich dem entsprechend zur selbstständigen, zuletzt gleichfalls weltlichen Strafe. Nur die seelsorgerische Ausschließung vom Sakramente (Abendmahl und Patenschaft) blieb auf Grund ihrer alten Bedeutung bestehen, bis in der rationalistischen Periode auch sie an den meisten Orten vergessen ward. Über die hiernach partikularrechtlich übriggebliebenen Reste s. einen Nachweis in Mosers Kirchenblatt 1857, S. 264 fg. und in den Darstellungen des Partikularrechts, z. B. Pfeiffer-Buff, Kurheff. Kirchenr., § 64 fg. u. a. Wie aber dieser Verfall des Kirchenzuchtsverfahrens durch die Ungunst, von welcher die soziale Selbstständigkeit der evangelisch-kirchlichen Genossenschaften in den deutschen Landeskirchen betroffen wurde, herbeigeführt worden war, so mußten, seit in der heutigen sog. gemischten Kirchenverfassung die Gedanken jener Selbstständigkeit wiederum Gestalt gewannen, auch Kirchenzucht und Bann, als deren unentbehrliche soziale Mittel, wiederum stärker betont werden. Die sich vom Staate loslösende, auf sich selbst gestellte Vereinskirche scheint ihre Ordnungen kaum anders aufrechthalten zu können, als indem sie solche Mitglieder, von denen sie nicht beobachtet werden, in Zucht nimmt und zuletzt nicht duldet. Demgemäß enthalten

sämtliche neuen Kirchenordnungen Bestimmungen nach dieser Seite hin, durch welche nunmehr auch die Gemeindevertretungen entsprechend herangezogen werden (Zusammenstellung bei Friedberg, Das Verfassungsrecht der ev. deutschen Landeskirchen S. 328 f.), der achte evangelische Kirchentag, 1856 (s. dessen Verhandl. S. 50 fg.) und die Eisenacher Konferenz von 1857 (Moser, Kirchenblatt S. 263 fg.) haben sich damit beschäftigt, und die wissenschaftliche Arbeit hat sich mit diesen Fragen mannigfach zu schaffen gemacht. Man hat dabei das seelsorgerische Moment, welches zu Grunde liegt, in seinen Würden belassen, neben demselben aber weniger das altreformierte, als das der aufrechtzuerhaltenden Sozialordnung berücksichtigt, in dessen Interesse sogar ein Ausschluß aus der Kirche, der kein Bann sei, zu konstruieren versucht worden ist, so z. B. von v. Scheurl, Landeskirche und Konfessionskirche 1868. — Ein derartiger Ausschluß würde indes der kirchlichen Basis entbehren.

Die heutige römisch-katholische Kirche, wie sie überhaupt ihre im kanonischen Rechte formulierten Ansprüche auf soziale Selbstständigkeit und auf Beherrschung des Staates festhält, thut es auch in betreff des Bannes. Sie behandelt die kanonisch-rechtlichen Vorschriften darüber als fortdauernd gültige; nur daß sie durch die Praxis und die neuere Gesetzgebung in etwas modifiziert sind. Insbesondere hat Papst Pius IX. durch die Konstitution Apostolicae sedis v. 12. Okt. 1869 zwar einerseits einen Teil der Fälle aufgehoben, in welchen durch den Verkehr mit solchen, die im großen Banne befindlich sind, die excommunicatio minor latae sententiae begründet wurde, andererseits aber die Exkommunikationspraxis auch wiederum verschärft. Die Bulle In Coena Domini, in welcher eine lange Reihe namentlich gegen die Protestanten gerichteter Exkommunikationsfälle aufgezählt wird, und die am Gründonnerstag während des Gottesdienstes verlesen ward, hebt er in dieser Konstitution formell auf, hat dann aber alle wichtigeren Fälle einzeln in dieselbe wiederum aufgenommen (v. Moy u. Vering, Arch. f. kathol. Kirchenr. 23, 326 fg.; 25, 168 fg.; 26, 153 fg.; Avanzini, Const. quae censurae latae sententiae limitantur . . . ed. 2 novis ditata Commentariis. Romae 1871).

Der Staat legt den innerhalb seines Gebietes und Schutzes bestehenden Kirchen in demjenigen, was zur Seelsorge gehört, an und für sich keine Beschränkungen auf, und läßt sie demgemäß auch in Handhabung des kleinen und großen Bannes frei gewähren. Nur insofern letzterer entweder Unterstützung vom Staate beansprucht, oder durch die Art seiner Veröffentlichung von der Kanzel die bürgerliche Stellung und insbesondere die Ehre des Betroffenen zu benachteiligen geeignet ist, hat der Staat dazu ein Verhältnis. Jene Hilfe leistet der heutige nirgends mehr; insofern ist der Bann allenthalben ohne bürgerliche Folge. Um aber das Recht seiner Angehörigen zu schützen, behielt Preußen im Allg. Landrecht Teil 2, Tit. 11, § 56 dem Staate bei der excommunicatio major die Entscheidung über Rechtmäßigkeit des Bannspruches, und so oft mit demselben nachteilige Folgen für die bürgerliche Ehre des Ausgeschlossenen verbunden seien, die Genehmigung vor. In dem Gesetze über die Grenzen des Rechts zum Gebrauche kirchlicher Straf- und Zuchtmittel v. 13. Mai 1873, § 1, c. 4 war nur noch die öffentliche oder sonst in beschimpfender Weise geschehende Bekanntmachung verboten, aber dieses Gesetz ist aufgehoben worden durch das spätere v. 29. April 1887. Dem preußischen Vorbilde entspricht das hessen-darmstädtische Ges., den Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt betr., v. 23. April 1876 a. 4. Ähnlich das k. sächsische Ges. v. 23. Aug. 1876, § 7. (Mejer †) **Friedberg.**

Baptisten. — Thom. Crosby, hist. of the English Baptists from the Reformation to the Beginning of the Reign of George I., 4 vols, 1738—1740; Backus, hist. of the english-american Baptists. Boston 1777, 2 vols; Ivimey, hist. of the English Baptists from the Earliest Times to the Death of George III.; 4 vols., 1811—1830; Cox and John Hoby, the baptists in America, New-York 1836; G. Weber, die akatholischen Kirchen und Sekten von Großbritannien, Leipzig 1845—1852, 2 Bde; Cramp, Baptist History from the Foundation of the Christian Church tho the present Time, 1871; T. Armitage, History of the Baptists, New-York 1887; Henry C. Vedder, Short History of the Baptists, Philadelphia 1891; Newmann, A history of the Baptists of the United States, New-York 1895; Lehmann, Geschichte der deutschen Baptisten, Hamburg 1896. Außerdem als ständige Quellen: Baptist Handbook für England, und American Baptist Year-Book für die Vereinigten Staaten.

Nach Mitteilungen des Herrn Joseph Lehmann, Predigers und Lehrers an dem Predigerseminar der deutschen Baptisten in Hamburg, dessen authentischen Angaben ich

auch in der folgenden geschichtlichen Darstellung gern und mit Dank gefolgt bin, weisen die heutigen Baptisten selbst die in früheren, meist populären Schriften behauptete, den Ursprung möglichst weit zurück datierende Tradition zurück, daß die Baptistengemeinde in England die Fortsetzung der alten, romfreien brittischen Kirche und ihrer Reinheit (vor Augustin) seien, ebenso daß sie in den Lollarden ihre Vorläufer haben. Nicht minder ungeschichtlich ist es, daß bereits unter Heinrich VIII. in England „Baptists“ aufgetreten seien und zahlreich den Märtyrertod gefunden hätten. Bei näherer Prüfung stellt sich heraus, daß diese Gemeinschaften zwar die Kindertaufe verworfen haben, in anderer Hinsicht aber von den gegenwärtigen Baptistengemeinden sehr verschieden gewesen sind, indem sie die Annahme von obrigkeitlichen Ämtern, den Eid und Kriegsdienst für unstatthaft hielten, die Taufe nur durch Begießung übten und eigentümliche Ansichten über die Menschwerdung Christi hegten. Alle in England im 16. Jahrh. verbrannten „Anabaptisten“ waren Mennoniten, und meist von Holland eingewandert. Die Entstehung der wirklichen Baptistengemeinden fällt erst in die spätere Regierungszeit Karls I. Daß dies der wirkliche Sachverhalt ist, wird durch die Thatsache bestätigt, daß erst im 17. Jahrh. Verteidigungsschriften englischer Baptisten erscheinen, Glaubensbekenntnisse (das erste 1644) herausgegeben wurden und Verfolgungen von Männern vorkamen, die keine mennonitischen Ansichten hatten. Vgl. Baptist Authors and History im Baptist Handbook, London 1845 p. 165 sq. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß allerdings in gewissem Sinne von einem früheren Auftreten der wenig zahlreichen arminianisch gesinnten Baptistengemeinden (General-Baptists), gegenüber den etwas später auftretenden calvinistischen Baptisten (Particular-Baptists), welche die bedeutend größere Zahl bilden, geredet werden kann. Vielfach nämlich nannte man früher als Stifter der Baptisten den Prediger John Smyth, der 1606, gleich vielen andern Puritanern jener Zeit, mit seiner kleinen Gemeinde von England nach Holland floh. Obwohl hier schon eine englische Independentengemeinde bestand, die den sehr geachteten H. Ainsworth zum Prediger hatte, organisierte sich doch Smyth und seine Anhänger zu einer neuen Independentengemeinde. Bald jedoch geschah es, daß Smyth mit den Mennoniten bekannt wurde und ihren Grundsätzen der Verwerfung von Kindertaufe, Eid und Kriegsdienst beipflichtete. Aber anstatt sich nun von ihnen taufen zu lassen, taufte er sich selbst, und zwar durch Begießung, worauf er seine Gemeindeglieder ebenso taufte (diese Thatsache ist erst ganz neuerdings durch Dexter, the true story of John Smyth 1881 eruiert und völlig klar gelegt worden). John Smyth sowie sein Anhänger Thomas Helwysse kehrten 1611 nach England zurück, und gründeten dort kleine Gemeinden, die gleich den Mennoniten arminianische Lehransichten hatten und anfangs gleich ihnen Eid und Kriegsdienst verwarfen, später jedoch beides zuließen. Der Name Generalbaptisten im Unterschied von den Partikularbaptisten bezieht sich auf die Verschiedenheit in der Lehre von der allgemeinen oder partikularen Gnadenwahl. Sofern die Untertauchung der heutigen Baptisten als unveräußerliches Moment gilt, können sie die General-Baptists noch nicht als wirkliche Baptisten ansehen. Erst 1641 führten auch diese die Untertauchung ein, mit welcher 1640 die calvinisch gesinnten Particular-Baptists vorausgegangen waren. Die Konstituierung der letzteren vollzog sich in folgender Weise. 1633 trennten sich in London Gemeindeglieder, die bis dahin mit der 1611 gegründeten Independentengemeinde verbunden gewesen waren, von derselben wegen der Verwerfung der Kindertaufe, und konstituierten eine eigne Gemeinde unter dem Prediger John Spilsbury. Da jedoch unter den sie umgebenden Täufergemeinden keine vorhanden war, welche die geforderte apostolische Praxis der Untertauchung wiederhergestellt hatte, so mußten sie einige Zeit warten, ehe ihrem Gewissen Befriedigung wurde. Da hörten sie von einer Gemeinschaft in den Niederlanden, welche die Taufe durch Untertauchung vollziehe. Es waren dies die Kollegianten zu Rhynsburg, so genannt, weil in ihren Versammlungen nicht dem Prediger allein, sondern jedem Bruder zu reden gestattet war. Sie sind die ersten Christen auf dem Festlande Europas, bei denen diese Übung als das „Weissagen“ der apostolischen Gemeinden eingeführt wurde. Zu Rhynsburg bei Leyden, wo allein die Taufe, und zwar durch Untertauchung geschah, weshalb man sie Dompelaers d. h. Eintaucher nannte, zeigt man noch jetzt das große Taufbassin, in welchem sie tauften. Zu diesen Rhynsburgern also schickten jene Londoner Gemeindeglieder einen aus ihrer Mitte, Richard Blount, der sich nun in korrekter biblischer Weise 1640 von einem Rhynsburger Lehrer Jan Batte durch Untertauchung taufen ließ und dann zurückgekehrt den Prediger Samuel Blacklock und mit diesem die übrigen, 54 an der Zahl, in derselben Weise taufte. Die Zahl der Baptisten mehrte sich nun

schnell; 1643 finden wir bereits 7 Baptistengemeinden in London, sämtlich Particular-Baptists. Von der bischöflichen Kirche und den dann emporkommenden Presbyterianern hatten sie viel zu leiden. Erst unter Cromwell erlangten sie Freiheit und die Möglichkeit der Beförderung zu Civil- und Militärämtern. Selbst Milton war ein (wiewohl „irregular and defective") Baptist. Ihre politische Lage änderte sich aber schon wieder seit Cromwells Protektorat, mit dem sie nicht einverstanden waren. Ein furchtbarer Rückschlag trat mit der Restoration ein, wo sämtliche Kapellen geschlossen und alle Versammlungen verboten wurden, drei hervorragende Baptisten-Prediger im Gefängnis starben, Bunyan (der im Gefängnis die „Pilgerreise" verfaßte) und andere lange Zeit eingekerkert wurden, Keach an den Pranger kam u. s. w. Dieser Zustand währte bis zur „Glorious Revolution" und der Duldungsakte Wilhelms von Oranien 1689, in welchem Jahre Abgeordnete von 100 Baptistengemeinden in London zusammenkamen und ein neues ausführliches „Glaubensbekenntnis" (in Amerika „Philadelphia Confession" genannt) herausgaben (von dem Spurgeon eine neue Ausgabe veranstaltet hat). In der folgenden Zeit der Ruhe griffen socinianische Ansichten um sich, und ein starrer Calvinismus lagerte sich über die Gemeinden. Mit dem Auftreten Wesleys fand jedoch eine Neubelebung auch in den Kreisen der Baptisten in England (ihre geschichtliche Entwickelung in Nordamerika, Deutschland und anderwärts erfordert eine besondere Darstellung) statt; hervorzuheben ist die Gründung der ersten neueren Heiden-Missionsgesellschaft durch William Carey 1792, der selbst nach Indien ging. Der Eifer für die Mission hat sich in diesem Jahrhundert fortgesetzt, nicht zum mindesten in der letzten Zeit durch Spurgeons Wirksamkeit.

Der Unterschied zwischen General und Particular Baptists, der schon seit ungefähr 50 Jahren praktisch nicht mehr bestand, ist, ohne die Verschiedenheit der arminianischen und calvinischen Denkweise zu berühren, seit 1891 auch formell und offiziell verschwunden, als die beiderseitigen Missionsgesellschaften unter den Heiden — früher „The Particular Baptist Missionary Society" und „The General Baptist Missionary Society" (gegründet 1816, Hauptmissionsfeld Orissa in Indien) — sich unter dem jetzigen Namen „The Baptist Missionary Society" verbanden. Dieselbe unterhält Heiden-Missionare in Indien, Ceylon, China, am Congo, mit etwa 10000 Gemeindegliedern aus den Heiden. Die Zahl sämtlicher Baptisten in England (nach dem Baptist Handbook for 1895) beträgt 349688. Sie besitzen 10 theologische Seminare, mit 23 Lehrern und 242 Studenten. Sie geben 17 monatliche Zeitschriften und 2 wöchentlich erscheinende Zeitungen heraus.

Die Baptisten in Nordamerika. Um dieselbe Zeit wie in England sind auch in Nordamerika Baptistengemeinden entstanden. Auch hier, wie dort, haben sie sich allmählich von den Independenten bez. Puritanern abgelöst. Roger Williams, als Puritaner 1631 aus England nach den amerikanischen Kolonien ausgewandert, der erste Vorkämpfer für unbedingte Glaubensfreiheit und Gründer des Staates Rhode Island 1636, wo alle Konfessionen freie Religionsübung hatten, gründete auch die erste Baptistengemeinde zu Providence in seinem Staate 1639, aus 12 Männern bestehend, von denen einer die Untertauchung an Williams vollzog, worauf dieser ihn und die andern taufte. Williams blieb zwar auch fernerhin an der Spitze der neuen Kolonie, aber nicht lange als ihr Prediger. Etwa 1 Jahr nach seiner Taufe nämlich kam er zu der Ansicht, daß die rechte Verwaltung der Sakramente unter der Herrschaft des päpstlichen Babels verloren gegangen sei und nur durch eine besondere Offenbarung Gottes wiederhergestellt werden könne. So ward er ein „Sucher", d. h. ein Mensch, welcher auf eine solche Offenbarung wartet. — In den anderen Kolonien war man noch weit von allgemeiner, religiöser Duldung entfernt. Gefängnis, Geldbußen, Prügelstrafe, Ohrenabschneiden u. s. w. hatten diejenigen zu erdulden, die sich den strengen staatskirchlichen Gesetzen nicht fügen wollten. So verfolgten die wegen Verfolgung aus England Geflohenen in Amerika ihrerseits Andersdenkende. Nur Rhode Island war zuerst die Zufluchtsstätte der Verfolgten; der ebenfalls tolerante Quäkerstaat Pennsylvanien ward erst 1682 gegründet. Durch den Revolutionskrieg, in welchem sich die amerikanischen Kolonien von England emanzipierten, schmolzen alle Schranken religiöser Unduldsamkeit, und bei der Gründung der Vereinigten Staaten ward der Grundsatz unbedingter religiöser Freiheit in das Fundament der Vereinigten Staaten 1783 aufgenommen. — Seitdem wuchs die Baptistenkirche in Nordamerika in stetiger bedeutender Zunahme. Die Hauptmasse derselben bilden die in fester Ordnung und evangelischer Lehre übereinstimmenden sog. Regular Baptists, deren Zahl sich nach dem American Baptist Year-Book für

1895 auf 37910 Gemeinden und 3637421 Gemeindeglieder belief, die über 11 Mill. Dollars in demselben Jahre für ihre nächsten relig. Zwecke freiwillig aufgebracht haben. In Canada sind außerdem 90000 jener Hauptgemeinschaft angehörige Glieder. Baptisten größerer oder kleinerer Gemeinschaften mit zum Teil eigentümlichen Lehranschauungen gab es in den Vereinigten Staaten nach dem Year-Book für 1895 im ganzen 1444000; von ihnen soll hernach noch besonders geredet werden. Mit welchem Eifer die Baptisten ihre kirchlichen Zwecke betreiben, ergibt sich schon aus der großen Zahl der religiösen Zeitschriften, nicht weniger als 122, die sie herausgeben. Bereits seit Ende des vorigen Jahrhunderts ist man auf die Ausbildung der Prediger und die Errichtung dazu geeigneter Institute bedacht gewesen. Seit Mitte des gegenwärtigen Jahrhunderts hat aber der Eifer für die Wissenschaft noch außerordentlich zugenommen, so daß jetzt 152 höhere Schulen und sonstige wissenschaftliche Anstalten, die unter baptistischem Einflusse gegründet worden sind, existieren. Außerdem giebt es 7 theologische Seminare mit 67 Professoren und 937 Studenten. Die neueste Universität ist die zu Chicago für welche der reiche Rockefeller allein 30 Mill. Mk. geschenkt hat. Die American Baptist Missionary Union besteht seit 1814 und betreibt die Heidenmission besonders in Burmah, Assam, Indien, China, Japan und Afrika. Sie unterhält auf 84 Stationen 474 Missionare und 2138 eingeborne Prediger; bekehrte Heiden werden 185228 angegeben; die Jahresausgabe betrug 713714 Dollars. Für die Litteratur sorgt hauptsächlich die „Publication Society" in Philadelphia. Dieselbe giebt 19 religiöse Zeitschriften heraus und hat einen Umsatz von 2 Mill. Mk. im Jahr.

Die Nebenparteien der Baptisten in Nordamerika. Ich verdanke die nachfolgende Darstellung der großen Freundlichkeit des Herrn Prof. A. Rauschenbusch, der, von Haus aus evangelischer Theolog, seit 1858 Prof. an dem theologischen Baptistenseminar zu Rochester war und in allen Teilen Nordamerikas viel herumgekommen ist, gegenwärtig in Wandsbeck lebend. Es giebt solche Nebenparteien mehrere, doch sind die meisten nicht sehr zahlreich. Wir nennen:

1. Die Anti-Mission Baptists, welche 121347 Gemeindeglieder zählen. Sie selbst nennen sich auch Old School Baptists oder Primitive Baptists nicht ohne Grund, denn im Anfang des 19. Jahrhunderts lag die Missionssache allen Baptisten Amerikas noch fern; dazu waren fast alle weit mehr als jetzt zu einer streng calvinischen Denkweise geneigt. Die Anti-Mission B. lehren, wenn Gott einen seiner Erwählten zur Bekehrung bringen wolle, so könne er das ebensowohl ohne die Predigt der Worte, als durch dieselbe. Ja, manche ihre Prediger erklären, sie beteten nie um die Bekehrung ihrer Zuhörer, sondern überließen es Gott, ob er ihnen die Predigt zu einem Geruch des Lebens zum Leben oder zu einem Geruch des Todes zum Tode machen wolle. Das Predigtamt, sagen sie, sei von Gott eingesetzt nicht zur Bekehrung der Sünder, sondern zur Erbauung der Gläubigen. Sie sonderten sich von den übrigen Baptisten, die von ihnen Missionary Baptists genannt werden und auch selbst sich so nennen, seit dem Jahre 1813 ab, als diese zuerst anfingen, in Indien durch A. Judson Mission zu treiben. Sie betrachten alle Missionen als nur auf „Geldmachen" ausgehend. Man findet sie vornehmlich in den südlichen Staaten, selten in Städten, meist auf dem Lande unter Ungebildeten; denn ihre Sache kann nur bestehen, wo große Unbildung und Unkenntnis herrschen.

2. Die Free Will Baptits zählen 84361 Glieder. Der Unterschied zwischen ihnen und den Regular Baptists ist von entgegengesetzter Art wie der zwischen den letzteren und den Anti-Mission B. bestehende. Wie schon ihr Name andeutet, neigen sie sich zu armininianischen Auffassungen hin. Da die übrigen Baptisten früher weit mehr als jetzt streng calvinisch gesinnt waren, so sonderten sich in verschiedenen Teilen der Ver. Staaten arminianisch gesinnte Gemeinschaften von ihnen ab, die sich 1827 unter dem Namen Free Will Baptists zusammenschlossen. Gegenwärtig weichen sie von den Regular B. vornehmlich darin ab, daß sie das „offene Abendmahl" (open communion) üben, d. h. auch solche zum Abendmahl zulassen, die nicht nach der Weise der Bapisten getauft sind, sich jedoch als gläubig bekennen. Denn in Amerika, sowohl in den Ver. Staaten als in den britischen Besitzungen, üben außer den Free Will. B. alle Baptisten „geschlossenes Abendmahl" (closed communion).

3. Die Seventh Day Baptists oder Baptisten des siebenten Tages, auch Sabbatarian Bapt. genannt, nur 9500 Glieder zählend, unterscheiden sich von den übrigen Baptisten bloß dadurch, daß sie nicht den Sonntag, sondern den Samstag als Tag der Ruhe und des Gottesdienstes ansehen. Sie stammen aus England, wo Francis Bamp-

field, ihr Stifter, schon 1665 um seiner Überzeugung willen schwere Leiden zu erdulden hatte. In neuerer Zeit sind sie in England sehr zusammengeschmolzen, während sie in Amerika, wo sie schon im 17. Jahrhundert auftraten, noch immer zunehmen, wenngleich sehr langsam. Sie bestehen vornehmlich in Rhode Island und im südlichen Teile des Staates New-York. Weit zahlreicher als sie sind die Seventh Day Adventists, die jedoch nur in der Lehre vom Sabbat mit ihnen übereinstimmen, während sie durch ihre Lehre von den letzten Dingen, namentlich die Annahme eines Seelenschlafs und der endlichen Vernichtung der Gottlosen gänzlich von ihnen abweichen. Sie kommen hauptsächlich in den westlichen Staaten vor; ihr Hauptsitz ist Battle Creek in Michigan. Sie taufen wie die Baptisten, werden jedoch gewöhnlich diesen nicht zugezählt (vgl. 1. Bd S. 195, 22 ff.).

4. Die Six Principle Baptists oder die Baptisten der sechs Grundsätze, jetzt nur noch 937 Glieder zählend, früher jedoch zahlreicher, haben ihren Namen von der Stelle Hbr 6, 1. 2, wo die sechs Anfangs- oder Grundlehren des Christentums aufgezählt werden; zu diesen gehört auch das Händeauflegen, wovon die Baptisten der sechs Grundsätze lehren, daß es nach der Taufe zu verrichten sei (andere beziehen es auf die Ordination). Sie finden sich jetzt fast nur noch in Rhode Island.

5. Church of Good oder Gemeine Gottes nennt sich ein Häuflein von 22511 Leuten. Andere nennen sie Winebrennarians nach ihrem Stifter Joh. Weinbrenner. Derselbe war reformierter Prediger zu Harrisburg in Pennsylvanien und ließ sich 1830 nach der Weise der Baptisten taufen, worin seine Gemeine ihm großenteils folgte. In ihrer Verfassung und Predigtweise gleicht diese Gemeinschaft mehr den Methodisten als den Baptisten. Gleich den Mennoniten übt sie das Fußwaschen. Auf Ausbildung ihrer Prediger legt sie wenig Gewicht. Sie findet sich fast nur unter den eingebornen Deutschen in Pennsylvanien, Ohio und Indiana.

6. Die **Tunker**, engl. German Baptists genannt, zählen 73295 Glieder. Sie stammen aus Deutschland und hatten zum Stifter den früheren Müller Alexander Mack, einen Freund des bekannten Mystikers Hochmann von Hohenau, der sich 1708 zu Schwarzenau in der Grafschaft Wittgenstein mit 7 andern in der Eder durch Untertauchung taufen ließ. Die neuen Täufer nahmen besonders in der Wetterau rasch zu, bildeten zu Marienborn eine Gemeinde, wurden jedoch bald vertrieben und zogen nach Krefeld, wo sie eine zeitlang Duldung genossen und auch Zuwachs hatten. Die zu ihnen Übertretenden nannte man Dompelaers, welches der holländische Name für Untertaucher ist. Bald aber fühlten sie sich gedrängt, nach Pennsylvanien auszuwandern, und es geschah dies 1719 von seiten 20 Tunkerfamilien unter Führung von Peter Becker. 1792 folgten andere nach, 1729 auch Mack von Friesland aus mit 29 Familien. Sie vermehrten sich anfangs durch Bekehrungen, in neuerer Zeit jedoch nur durch natürlichen Zuwachs. Die Tunker (d. i. Untertaucher) finden sich nur unter der pennsylvanisch-deutschen Bevölkerung von Pennsylvanien und den westlich davon gelegenen Staaten, wie auch in Kanada. Sie stimmen mit den Baptisten in der Lehre überein, außer daß sie an die Wiederbringung aller Dinge glauben, weichen jedoch darin von ihnen ab, daß sie die Grundsätze der Mennoniten von der Wehrlosigkeit und Meidung der Eides angenommen haben. Auch kleiden sie sich sehr einfach, und die Männer lassen alle ihren Bart wachsen. Sie finden sich nur auf dem Lande und sind fast alle Landleute. Sie sind Gegner aller Bildung und verwerfen nicht nur alle Ausbildung der Prediger, sondern vernachlässigen auch den Religionsunterricht ihrer heranwachsenden Jugend. Erst in neuerer Zeit, nachdem ganze Scharen ihrer jungen Leute zu anderen Kirchengemeinschaften übergegangen waren, hat ein Teil von ihnen Sonntagsschulen eingeführt. Ganz ungleich allen andern amerikanischen Kirchengemeinschaften besitzen sie auch gar keine kirchliche Zeitschrift. Die Taufe wird von ihnen durch dreimalige Untertauchung nach vorn verrichtet, wobei der Täufling im Wasser kniet, während er bei allen andern Baptisten stehend nach hinten ins Wasser eingesenkt wird, einer Grablegung ähnlich.

7. Die Christian Connection, die sich selbst nur Christians nennen (andere sprechen dies aus: Christ-ians) zählen 90718 Glieder. Sie entstanden durch die Vereinigung dreier Gemeinschaften, deren eine 1793 in Nord-Carolina von den Methodisten ausgegangen war, die andere 1800 in Vermont von den Baptisten, die dritte ebenfalls 1800 in Kentucky von den Presbyterianern. Nur allmählich wurden sie mit einander bekannt, und fanden, daß sie alle drei in dem Grundsatze übereinstimmten, kein menschliches Glaubensbekenntnis anzuerkennen, und schlossen sich darauf zusammen. Von andern werden sie Unitarian Baptists genannt, weil sie die Lehren von der Drei-

einigkeit und von der Gottheit Christi, wie auch von der stellvertretenden Genugthuung Christi, verwerfen. Gleichwohl lehren sie die Erbsünde und die Notwendigkeit der Wiedergeburt. Während sie in der Christologie mit den Unitariern übereinstimmen, ist ihre Predigtweise methodistisch und ihre Taufweise baptistisch. Sie haben Lehranstalten und kirchliche Verlagsanstalten, nehmen jedoch nur wenig zu. Unter den Deutschen finden sie sich gar nicht.

8. Die „Vereinigten Brüder in Christo" (United Brethren in Christ) zählen 202474 Glieder. Sie sind gegründet durch Wilhelm Otterbein, einen in Deutschland ausgebildeten reformierten Prediger, der mit dem Mennonitenprediger Martin Böhm und zwei Methodistenpredigern sich zu einer neuen Kirchengemeinschaft vereinigte. Sie schlossen sich 1800 unter ihrem jetzigen Namen zusammen und nahmen 1815 ihre jetzige Verfassung an, die gleich ihrer Predigtweise methodistisch ist. Ihre Prediger üben, wenn der Vater eines Kindes es verlangt, an diesem die Kindertaufe, und wenn ein Erwachsener die Taufe begehrt, wird sie ihm erteilt, auch wenn er schon die Kindertaufe empfangen, und zwar durch Untertauchung. Sie finden sich meist unter den eingebornen Deutschen. Ihre Lehranstalt und ihr Verlagshaus ist zu Dayton in Ohio, wo sie eine deutsche und eine englische Zeitschrift herausgeben. Sie haben mehrere Missionare nach Deutschland ausgeschickt. Selbstredend sind sie den Baptisten eigentlich nicht beizuzählen.

9. Die Campbelliten oder, wie sie sich selbst nennen, Disciples of Christ (Jünger Christi) zählen 837929 Glieder. Man kann sie nur wegen ihrer Tauf w e i s e zu den Baptisten rechnen, während sie in ihrer Tauf l e h r e und vollends ihrer Heilslehre weit von ihnen abweichen. Ihr Stifter war Alexander Campbell, ein presbyterianischer Prediger, der sich nebst seinem Vater, der ebenfalls presb. Prediger war, 1812 zu Bethany in West-Virginien, dem Wohnorte beider, von den Baptisten taufen ließ und sich ihnen anschloß. Als er jedoch seit 1823 die Zeitschrift „The Christian Baptist" herauszugeben anfing und darin Lehransichten aussprach, die von denen der Baptisten gänzlich abwichen, und vollends als die mit ihm verbundenen Prediger große Scharen tauften, welche die Baptisten als nicht wirklich bekehrt ansahen, erklärte die bapt. Association (Synode) am Mahaningflusse, zu der jene bisher gehört hatten, sie als nicht mehr zu ihr gehörig. Die Folge davon war, daß Campbell mit allen seinen zahlreichen Anhängern eine eigene Gemeinschaft gründete, die sich anfangs Reformed Baptists, später Disciples of Christ nannte. — Was nun zunächst die Tauflehre der Campbelliten betrifft, so erklären sie es für jedes Menschen Pflicht, die heilige Schrift aufmerksam zu lesen. Wenn er dies mit einem wirklich die Wahrheit suchenden Geiste thue, so werde er, lehren sie, zu der Überzeugung kommen, die Bibel sei wahr und Christus sei, wie darin gelehrt wird der Sohn Gottes. Diese (Verstandes-) Überzeugung ist, ihnen zufolge, Glaube, und wer diesen hat, soll ihn dadurch bekennen, daß er sich taufen läßt. Hierdurch erlangt er Vergebung der Sünden und wird ein neuer Mensch, nicht in dem Sinne, als sei er durch die Taufe umgewandelt, sondern in dem Sinne, daß dieser erste Akt des Gehorsams gegen Gott vermöge der Befriedigung, die er ihm giebt, ihn auch zu jedem weitern Akt des Gehorsams willig macht. Denn die Seligkeit erlangt man, so lehren die C., durch Glauben, Taufe und Gehorsam.

Während bei den Baptisten der Täufling vor der Taufe gefragt wird, ob er Reue über seine Sünden gefühlt, Vergebung durch Christi Opfertod von Gott erfleht habe und ob ihm dann Trost und Friede durch den heiligen Geist erteilt sei, so verwerfen die C. dies alles als schriftwidrig. Von „christlichen Erfahrungen" wollen sie nichts wissen. Und sie k ö n n e n davon nichts lehren. Denn sie glauben nicht an die Persönlichkeit des heil. Geistes. Sie sagen, wer die Bibel lese und ihren Sinn in sich aufnehme, der empfange damit den heil. Geist. Die Lehre von der Dreieinigkeit verwerfen sie, ebenso die von der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Wesen des Vaters, sowie die vom ewigen Ausgehen des heil. Geistes vom Vater. Dabei aber verwerfen die C. auch die entgegengesetzten Ausdrücke von Christus, z. B. daß Christus dem Vater untergeordnet sei, sowie daß er nicht dem Wesen nach, sondern nur dem Amte und Werke nach Gott sei. Sie versichern, daß sie in vollem Ernste annehmen, daß die Fülle der Gottheit in Christus leibhaftig wohne und daß sie Ihn als Gott anbeten.

Die Presbyterianer, Congregationalisten, Baptisten und Methodisten in Amerika, die sich gegenseitig als „evangelische Christen" anerkennen, verweigern diese Anerkennung den C. und laden sie nicht ein zu den gemeinschaftlichen Versammlungen von Predigern und von Gemeinden, die in den größern Städten von den obigen vier Kirchenparteien

häufig gehalten werden. Man wird die C. zwar von der Anklage freisprechen müssen, daß sie Arianer oder Unitarier seien, aber nicht von der, daß sie starke pelagianische und rationalisierende Tendenzen haben.

Die C. sind am zahlreichsten in den Staaten nördl. und südl. vom Ohio-Fluß. In Kentucky übertrifft ihre Zahl die jeder andern Kirchenpartei. Unter den Deutschen haben sie Eingang niemals weder gesucht noch gefunden. Sie haben manche Bildungsanstalten und sonstige religiöse und wohlthätige Anstalten und Vereine; für Heidenmission aber, woran sonst alle größeren und auch manche kleineren Kirchenparteien in Amerika sich beteiligen, thun die C. nichts.

Die Baptisten in Deutschland und den umliegenden Ländern. Hier knüpft sich ihre Ausbreitung erst an Oncken. Dieser wurde 1823 von England als Missionar einer interkonfessionellen Gesellschaft (Continental Society) nach Hamburg gesendet und schloß sich hier der englisch-reformierten Kirche an. Durch eignes Forschen in der Schrift wurde er Baptist, mußte aber 4 Jahre vergebens auf einen Täufer warten, bis er zufällig erfuhr, daß Prof. Barnabas Sears aus Nordamerika in Berlin Studien halber verweile. Mit demselben trat er in Verbindung und ward von ihm 1834 mit 6 andern in Hamburg getauft. Die Missionary Union stellte ihn darauf 1836 als ihren Missionar an. Zunächst wurde es den Baptisten von seiten der deutschen Landeskirchen sehr schwer gemacht einzudringen, nur in Preußen fanden sie einigermaßen Duldung. Seit Gründung des deutschen Reichs aber erlangten sie fast überall Freiheit der Religionsübung, an verschiedenen Orten sogar, namentlich in Preußen, Korporationsrechte (zuerst in Hamburg 1858), in Barmen 1877, Berlin 1879 u. s. w. Allmählich haben sich deutsche Baptisten auch in den umliegenden Ländern verbreitet, wie in Dänemark, in der Schweiz, in Österreich, Holland, Rußland u. s. w. Jedoch haben sich 1887 die Gemeinden in Dänemark (nach der „Statistik 1894 des Bundes der Baptistengemeinden in Deutschland" 2966 Mitglieder) vom „Bunde" abgezweigt und selbstständig konstituiert; ebenso die in Rußland 1888 (13247 Mitglieder). Auch in Nordamerika besteht eine Gemeinschaft deutscher Baptisten mit einer Predigerschule zu Rochester. Die Bewegung in Schweden stand zuerst mit Hamburg in Verbindung, hat sich aber seit dem Übertritt des Pastors Wiberg zur Gemeinde 1852 unter der Leitung desselben (seit 1855—87) selbstständig fortentwickelt und die deutschen Gemeinden überflügelt (36713 Mitglieder); die Baptisten besitzen hier bereits seit 1866 ein Seminar zu Stockholm, in dem sich jetzt 42 Zöglinge befinden. Außerdem zählen die Baptisten in sonstigen europäischen Ländern: in Österreich-Ungarn 2212 Mitglieder, in Holland 1225, in Frankreich 1500, in Italien 1222, in Norwegen 1472, in Finnland 1329, in der Schweiz 431, in Rumänien und Bulgarien 322, in Spanien 37. — Die Entwickelung der deutschen Gemeinden ist bedeutend gefördert worden durch den Übergang des Oncken († 1884) gehörigen Verlagsgeschäftes in den Besitz des Bundes (1878), subventioniert von Amerika, von wo eine rege Bibel- und Schriftenverbreitung ausgeht und wo das Organ des Bundes „der Wahrheitszeuge" wöchentlich erscheint; ferner durch Gründung einer trefflich und zweckmäßig eingerichteten theologischen Lehranstalt zu Hamburg-Horn (seit 1881) mit 2 theologischen Lehrern und 2 Lehrern für Sprache und Realien; der Lehrkursus, den bereits gegen 150 Zöglinge absolviert haben, ist ein vierjähriger. Endlich hat Prediger E. Scheve in Berlin eine Mission in Kamerun ins Werk gesetzt; sie arbeitet opferfreudig und erfolgreich auf 35 Stationen unter 11 verschiedenen Stämmen, und zählt bereits 1300 Mitglieder. — In Deutschland zählen die Baptisten gegenwärtig 24021 Mitglieder in 124 Gemeinden, in 7 „Vereinigungen"; jede hat ihre eigne jährliche Beratung, und jeder ist die eigne Organisation überlassen. Sie zusammen bilden den 1888 zu Königsberg gegründeten, auf Deutschland beschränkten (weil er nur so in Hamburg Korporationsrechte erlangen konnte) „engeren Bund". Alle 3 Jahre tritt die Bundeskonferenz zusammen (nicht notwendig in Hamburg, auch in Altona, Berlin, Königsberg hat sie getagt), welche von den Vereinigungen durch Abgeordnete mit Stimmrecht beschickt wird. 3 Kommissionen (für Verlag, Schule und Kassenwesen) zur Verwaltung der bezeichneten Bundesangelegenheiten werden alle 3 Jahre aus verschiedenen Teilen Deutschlands gewählt. Neben dem „engeren Bund" besteht der „weitere Bund", der auch die Gemeinden in Österreich, der Schweiz, Holland, Rumänien-Bulgarien, und Südafrika umfaßt, d. h. die betreffenden Gemeinden haben Anteil an den Wohlthätigkeitskassen, aber kein Stimmrecht in Verwaltungsangelegenheiten.

Der Lehrbegriff der deutschen Baptisten liegt in dem 1845 verfaßten, 1846 im Druck erschienenen, und 1849 von der ersten allgemeinen Bundeskonferenz angenommenen „Glaubensbekenntnis“ vor und darf auch als der gemeinsame dogmatische Boden aller übrigen Baptisten gelten. Er ist im wesentlichen der calvinische, jedoch prädestinatianisch gemilderte, mit Hervorhebung des göttlichen Wirkens auf das Subjekt als der bloßen Gnadenursache, und Stellung der Sittenzucht über die Lehre, und Gemeindeverfassung nach den kongregationalistischen Grundsätzen der Independenten. Die heilige Schrift ist die alleinige Quelle wahrer Gotteserkenntnis, wie die alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebenswandels. Gott ist ein dreieiniger, Vater, Sohn und heiliger Geist. Lehre von der Erbsünde, Erlösung durch Jesum Christum nach seinem thätigen und leidenden Gehorsam, völlig freie Erwählung der einzelnen zur Seligkeit von Ewigkeit her. Um den Menschen das durch Christum erworbene Heil zuzuwenden, hat Gott Gnadenmittel angeordnet, nämlich a) das Wort Gottes; die durch dasselbe unter der Wirkung des heiligen Geistes Bekehrten werden dann durch b) die Taufe der Gemeinde hinzugethan und die Glieder dieser Gemeinde feiern c) das Abendmahl zur Verkündigung des Todes Christi und zur innigsten Gemeinschaft mit ihm; in demselben findet zugleich die Gemeinschaft der Heiligen ihren höchsten Ausdruck. Doch ist das Gebet die Seele aller dieser Mittel und des Gnadenstandes überhaupt; es beginnt mit dem ersten Moment des neuen Lebens und hört nicht wieder auf. Die Taufe soll nur an solchen vollzogen werden, die durch das Wort Gottes aus dem Sündenschlafe erwacht, in Reue und Buße sich zu Christo gewendet und von ihm Vergebung der Sünden erhalten haben, also nur an Wiedergeborenen; sie besteht der Schrift gemäß darin, daß der Täufling von einem dazu verordneten Diener des Herrn im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes einmal unter Wasser getaucht und wieder aus demselben hervorgehoben wird. Die Taufe ist die feierliche Zusicherung der Gnade Gottes in Jesu Christo, durch eine Versiegelung mit dem heiligen Geiste. Die Taufe hat das Eigentümliche, daß sie nur einmal vollzogen werden soll, während die anderen Mittel der Gnade durch das ganze Leben des Christen wiederholt und erneuert werden; darum ist es besonders not, daß diese eine Handlung recht geschehe. Es ist Pflicht eines jeden zu Gott bekehrten Gläubigen sich mit andern Jüngern des Herrn zu verbinden, als Glieder eines Leibes, zu gegenseitiger Erbauung und Heilsförderung. So entsteht eine Gemeinde, die streng nach dem Worte Gottes zu regeln ist. Sichtbare Oberhäupter auf Erden kennt sie nicht; Christus allein ist ihr Oberhaupt; die Gemeinde wählt aus sich ihre Ältesten, Lehrer und Diener, welche durch Ordination mit ihrem Amte bekleidet werden, welches der Schrift entsprechend von Seiten der Ältesten derselben oder einer andern Gemeinde durch Handauflegung und Gebet geschieht. Ein besonderes Standeszeichen wird ihnen dadurch nicht zu teil, vielmehr bleiben sie nach wie vor, wie jedes andere Mitglied, der Gemeindezucht unterworfen; ebenso giebt es keine Rangordnung unter ihnen. Gelehrte Kenntnisse sind für diese Ämter wohl wünschenswert, aber nicht unerläßlich; die Hauptbedingung ist vielmehr nach Jo 21, 15 die Liebe zu Jesu und die von Paulus geforderten Eigenschaften 1 Ti 3, 1—7; Tit 1, 5—9. Die Ältesten führen den Vorsitz in den Gemeindeversammlungen und leiten dieselben, bringen deren durch Abstimmung sämtlicher gleichberechtigter Mitglieder gefaßten Beschlüsse zur Ausführung und sind zu einer treuen, speziellen Seelsorge verpflichtet. Die Lehrer sind berechtigt und verpflichtet in den gottesdienstlichen Versammlungen zu predigen; entfernen sie sich vom Gemeindebekenntnis, so können sie ohne weiteres ihres Amtes enthoben werden; Taufe, wie Abendmahl können sowohl von den Ältesten wie von den Lehrern verwaltet werden; beide Ämter sind oft in einer Person vereinigt; es verstößt nicht, wenn sie daneben einen weltlichen Beruf treiben; wird ihre ganze Kraft für das Gemeindeamt gefordert oder gewünscht, so ist die Gemeinde verpflichtet ihnen einen anständigen Lebensunterhalt zu gewähren. Die Diener oder Diakonen müssen die Eigenschaften nach der Schrift AG 6, 3; 1 Ti 3, 8—12 besitzen; sie haben die Ältesten und Lehrer hauptsächlich in den zeitlichen Angelegenheiten der Gemeinde zu unterstützen. Die Gemeindezucht gründet sich auf Mt 18, 15—17; ihre Mittel sind nur Ermahnung und Ausschluß. Ein Ausgeschlossener kann nur nach bekundeter Reue und nach vor der Gemeinde abgelegtem Sündenbekenntnis durch Abstimmung der Gemeinde wieder aufgenommen werden. Die Sonntagsheiligung wird streng gefordert. Die Ehe ist eine göttliche und bürgerliche Anordnung; in letzterer Hinsicht hat sie sich nach der Landesgesetzgebung zu richten, in ersterer bedarf sie der Bestätigung in der Gemeinde durch Gottes Wort und Gebet. Die Obrigkeit wird als

von Gott verordnet angesehen, daher weder die Übernahme eines obrigkeitlichen Amtes, noch der Eid und der Kriegsdienst verweigert wird. Endlich glauben die Baptisten an die Wiederkunft Christi in Macht und Herrlichkeit, wenn sein Erlösungswerk auf Erden vollendet sein wird, an eine leibliche Auferstehung der Gläubigen in unverweslicher Herrlichkeit, der Gottlosen aber zur ewigen Verdammnis. Das Bekenntnis schließt mit den Worten: wir sind eingedenk des Wortes unsers Herrn: „siehe ich komme bald“, und mit dem Geiste und der Braut, als deren wesentliches Glied wir uns betrachten, rufen wir: „Amen, ja komm Herr Jesu!“ — Der tiefe sittliche Ernst der Baptistengemeinden, der darin seinen Wiederklang findet, macht es begreiflich, daß auch in evangelischen Gemeinden oft gerade die ernstgerichteten Glieder, weil sie sich in der Gemeinschaft ihrer Gemeindegenossen nicht erbaut und gefördert fühlen, zu ihnen hinneigen und übertreten. Die evangelische Kirche wird es sich eine Mahnung sein lassen müssen, mit demselben Eifer, welchen die Baptisten entwickeln, die Bedürfnisse heilsdurstiger Seelen zu erforschen und zu befriedigen. **Rudolph Hofmann.**

Baptisterium. — J. A. Wedderkamp, de baptisteriis veterum libellus, Helmstädt 1703; Chr. Valer. Weidling, de baptisteriis veterum Christianorum, Leipzig 1737; Paciaudi, de sacris Christianorum balneis, 2. A. Rom 1758 (diese ältere Litt. hat nur noch geringen Wert); Smith and Cheetham, Dict. of Christ. antiqu. A. Baptistery I, 173 ff.; F. X. Kraus, Real-Encyk. d. christl. Altert. A. Taufkirche S. 839 ff.; Holtzinger, Die altchristl. Architektur, Stuttg. 1889 S. 212 ff.; Victor Schultze, Archäologie d. altchristl. Kunst, München 1895 S. 75 ff.; 92 ff.; H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäol. d. deutsch. Mittelalters 5. A., Leipzig 1883 II S. 303 ff.

Die Geschichte und Einrichtung der Baptisterien hängt naturgemäß mit der Entwickelung der Taufform eng zusammen. Die in der alten Kirche übliche Untertauchung erforderte ein Bassin von entsprechender Tiefe, die Sitte ferner der solennen Taufzeiten einen größeren Raum zur Aufnahme der zahlreichen Täuflinge. Atrium und Impluvium des antiken Wohnhauses, in welchem der Gottesdienst fast zwei Jahrhunderte hindurch heimisch war, boten sich dazu zunächst als geeignet und sind anfänglich zur Taufhandlung benutzt worden (V. Schultze S. 51). Aus dem Atrium wurde der Neophyt nach empfangener Taufe zu der in dem anstoßenden Raume versammelten Gemeinde geführt (Justin., Apol. I, 65; Tertull., de cor. mil. 3; Zeno Veron. I tract. XIV c. 3). Da jedoch das Atrium seine vornehmste Bedeutung als Vorhalle der Basilika hatte und außerdem ein offener Hof war, so errichtete man bereits im 4. Jahrh. eigene Taufhäuser (*βαπτιστήριον, φωτιστήριον*, fons, fons baptisterii), entweder als Freibauten — so meistens — oder als Anbauten. In der Regel fanden sie ihren Platz in der Nähe des Chors (Hagia Sophia in Konstantinopel, Baptisterium der Lateranbasilika), aber auch nach der Westseite hin (Torcello, orthodoxes Baptisterium in Ravenna) oder an der Westfront selbst (Grado, Parenzo). Zuweilen ist auch auf die unmittelbare Nähe der Kirche kein Wert gelegt oder jene war aus örtlichen Gründen nicht zu gewinnen (Arianisches Baptist. in Ravenna). Eine offene oder geschlossene Gallerie stellte oft eine unmittelbare Verbindung her (Torcello, Aquileja u. sonst).

Die Baptisterien sind fast ausschließlich Centralbauten auf kreisrundem oder polygonem Grundriß; das Oblongum ist selten (Ammâs in Palästina s. ZdPV VII S. 15 f., und Tebessa in Nordafrika s. Lenoir, Architecture monastique, Paris 1852 II S. 483). In jenem Falle wurden die Wandflächen durch Nischen belebt oder um den erhöhten, von Säulen getragenen und von einer Kuppel gedeckten Mittelbau ein niedriger Umgang geführt. Der zunehmende Reichtum der Taufhandlung an Riten seit dem 4. Jahrh. und überhaupt praktische Erwägungen führten zur Herstellung weiterer Räume, wie einer Vorhalle, *προαύλιος οἶκος, ἐσώτερος οἶκος*, atrium (Lateran, Nocera), eines Ankleidezimmers, besonders aber eines Unterrichtssaales (*κατηχούμενον*). Das Baptisterium in Salona bietet dafür ein lehrreiches Beispiel (V. Schultze S. 76, auch Qual 'at Sim 'an in Syrien s. Holtzinger S. 217). In solchen Nebenräumen haben gelegentlich bischöfliche Versammlungen getagt. Mit dieser Weiterbildung hängt endlich die Einfügung einer Apsis (Nocera) oder eines vollständigen Chorraums (Torcello) zusammen. In der Achse des Baptisteriums lag das Bassin, *κολυμβήθρα*, piscina, fons, polygon oder rund, selten in Kreuzform (Beispiel: Tyrus s. Sepp, Meerfahrt nach Tyrus, München 1879 S. 259) entworfen und künstlich mit Wasser versorgt (lehrreich die Mitteilung bei Schlosser, Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Karolingerzeit Wien 1892 n. 232). Niedrige ornamentierte Schranken umzogen es,

welche zum Einstieg und Aufstieg geöffnet waren. Stufen — gewöhnlich je 3, wie es scheint, in symbolischem Hinweis auf die hl. Dreieinigkeit, auf welche die Taufe vollzogen wurde (so, aber in weiterer Ausführung, Isid. Hisp., de div. off. II c. 24) — führten hinein und heraus (gradus descensionis und ascensionis). Vorhänge umzogen das Bassin; an den Wänden waren Bänke hergerichtet. Die bildende Kunst kam zur Wirkung hauptsächlich in dem Mosaikschmuck der Kuppel (die beiden Baptisterien in Ravenna und das Baptist. in Neapel und der Lateranbasilika), aber auch Stuckreliefs, Marmorinkrustation, kunstvolles Paviment wurden hinzugenommen. Als bildliche Darstellungen empfahlen sich besonders die Taufe Christi und der nach den Wasserbächen eilende Hirsch (Ps 42, 2 außerdem als Sinnbild des Verlangens nach der Taufe; vgl. V. Schultze S. 205 ff.; 228 ff.; 240 f.). Es fehlte auch nicht an Inschriften, welche die Bestimmung des Gebäudes und den Segen der Taufgnade verkündeten (Holtzinger S. 219 f.; Schlosser a. a. O. n. 910). Die Mehrzahl der altchristlichen Baptisterien, die gern Johannes dem Täufer geweiht wurden, ist in Italien erhalten (vgl. Mothes, Die Kunst des Mittelalters in Italien I, 125 ff., wo indessen S. Costanza zu streichen ist). Im Orient sind erst in neuer Zeit Beispiele hervorgetreten, die auf weitere Aufdeckungen hoffen lassen. Die Zahl war im allgemeinen eine beschränkte, weil das Taufrecht an den bischöflichen Kirchen (ecclesiae baptismales) haftete und erst allmählich an die Pfarrkirchen bewilligt wurde.

Das Verschwinden der Taufe Erwachsener konnte an sich keine Veranlassung sein, die Taufhäuser aufzugeben; nur die innere Einrichtung, wie die Gestalt des Bassins, wurde dadurch beeinflußt. Doch wurde aus praktischen Gründen das Bestreben immer stärker, den Freibau durch einen Anbau oder noch lieber durch einen abgesonderten Raum in der Kirche selbst zu ersetzen. Letzteres ist der allgemeine Thatbestand im Mittelalter, welches Freibauten nur noch als Ausnahmen kennt (in Deutschland, wenn auch nur zum Teil noch vorhanden, z. B. Mainz, Regensburg, Fulda, Aachen, Essen; in Tirol Brixen, vgl. v. Quast, Baptisterien in Deutschland in d. Zeitschr. für christl. Archäol. und Kunst I; in Italien Florenz, Pisa, Parma u. s. w.). In diesen Taufkapellen wandelte sich die Piscina zum Taufsteine bezw. Taufkessel. Schon im alten Bauplane von St. Gallen aus dem 9. Jahrh. ist das Taufbecken in das Innere der Kirche genommen (Keller, Bauriß des Klosters von St. Gallen, Zürich 1844 Plan u. S. 18). Die bis tief in das Mittelalter hinein übliche Untertauchung heischte ein geräumiges Gefäß (vgl. die instruktiven Abbildungen aus dem 9. Jahrh. bei J. Strzygowski, Iconographie der Taufe Christi, München 1885 Taf. 8, 4—7). Als Material diente vorwiegend Stein, daneben Bronze oder Messing. Die runde oder polygone Form ist vielleicht noch als ein Nachleben der antiken Piscina anzusehen. Wie die Schranken dieser künstlerisch behandelt wurden, so finden wir auch an der äußern Wandung der Taufsteine Ornamente und figürliche Darstellungen, unter welchen letzteren die Apostel als Vollzieher des Taufbefehls Christi und die Taufe Jesu beliebt waren. Als Träger dienten nicht selten die personifizierten Paradiesesströme oder Löwen, an einem kunstvollen Taufkessel in Lüttich z. B. auch Stiere in Anlehnung an das eherne Meer im Priestervorhofe des salomonischen Tempels. Hervorragende Beispiele reich ausgeführter Taufsteine finden sich in Deutschland u. a. in Osnabrück, Hildesheim, Brandenburg, Lübeck (Marienkirche), Angermünde (s. die Aufzählung bei Otte S. 306 ff.). In der Gotik wird die breite, massive Form der ältern Zeit schlanker, und die architektonischen Ornamente nehmen einen größeren Raum ein. Mit dem römisch-katholischen Ritus der Taufwasserweihe hängt zusammen die Verwendung eines Verschlußdeckels, der in seiner künstlerischen Gestaltung sich dem Ganzen anschließt und oft zu einem hohen Aufbau sich entwickelt (Katharinenkirche in Brandenburg). Über Material, Verschluß, Umgitterung und ähnliche Dinge sind im Mittelalter mehrfach kirchliche Bestimmungen getroffen (Rituale romanum, de sacramento bapt. 30, vgl. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, Freiburg 1883, S. 816 ff.).

Das Aufhören der Untertauchung in der römischen Kirche verkleinerte die Taufsteine. Die protestantische Kirche, welche die Taufwasserweihe nicht kennt, die dort noch gewisse Schranken zog, ging darin noch weiter. Zugleich wurde hier, um die beiden Sakramente, auf die man sich stellte, möglichst beisammen zu haben, der Taufstein in die Nähe des Alters gerückt, eine Sitte, die in neuerer Zeit mit Recht mehr und mehr wieder aufgegeben wird.

Was in Beziehung auf Taufen und Baptisterien in den Katakomben angenommen wird, läßt sich nicht begründen und hat alle Wahrscheinlichkeit gegen sich. Die Wasser-

reservoirs, die sich vereinzelt dort finden, stehen mit der Taufhandlung in keinerlei Zusammenhange. **Victor Schultze.**

Baptistiner und Baptistinerinnen. — Vgl. Moroni, Dizionario s. v. „Battistine“; Stahl im KKLex.²; auch Hergenröther, Hdb. der allg. KG II, S. 215.

Baptistiner (Battistini) und Baptistinerinnen (Battistine), ein zu Genua gegen die Mitte des vor. Jahrhunderts entstandener Doppelorden, dessen männlicher Teil durch eifriges katholisches Missionswirken in den Ländern des Ostens, der weibliche durch ungewöhnliche Strenge seiner Fastenaskese sich auszeichnete. Gemeinsamer Begründer und frühester Leiter der beiden war Dominico Francesco Olivieri aus Genua (geb. 1691, † 1766), der in Gemeinschaft mit seinem Beichtkinde, der frommen Schwester Giovanna Maria Battista Solimani (geb. 1688, † 1758), während der Jahre 1730—1736 zuerst den weiblichen Zweig der Genossenschaft unter dem Namen der „Einsiedlerinnen vom h. Johannes d. Täufer“ zu Genua ins Leben rief. Diese 1744 durch Benedikt XIV. päpstlich bestätigte Genossenschaft erhielt, da jede ihrer Nonnen nach dem erwählten prophetischen Schutzpatron sich „Battista“ nannte, im Volksmund frühzeitig den Namen „Battistine“. Außer den zu anhaltender Fastendiät während aller Tage der Woche (außer Sonntag u. d. Weihnachtsfest) und zu noch anderen strengen Übungen verpflichteten eigentlichen Nonnen oder Chorschwestern hatte die Kongregation auch Tertiarierinnen, welchen die Verrichtung von Dienstleistungen auch außerhalb des Klosters, Almosensammeln u. dgl. oblag. Durch eine Nichte jener Solimani, die Schwester Maria Clara Battista Vernazzi († 1783) erhielt die Genossenschaft auch in Rom ein Haus (1775). Sie hat sich hier, in Genua, sowie an noch einigen Orten Italiens bis gegen die Mitte unsres Jahrhunderts erhalten. — Eine nur kurz währende Wirksamkeit war dem, etwa 20 Jahre nach Bildung des Baptistinerinnen-Vereins durch Olivieri gegründeten gleichnamigen Mönchsverein beschieden. Unter Benedikt XIV. im J. 1755 als „Congregatio sacerdotum saecularium Missionariorum de S. Johanne Baptista“ päpstlich bestätigt, wurde dieser Orden — der gleich jenem weiblichen Vorbild außer eigentlichen Ordensgliedern auch Tertiarier [fratelli coadjutori] hatte — dem Präfekten der römischen Propaganda unterstellt und von diesem eine zeitlang, angeblich mit erheblichem Erfolge, zu Missionen (beispielsweise in Bulgarien und Rumelien, auch in China) verwendet. Doch ging er infolge der Revolutionswirren bereits während der 90er Jahre des vor. Jahrhunderts wieder unter. **Zöckler.**

Baradai, Jakob s. Jakobiten.

Barbara, die heilige. — Vita a Petro Galesinio, protonotario apostol. († 1590) contexta bei Surius, De prob. sanctorum histor. z. 4. Dez. Köln 1618 S. 123; Potthast, Wegweiser 2. Bd 2. Aufl., Berlin 1896, S. 1193; Neumann, D. röm. Staat u. die allg. Kirche 1. Bd, Lpz. 1890, S. 327.

Die heilige Barbara ist eine Heilige der Legende; ihr Name fehlt noch im Martyrologium Hieronymianum und bei Beda. Nach der Legende war sie eine Jungfrau von großer Schönheit und frühe zum Glauben an den Erlöser gelangt, sie wurde von ihrem heidnischen Vater als Christin angegeben, und von dem Präses der Provinz, Martinianus, enthauptet, nachdem die ausgesuchtesten Qualen sie nicht zur Verleugnung Christi zu bewegen vermocht hatten. Der Vater wurde an der Stätte der Hinrichtung vom Blitz erschlagen. Das katholische Volk ruft Barbara um Abwendung von Gewitter und Feuersgefahr an. Auch wird sie als Heilige der Artillerie verehrt. Als solche stellte sie Palmavecchio auf dem bekannten Bild in Sa Maria Formosa in Venedig dar. Daß sie als Patronin der Sterbenden angerufen wird, verdankt sie der Erzählung von Heinrich Kock zu Gorkum in Holland, der 1448 vom Feuer schon beinahe verzehrt, nach Anrufung der h. Barbara solange am Leben blieb, bis er das Sterbesakrament empfangen hatte (s. Surius S. 125). **(Herzog †) Hauck.**

Barbelioten, s. Ophiten.

Barckhausen und der Streit über die allgemeine Gnade. — Adelung I s. v.; AdB II s. v.; Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen 1710 p. 531 ff.; 1713 p. 587 ff. 764 ff.; J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten . . außer der ev.-luth. Kirche 1733 f. I p. 457; III p. 746 ff.; Hering, Beiträge zur Geschichte

der evang.-ref. Kirche in den Preußisch-Brandenburgischen Ländern, Berlin 1784 I p. 57 ff.; Al. Schweizer, Die protest. Centraldogmen (Zürich 1854 ff.) II p. 816 ff.

Konrad Heinrich Barckhausen oder Barckhusen stammt aus Detmold, wurde Lehrer am reformierten Joachimsthalschen Gymnasium zu Berlin, 1715 Rektor des Friedrich-Werderschen Gymnasiums. Er muß ein theologisch wohlunterrichteter Mann gewesen sein. Indessen würden einige kleinere Schriften (Nachricht von den Malabarischen Heiden, Berlin 1709; Nachricht von Johanne Calvino, Berlin 1721) seinen Namen schwerlich auf die Nachwelt gebracht haben, wenn er nicht in einem märkischen Prädestinationsstreit über Universalismus oder Partikularismus der Gnade eine hervorragende Rolle gespielt hätte.

Die brandenburgische reformierte Kirche bot im Punkte der Prädestination manchen besonderen Anlaß zu heiklen Fragen. Die grundlegende Confessio Sigismundi von 1614 bekannte sich „zu der Augspurgischen Confession, so anno 1530 Kaiser Carolo V. von den protestantischen Fürsten und Ständen übergeben, und nachmals in etlichen Punkten notwendig übersehen und verbessert worden", — also zu der nicht bloß universalistischen, sondern auch synergistischen Variata, zugleich aber im Vortrage der eignen Prädestinationslehre „zu den Reformierten Evangelischen Kirchen in diesen und anderen Religionspunkten". Thatsächlich wird mit gleicher Entschiedenheit die absolute Erwählung jedes einzelnen Gläubigen wie der Universalismus der Gnade gelehrt, ohne daß eine Vermittelung oder ein klares Bewußtsein um die logische Inkongruenz beider Sätze zum Ausdruck käme (Niemeyer, coll. conf. p. 650 f.; Heppe, Bekenntnisschriften der ref. Kirchen Deutschlands p. 292 f.; K. Müller, Symbolik p. 482 f.): „daß .. Gott .. aus pur lauter Gnaden ... ohne alles Ansehen der Menschen Würdigkeit, ohne allen Verdienst und Werk, ehe denn der Welt Grund geleget worden, zum ewigen Leben verordnet und außerwählet hat alle, so an Christum beständig gläuben, ... und wie er sie von Ewigkeit geliebet, also schenkt er ihnen aus lauter Gnaden den rechtschaffenen wahren Glauben und kräfftige Beständigkeit bis ans Ende ... So hab auch Gott nach seiner strengen Gerechtigkeit alle, die an Christum nicht gläuben, von Ewigkeit übersehen, denselben das ewige höllische Feuer bereitet, ... nicht daß er nicht alle wolle selig haben, denn das Widerspiel durchaus in der heil. Schrift zu finden ist .... Hierentgegen verwerfen S. Churfl. Gn., ... daß Gott propter fidem praevisam, wegen des Glaubens, so er zuvor ersehen, etliche auserwählet habe, welches Pelagianisch, daß er dem meisten Teil die Seligkeit nicht gönne, welchen er absolute, bloßhin, ohn einige Ursach, auch nicht wegen der Sünde, verdammet ..." — Das Bedürfnis, den Lutheranern möglichst entgegenzukommen, ließ auch später gewisse Härten der Lehre zurücktreten. Das Colloquium Lipsiense von 1631 (Niemeyer p. 653 ff.; Nitzsch, Urkundenbuch der ev. Union p. 96 ff.) und die Declaratio Thoruniensis von 1645 (Niem. p. 669 ff.), welchen brandenburgische Edikte maßgebenden Wert beilegen (z. B. Mylius, corpus constitutionum Marchicarum I p. 375), verwahren sich neben der Betonung absolut freier Gnade gegen die partikulare Geltung des Heilstodes Christi und den Gedanken einer bloß scheinbaren Berufung der Verworfenen. Ähnlich will ein Edikt des großen Kurfürsten von 1664 (Mylius I p. 382 ff.) den konfessionellen Frieden wahren, indem es verbietet, dem Gegner Konsequenzen anzudichten, die er ablehnt: „weil die Reformierten es billich für injurien halten und schmerzlich empfinden, wenn man ... ihnen beimessen will, daß sie lehren ... daß Gott den größesten Teil der Menschen, ohne alles Ansehen der Sünde, der Unbußfertigkeit und des Unglaubens zur ewigen Höllenpein, etliche aus bloßem Wohlgefallen, ohne Ansehung Christi und des Glaubens, erwählet habe: und daß die Auserwählten mögen leben, wie sie wollen, so können sie dennoch nicht verloren werden; daß Gott eine Ursache der Sünden sei, ... daß Gott nicht alle, die durch das Evangelium berufen werden, ernstlich und treulich, sondern nur zum Schein berufe, damit ihr Verdammnis desto größer werde ..." Mit alledem scheint die brandenburgische Kirche vom orthodoxen Calvinismus geschieden, und man berief sich lutherischen Angriffen gegenüber gern darauf, daß Brandenburg an den Beschlüssen von Dortrecht keinen Teil habe (z. B. auf einem Gespräch zu Berlin 1662; Brandes, Gesch. der kirchl. Politik des Hauses Brandenburg 1872, I p. 245). Andererseits hing man doch mit der herrschenden Art der reformierten Kirchen zusammen, umso mehr, als man eine große Zahl französischer, an die Confessio Gallicana Calvins gebundener Gemeinden im Lande hatte. Vollends war an einen synergistischen Universalismus umso weniger zu denken, als selbst einzelne Lutheraner noch zur Zeit des märkischen Prädestinationsstreites die absolute Erwählung

des einzelnen Gläubigen nicht vergessen hatten und in der Betonung derselben einen Einigungspunkt mit den Reformierten fanden (vgl. die instruktive Schrift eines schlesischen lutherischen Geistlichen: „Kurtzer und Einfältiger, aber Schrifftmäßiger Bericht von der Gnadenwahl der Kinder Gottes zum ewigen Leben, gestellet durch Laurentium Klimpkium . . . Sampt einem nachdenklichen Anhang, worinnen klar vorgestellet wird, daß in der Lehre von der Gnadenwahl Alle wahre Reformierte recht gut Lutherisch gesinnet seynd. 1712). Keiner der brandenburgischen Theologen, welche bis zum Ausbruch des eigentlichen Streites den Universalismus verfochten, ist zu einem deutlichen Synergismus fortgeschritten. Walch stellt die Lehre dieser sogenannten „absoluten Universalisten" (z. B. des Berliner Hofpredigers Jablonski und hauptsächlich des Frankfurter Professors Holtzfuß, von welchem eine de praedestinatione, electione et reprobatione dissertatio vorliegt) klar und prägnant so dar: „daß Gott aller Menschen Seligkeit verlange, ihnen eine allgemeine Gnade anbiete und in der Gnadenwahl auf Christum sähe; daß die allgemeinen Gnadenmittel in sich kräftig und der Glaube von dem decreto electionis nicht könne ausgeschlossen werden; allein sie gaben nicht zu, daß er in der Gnadenwahl auf Christi Verdienst, sofern es durch den Glauben ergriffen werde, sehe, als auf etwas, das ihn dazu bewege, und bestehen darauf, daß Gott den Glauben und die Kraft seines heiligen Geistes nicht allen, sondern nur den Auserwählten gäbe, und daß durch die allgemeine Gnade Gottes nebst ihren Mitteln niemand bekehrt werde, folglich selbige nicht so kräftig, daß sie die Bosheit der Menschen wirklich überwinden könnten". — Weiter ging nur der Frankfurter Professor Samuel Strimesius in seinem „Kurtzen Entwurf der Einigkeit der Evangelisch-Lutherischen und Reformierten im Grund des Glaubens" p. 104, mit ihm einige seiner Kollegen (vgl. desselben Inquisitiones in controversias Lutheranorum et Reform. p. 752). Danach habe Gott von Ewigkeit gesehen, daß „beinahe alle" der allgemeinen Gnade mutwillig widerstreben würden, habe also einer Anzahl besonders Erwählter eine bekehrende Gnade zugeordnet und geschenkt, durch welche diese nun wirklich selig würden. Aber diese wunderliche Zusammenordnung solcher, die durch allgemeines Gnadenangebot und synergistische Entschließung, und solcher, die kraft überwältigender göttlicher Spezialwirkung gerettet werden, erwies sich bald als unhaltbar. Strimesius selbst zog in seiner „Charitologia sacra, sive Systema conciliationis gratiae universalis et particularis" 1710 bezw. 1712 diese Behauptung zurück und gab in merkwürdiger Übereinstimmung mit Amyraut (siehe Bd 1 S. 479, 59), der ihm jedoch die Realität der allgemeinen Gnadenoffenbarung zu weit treibt, einen Entwurf einer gratia universalis eines „natürlichen Rufs" in Schöpfung, Lebensführung und innerlicher Geisteswirkung auch auf dem Gebiete des Heidentums, welche aber nur die potentia salutis darbietet. Daneben steht der actus oder die collatio salutis, welches Christus nur den Auserwählten erwarb, und welches die partikulare Gnade als gratia efficiens denselben „inevitabiliter" mitteilt. Die Polemik gegen den Synergismus lutherischer Theologen bestätigt es vollends, daß wir uns wesentlich auf dem Boden der gemein-reformierten Lehre befinden.

Eine ganz veränderte Situation und Anlaß zu tiefergehendem Streite entstand jedoch, als unter dem Schutze vieldeutiger Formeln dieser Amyraldismus in eine Art Arminianismus umschlug. Der Rektor des Joachimsthalschen Gymnasiums zu Berlin, Paul Volkmann, rief diesen Streit hervor. An Stelle des partikularistisch-orthodoxen Compendium theologiae christianae von Wolleb (Basel 1626) führte er ein von ihm selbst verfaßtes dogmatisches Lehrbuch ein: Theses theologicae syntagmatis L. Crocii . . . ordinem doctrinamque referentes ac reformatarum ecclesiarum, imprimis Marchiae confessionibus congruentes. 1712. Dieses vollständig und in präzisen Sätzen ausgeführte dogmatische System ist lediglich entworfen, um den Universalismus durchzusetzen. Diese Tendenz geht namentlich aus der Dedikation an die Kuratoren des Gymnasiums hervor, welche mit einer Art von geschichtsverdrehendem Fanatismus nicht bloß Crocius (Syntagma theologicum. Bremen 1636) und die Märkischen Bekenntnisse, sondern auch Calvin und die Dortrechter Synode für die Universalisten in Anspruch nimmt und nicht undeutlich zu verstehen giebt, daß die (gerade damals sehr zahlreichen) Partikularisten als Häretiker nicht geduldet werden dürften. Die Darstellung selbst lehnt sich formell an Crocius und die herkömmlichen Entwürfe der absoluten Universalisten an, giebt aber materiell die absolute Erwählung der Gläubigen unter gewissen Verhüllungen preis. Volkmann lehrt eine vocatio universalis und einen durch das vorausgesehene menschliche Verhalten bedingten göttlichen Ratschluß

über Erwählung und Verwerfung auf Grund des Unterschiedes einer voluntas antecedens und consequens. Dieses Vorauswissen wendet er nicht bloß, wie die bisherigen Universalisten, auf die Verworfenen an, ohne freilich bezüglich der Erwählten eine praedestinatio ex praevisa fide klar vorzutragen. Diese seine eigentliche Meinung wird noch halb hinter der Formel verborgen, daß den Verworfenen eine gratia sufficiens, den Erwählten eine gratia abundans zu teil werde, ganz ähnlich, wie die meisten gleichzeitigen Lutheraner neben der praedestinatio ex praevisa fide die göttliche Verleihung des Glaubens behaupteten (so schon Balduin, Comm. in Rom. Frankfurt 1655 p. 166), wobei der Nachdruck auf die erste Aussage fällt, während die zweite nur den Vorwurf des Synergismus abwehrt.

Nur bei diesem Verständnis der Lehre Volkmanns erklärt sich sein eigner Eifer und die Erregung der genuin Reformierten. Die Partikularisten, welche den bisherigen Universalismus tragen konnten, wachten jetzt auf. Ihr Vorkämpfer wurde Barckhausen, welcher den schon innerhalb der Anstalt geführten Streit mit seinem Rektor durch einige pseudonyme Schriften in die Öffentlichkeit übertrug. Er unternahm als Pacificus Verinus noch 1712 eine „Amica collatio doctrinae de gratia, quam vera reformata confitetur ecclesia, cum doctrina quam Volkmannus sub specioso titulo thesium theologicarum Marchiae confessioni inprimis congruentium a. 1712 publici juris fecit.“ Im nächsten Jahre folgte eine gröbere deutsche Schrift: Mauritii Neodorpii Calvinus orthodoxus d. i. ein kurzes Gespräch zwischen Hans Knorren und Benedikt Habrecht, worin bescheiden untersucht wird, ob und wie weit die Lehre der Universalisten mit der Lehre der ersten reformierten Lehrer, welche in Berlin vor hundert Jahren gelehrt, übereinkommen“. Barckhausen verfügt über eine imponierende Kenntnis der reformierten Litteratur, die es ihm leicht macht, Volkmanns Geschichtsentstellungen zu widerlegen. Freilich disputiert er mit Unrecht auch aus den märkischen Konfessionen den Universalismus hinweg. Den Geist der früheren reformierten Lehrer, sowohl der brandenburgischen wie der fremden, hat er jedoch entschieden für sich. Theologisch bringt sein entschlossen calvinischer Partikularismus nichts neues.

Der Streit endete vorläufig damit, daß Volkmann den verdrängten Wolleb wieder einführen mußte, und daß zugleich der Verkauf des Mauritius Neodorpius verboten wurde. Doch veröffentlichte der Berliner Prediger Sterck Mitte 1713 (dat. 1714) unter Approbation der Frankfurter theologischen Fakultät eine anonyme Verteidigung des Universalismus: „Kurtzer Entwurff der Lehre von der Beschaffenheit der göttlichen Rathschlüsse“. Hier ist nicht der Standpunkt Volkmanns, sondern des älteren, absoluten Universalismus. Jetzt fand auch dieser einen Gegner. Philippe Naudé (Naudäus, vgl. d. A.), der spätgeborene Calvinist um jeden Preis, schrieb 1714 „Theologische und christl. Gedanken über den kurzen Entwurf der Lehre“ u. s. w. Er konnte mit Recht darauf hinweisen, daß die Frankfurter theologische Fakultät verschiedenartige Universalisten berge. Barckhausen schloß sich noch einmal an: „Abgenöthigte Ehr- und Lehrrettung der ref. Kirchen . . . d. i. anderer Teil der theol. Gedanken“, 1714. Dagegen behauptete eine „Copie eines Briefes über die theol. Gedanken“, daß die Brandenburgischen Edikte allerdings den Partikularismus untersagten. Dem immer unfruchtbareren Streite setzte das Edikt König Friedrich Wilhelm I. vom 10. Mai 1719 ein Ziel (Mylius I, p. 534 f.).

Das Verständnis für die eigentlichen Triebe der Prädestinationsfrage war den meisten Zeitgenossen bereits abhanden gekommen. Dem Könige lag hauptsächlich an der christlichen Moral, der Union und darum am Universalismus, gleichgiltig in welcher Gestalt. In diesem Sinne veranlaßte er noch 1732 den Hallischen Pietisten Joach. Lange zur Herausgabe seiner „Evang. Lehre von der allgem. Gnade“. Es antwortete ein achtzigjähriger hessischer Pfarrer: J. J. Waldschmidt, „die heilsame Gnade Gottes aus der heil. Schrift vorgestellet, mit Verwerfung der allg. Gnade Gottes“. Marburg 1735. Weitere Schriften folgten. Dies war das letzte Mal, daß die Erwählungslehre im Stile der konfessionellen Streittheologie auf deutschem Boden verhandelt wurde.

E. F. Karl Müller.

Barclay, Robert. Werke unter dem Titel Truth triumphant through the spiritual warfare, christian labours and writings of Rob. Barclay mit biographisch wichtiger Vorrede wohl auf W. Penns Veranlassung herausgegeben London 1692, 1 vol. fol. (neugedruckt London 1718, 3 voll. 8°); G. Croese, historia Quakeriana Amsterdam (1695) ed. sec. 1696; W. Sewel, Die Geschichte von dem Ursprung, Zunehmen und Fortgang des christlichen Volcks,

so Quäker genannt werden . ., ursprünglich in holländischer Sprache beschrieben (Amsterdam 1717) ... und von ihm selbst ins Englische übersetzt (London 1722) und nun aus dem Englischen ins Hochdeutsche übersetzt s. l. 1742; A Genealogical Account of the Barclays of Urie, formerly of Mathers; extracted from ancient Registers and authentic Documents, together with memoirs of the life of colonel David Barclay of Urie and of his eldest son, the late Robert Barclay of Urie. Collected (durch R. B.s ältesten Sohn, Rob. B.) for the information and use of their posterity. Aberdeen 1740 (neu ediert von H. Mill 1812); J. Besse, Collection of the sufferings of the people called Quakers . . . London 1752 2 vol. fol.; Biographia Britannica or the lifes of the most eminent persons, who etc. sec. ed. by A. Kippis I. London 1778; [J. G. Bevan], A short account of the life and writings of Rob. Barclay, London 1802; Jos. Smith, Descriptive catalogue of Friends'books, 2 voll. London 1867, und Bibliotheca Anti-Quakeriana, a catalogue of books adverse to the society of Friends, London 1873; H. Weingarten, die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868; Reliquiae Barclaianae, a (litographed) collection of lettres privately printed 1870, citiert nach Dictionary of national biography ed. by L. Stephen vol. III London 1885. — Vgl. auch den A. Quäker.

Robert Barclay ist neben George Fox und William Penn die beachtenswerteste Gestalt der ältern Quäkergeschichte, der Spangenberg (vgl. den A.) der Quäker, ihr Theologe. Aus angesehenstem schottischem Geschlecht wurde er am 23. Dezember 1648 in Gordonstown (Gen. acc.; nicht Edinburg) geboren. Sein Vater, Oberst David Barclay, der in Deutschland im schwedischen Heere gefochten, dann in seiner Heimat ein Regiment geführt hatte, war 1647 auf Cromwells Betrieb entlassen und lebte seitdem (bis 1686) von seinem reichen Vermögen. Der Landsitz Ury unweit von Aberdeen in Nordschottland, den er kaufte, ward bald nach Robert B.s Geburt die Heimat der Familie. Hier inmitten strengster calvinistischer Umgebung, wie er selbst sagt, erhielt Rob. B. seinen ersten Unterricht. Zur weitern Ausbildung nach Paris geschickt, wo ein Onkel von ihm Vorsteher des römischen collegium Scotorum war, wäre er fast zum Papalismus hinübergezogen. Doch gehorchte er dem Vater, als dieser nach dem Tode der Mutter (1663) ihn zurückrief (1664). Und als der Vater 1666 während einer — anscheinend aus politischen Gründen erfolgten — Inhaftierung für das Quäkertum gewonnen war, folgte Robert dem Vater auf diese Bahn, nachdem sein anfängliches Widerstreben vor dem Eindruck, den er in einer Quäkerversammlung erhalten hatte, zusammengeschmolzen war (1667). Rob. B.s weiteres Leben ist ganz privatem Studium und den Interessen seiner quäkerischen Gesinnungsgenossen gewidmet gewesen. Eine amtliche Stellung oder eine spezielle Berufsarbeit hat er trotz der vortrefflichen Bildung, die er besaß, nicht gehabt. Der väterliche Landsitz, der um 1679 zu einer freien Baronie mit eigner Gerichtsbarkeit erhoben wurde, war sein regelmäßiger Aufenthaltsort. Doch haben zahlreiche Reisen in Schottland und England, ja auch Reisen in Holland und Deutschland und eine Gefängniszeit, die ihm sein Quäkertum eintrug (vom Nov. 1676 ab 5 Monate; — 1679 ward er abermals gefangen, aber bald freigelassen) die Ruhe des Landlebens ihm unterbrochen. 1676 war er zum ersten Male in Holland und Deutschland, trat hier auch der Pfalzgräfin Elisabeth, der Äbtissin von Herford (1667—80; vgl. Ritschl, Pietismus I, 227), nahe; 1677 begleitete er Penn und Fox auf den gleichen Wegen. Schon 1676 war er dem Bruder des Königs, dem zum Katholizismus übergetretenen Herzog von York, dem spätern Jakob II. (1685—88), bekannt geworden; seit etwa 1680 gewann er ein näheres Verhältnis zu ihm und dadurch Ansehen am Hofe. Noch 1688, als Wilhelm von Oranien bereits auf dem Wege nach England war, weilte er in der Umgebung König Jakobs. Gleich Penn, der ebenfalls dem Könige nahe stand, ist B. hierdurch in den Verdacht gekommen, ein Papistenfreund zu sein. Eine Rechtfertigung gegen diesen Vorwurf vom Jahre 1689 enthalten die Reliquiae Barclaianae. Was ihn dem Könige verband, war neben persönlicher Zuneigung und schottischem Nationalgefühl sein Interesse für Gewissensfreiheit gegenüber anglikanischer und presbyterianischer Intoleranz. Er hat nach seiner eigenen Versicherung seinen Einfluß bei Hofe zwar gelegentlich zu Gunsten seiner Glaubensgenossen ausgemünzt, aber nie irgendwie politisch verwertet. Zwei Jahre nach Jacobs Entthronung starb er, erst 42 Jahre alt, in Ury am 3. Oktober 1690. Seine sieben Kinder lebten sämtlich noch i. J. 1740, und A. R. Barclay, der 1841 in London Letters etc. of early Friends herausgegeben hat, ist einer seiner Nachkommen.

B.s litterarische Thätigkeit begann schon in seinem 22. Lebensjahre: 1670 publizierte er eine apologetisch-polemische Schrift (Truth cleared of calumnies etc.) gegen einen antiquäkerischen Dialog. Von den späteren Schriften ähnlicher Art ist die interessan-

teste The anarchy of the Ranters (vgl. den A. Quäker) and other Libertines, the hierarchy of the Romanists and other pretended churches equally refused et refuted etc. 1676. Seinen litterarischen Namen verdankt B. seinem Katechismus (a chatechism and confession of faith, approved of and agreed unto by the General Assembly of the patriarchs, prophets and apostles, Christ himself chief speaker in and among them etc. mit Vorrede vom 11. August 1673; mehrfach neugedruckt; z. B. London 1837, auch lat. und deutsch 1679) und vornehmlich seiner „Apologie“. Letztere ist schon 1676 in Amsterdam (und Rotterdam, Frankfurt, London) lateinisch unter dem Titel Theologiae verae christianae apologia erschienen, 1678 von B. auch englisch herausgegeben (An apology for the true christian divinity as the same is held forth and preached by the people called in scorn Quakers etc.), oft nachgedruckt (9. ed. London 1825) und auch in zwei deutschen Ausgaben (1684 von Petersen [?], vgl. den A., und 1740) verbreitet. Sie ist eine ausführliche Begründung von 15 theses theologicae, die B. schon 1675 in fünf verschiedenen Sprachen verbreitet hatte, — das theologische Hauptwerk des Quäkertums (vgl. über den Inhalt Weingarten S. 364—96 und den A. Quäker). Sie hat zahlreiche Gegenschriften hervorgerufen (vgl. Biogr. Brit. I, 596 und Smith, Bibl.) u. a. auch mehrere Dissertationen des Jenensischen Professors J. W. Baier († 1695). Barclay veröffentlichte 1679 eine vindication und kehrte sich auch einzeln gegen mehrere seiner Opponenten (vgl. J. G. Walch, Bibl. theol. II, Jena 1758 p. 33). Gegen Baiers erste Dissertation schrieb G. Keith (vgl. den A. Quäker), freilich — dies gegen Biogr. Brit. I, 596 not. F —, ohne ihn damit zum Schweigen zu bringen (vgl. Walch a. a. O. 37). — Neben dem Katechismus und der Apologie erscheinen mir noch zwei andere Schriften B.s für die Erkenntnis seines Standpunktes und seiner Stellung in seiner Zeit von besonderer Bedeutung zu sein: die 1677 im Gefängnis geschriebene Schrift Universal love considered and established upon its right foundation, beeing a serious enquiry, how far charity may and ought to extend towards persons of different judgements in matters of religion etc. und ein schon 1676 lateinisch geschriebener, 1686 englisch publizierter umfangreicher Brief an einen vornehmen Niederländer: The possibility and necessity of inward and immediate revelation of the spirit of God (auch bei Sewel S. 491—501). Letztere Schrift zeigt noch deutlicher als die Apologie, wie ernstlich — wenn auch letztlich vergeblich — B. sich bemüht hat, der Neutralisierung der Heilsgeschichte durch die Betonung der unmittelbaren Offenbarung auszuweichen. Dies zu beachten, ist für rechte Würdigung der geschichtlichen Stellung B.s und seiner Gesinnungsgenossen von nicht geringer Bedeutung. Nicht nur die Aufklärung wurzelt in der religiösen Erregung der englischen Revolutionszeit, deren bezeichnendste Auswirkung das Quäkertum darstellt, — auch der Pietismus hat hier, wenn nicht seine, so doch eine seiner Wurzeln. Neben Baxter und Bunyan (vgl. die AA.) verdient die edle Gestalt des frommen Robert Barclay einen hervorragenden Platz in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit. **Loofs.**

Bardesanes. Vgl. A. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berl. 1818, 190—228; A. Hahn, Regiom. 1819; Kühner, B. gnostici numina astralia, Hildburgh. 1833 (mir unbekannt); A. Merx, Halle 1863; R. A. Lipsius in ZwTh 6. 1863, 435 ff. und Apokr. Apostelgesch. pass. A. Hilgenfeld, Leipz. 1864 (dazu Lipsius in Prot. Kirchenz. 1865, 689—696) und Ketzergesch. des Urchristentums, Leipz. 1884, pass.; C. Macke in ThQS 56, 1874, 1—70; F. A. Hort in DchrB 1, 250—260; Schönfelder im kathol. Kirchenlex. 1, 1995—2002; Die Testimonia veterum in Harnack-Preuschen, Gesch. der altchristl. Litteratur 1, Leipz. 1893, 184—191.

1. Leben. Bardesanes (Bar-Daisan, *Βαρδησάνης*) ward nach der edessenischen Chronik (Hallier p. 90) am 11. Thammuz (Juli) 154 zu Edessa am Daisan geboren (vgl. Bar-Hebraeus, Chron. eccl. edd. Abbeloos et Lamy 49). Aus vornehmem Stande (vgl. Ephr. Syr. serm. adv. haeret. 1 opp. syr. 2, 438 F) wurde er am Hofe mit dem Prinzen (Epiph. haer. 56, 1) erzogen. Man wußte Wunderdinge von seiner Gewandtheit im Bogenschießen zu erzählen (vgl. Jul. Afric. Cest. 29 ed. Thevenot 275 sq.), noch Philoxenus von Mabug rühmt seine feinen Antworten an jedermann (s. Cureton, Spic. syr. praef. VI), und Georg, der Araberbischof, nennt ihn einen durch Kenntnis der (Natur-) Ereignisse berühmten Mann (Ryssel p. 48). Nach Bar-Hebräus war er, bevor er zum Christentum übertrat, Priester der Dea Syra in Hierapolis (Mabug). Der Abgar von Edessa (wahrscheinlich Bar-Manu 202—217),

sein Jugendgefährte (s. o.), ward durch ihn für die neue Religion gewonnen. Als 216/217 Caracalla Edessa eroberte, floh B. nach Armenien, schriftstellerte und predigte, doch ohne sonderlichen Erfolg (Moses Chor. Hist. Armen. 2, 63), kehrte wahrscheinlich nach Edessa zurück (218?) und ist, vermutlich 223, im Alter von 68 Jahren (Bar-Hebräus) gestorben.

2. Schriften. Von Schriften des B. ist so gut wie nichts erhalten geblieben. Eusebius (h. e. 4, 30; Hieron. Vir. Ill. 33 ist nur geschwätzige Paraphrase) und Theodoret (haer. fab. 1, 22) erwähnen antimarcionitische Dialoge, die ins Griechische übersetzt waren (vgl. auch Hippol. Philos. 7, 31 und Hieron. Ep. 70, 4); Eusebius und Epiphanius (ll. cc.) eine aus Anlaß der Verfolgung an den Antoninus (Elagabal?) gerichtete Apologie, mit der die von Cureton (Spicil. syr. 41—51 [22 bis 31]) veröffentlichte nichts zu thun haben dürfte (s. den A. Melito). Eine armenische Königsgeschichte (Valarses und Chosru bis 216), die B. im Exil verfaßte, benutzte noch Moses von Chorene (l. c.) als Quelle seiner Darstellung. Ephräm der Syrer kannte ein Buch von 150 Psalmen oder Hymnen, durch die B. als ein neuer David die Herzen des Volkes zu bethören versucht habe (serm. adv. haer. 53 opp. syr. 2, 554 B). Durch seine Hymnen ist B. und mit ihm sein Sohn Harmonius (vgl. Sozom. h. e. 3, 16; Theodoret. h. e. 4, 26 und haer. fab. 1, 22) der Schöpfer des syrischen Kirchenliedes geworden. In den Acta Thomae, die selbst aus bardesanitischen Kreisen zu stammen scheinen (s. Nöldeke bei Lipsius, Apokr. Apost. II, 2, 435) finden sich einige wahrscheinlich von B. selbst verfaßte (so Macke, Nöldeke [ZdmG 25, 676 ff.], Lipsius) Gesänge: ein syrisch erhaltener Hymnus auf die Schicksale der Seele, eine Ode auf die Sophia und zwei Weihegebete, die, ursprünglich wohl syrisch geschrieben, jetzt unverfälscht nur in griechischer Übersetzung vorliegen (vgl. Act. Thom. Bonnet 1, 6 sq. 2, 27. 5, 44 und Lipsius 1, 292—321). Nicht von Bardesanes, aber von einem unmittelbaren Schüler stammt das syrisch erhaltene „Buch der Gesetze der Länder“ (ed. Cureton l. c. 1—21 [1—34]; deutsch bei Merx 25—55), von dem ein großes Bruchstück bei Eusebius (Praep. evang. VI, 10, 1—48) griechisch (die Frage nach der Originalsprache ist nicht sicher zu entscheiden) aufbewahrt ist. Die in dialogischer Form verfaßte Schrift ist identisch mit der von Eusebius, Epiphanius und Theodoret erwähnten Abhandlung *κατὰ* (*περὶ*) *εἱμαρμένης*. Sie scheint in den pseudo-klementinischen Rekognitionen (9, 19—29) benutzt zu sein (vgl. Boll in Jahrb. für class. Philol. 21. Suppl.-Bd 1895, 181—188). Georg, der Araberbischof (Ryssel p. 48) citiert eine Stelle aus einem Werke des B. „über die gegenseitigen Synodoi der Sterne des Himmels“. Die im Fihrist (s. Flügel, Mani 162) dem Ibn Deisân zugeschriebenen Abhandlungen: Das Licht und die Finsternis; das geistige Wesen der Wahrheit; das Bewegliche und Feste u. a. scheinen, da sie parsische und manichäische Einflüsse voraussetzen, einer späteren Zeit anzugehören.

3. Lehre. Einen genauen und zuverlässigen Einblick in die Gedankenwelt des B. zu gewinnen ist uns durch die Überlieferung unmöglich gemacht. Nach Hippolyt (Philos. 6, 35) gehörte er zur anatolischen Schule Valentins (s. d. A.), und auch Eusebius, Epiphanius und Moses von Chorene nennen ihn einen Valentinianer, doch so, daß Euseb und Moses ihn später eigene Wege wandeln lassen. Trotz der Bestimmtheit, mit der diese Nachrichten auftreten, läßt sich der Zweifel nicht ohne weiteres abweisen, ob unsere Gewährsmänner über ihren Autor genügend unterrichtet waren, und keinenfalls gestattet die spärliche Kenntnis der Lehre des B., die wir aus den Quellen gewinnen können, ihn mit Hilgenfeld (Ketzergesch. 519) als den „letzten bedeutenden Valentinianer“ zu charakterisieren: denn gerade von den spezifischen Eigentümlichkeiten des valentinianischen Systems findet sich bei B. nichts (vgl. Lipsius, Prot. Kirchenz. 693), und die anscheinende Verwandtschaft mit gewissen valentinianischen Gedankenbildungen erklärt sich zur Genüge aus dem Umstand, daß auch in Valentins System der asiatische Gnosticismus in seiner Urgestalt noch nachwirkt. Viel deutlicher sind die Fäden, die den Bardesanismus mit dem Ophitismus (s. d. A.) verbinden, wie Neander und Lipsius gezeigt haben, obwohl die Konstruktionen auch dieser Gelehrten zum Teil aus den Quellen nur ungenügende Bestätigung erhalten. Als vornehmste Quelle unserer Kenntnis des Bardesanismus müssen, abgesehen von den weiter oben aufgeführten bardesanitischen Hymnen, Nr. 1—6 und 51—56 der antihäretischen Sermone Ephräms des Syrers (opp. syr. 2, 437 ff.; vgl. außerdem die Acta S. Ephr. am Schluß des 3. Bandes der opp. syr. I—LXIII, die von Overbeck edierten Stücke [Ephr. S. Rabulae Balaei aliorumque opp. sel. Oxon. 1865] und die von Bickell 1866 heraus-

gegebenen Carmina Nisib. 46, 8. 12; 48, 8. 51) betrachtet werden. Aber die Zornausbrüche, mit denen der Kirchenvater seine Polemik begleitet, verraten zur Genüge, daß man auf eine unparteiische Darstellung hier nicht hoffen darf, und seinen Schülern hat sich (vgl. den Dialog) jedenfalls ein anderes Bild des Mannes eingeprägt. Es ist freilich fraglich, wie weit man die Reden des Bardesanes im Dialog als treuen Ausdruck seiner Ansichten betrachten darf. Sozomenus (3, 16) bezeugt, daß schon Harmonius den Lehren seines Vaters die Meinungen der griechischen Philosophen über die Seele, über Entstehen und Vergehen des Leibes und die Wiedergeburt beigemischt hat. Und mit vollem Recht hat Hilgenfeld Merx gegenüber darauf hingewiesen, daß im Dialog schon eine Umbildung des ursprünglichen Bardesanismus vorliegen könne. Warum indessen ein offenbar bedeutender und religiös ernster Mann wie Bardesanes mit seinen astrologischen und kosmogonischen Liebhabereien den Glauben an den einen Gott und an den bei aller Naturbestimmtheit doch sittlich freien Willen, als dessen Verteidiger er im Dialog erscheint, nicht zu vereinigen vermocht haben soll, ist nicht leicht einzusehen, und in den gelehrten Verhandlungen ist mit den Kategorien Monismus, Dualismus, Fatalismus u. a. oft mechanisch genug operiert worden.

Soviel dürfte zunächst feststehen, daß B.s Gedankenwelt stark von chaldäischer Mythologie und Astrologie, dieser Urquelle alles „Gnosticismus", beeinflußt war. Ephräm klagt (1, 439 E): „Nicht las er die Propheten, die Söhne der Wahrheit, sondern eifrig studierte er die Bücher der Zodikalzeichen", und (51, 550 D): „Die Zeichen des Tierkreises predigt er, stellt das Horoskop, lehrt die Sieben (nämlich Gestirne) und erforscht die Zeiten". Im Dialoge (Merx 43) beruft sich B. auf die Bücher der babylonischen und ägyptischen Astrologen und bekennt von sich selbst, daß auch er einst die Kunst der Chaldäer (= Astrologen) geübt habe (M. 36). Aus den Synodoi der Sterne des Himmels hat er berechnet, daß diese Welt nur 6000 Jahre Bestand haben soll (Nyssel l. c.). Sonne, Mond und Sterne (d. h. die ihm bekannten 5 Planeten, also die „Sieben") spielten offenbar in seiner Phantasie eine große Rolle. Die himmlischen Sterngeister sind seine Itjê, seine *αἰῶνες* (3, 443 E u. ö.). Sie nannte er Götter und Göttinnen (55, 556 C. 558 E). Irgendwie waren sie ihm an der Weltschöpfung beteiligt (3, 444 B) und machten, auch als „feindselige" (so Hilgenfeld; Schönfelder: „störende") Mächte (53, 553 E) ihren Einfluß fortgesetzt geltend. Ephräm kann es durchaus nicht begreifen, wie B. dem Marcion gegenüber streng an der Einheit Gottes festzuhalten und dann doch wieder eine Vielheit von Göttern einzuführen vermochte (3, 443 E; vgl. 55, 557 B). Allein der Bardesanes des Dialogs weiß zwar, daß den Engeln, Herrschern, Lenkern und Elementarwesen eine gewisse Gewalt zukommt, fügt aber hinzu: „allen diesen Rangstufen ist nicht über alles Gewalt gegeben, denn der Herr über das All ist ein einiger" (M. 37). Jedenfalls hat B. sich mit Vorliebe kosmogonischen Spekulationen hingegeben. Was in dieser Beziehung aus den Hymnen und aus Ephräms Polemik (vgl. besonders die beiden letzten Sermone) sich ergiebt, verdient die Bezeichnung: „wunderliches mesopotamisches Heidentum" (Hort 154 a) mit Recht, enthält aber mit den mandäischen und ophitischen Phantasien verglichen nichts sonderlich Originelles. Der „Vater des Lebens" und die „Mutter", als deren Sinnbilder Sonne und Mond erscheinen (55, 558 D und Bar-Hebräus), zeugen und gebären den „verborgenen Sohn des Lebens" (55, 557 B), im Hymnus von der Seele als der „Zweite an Ansehn" bezeichnet. Ob auch diesem Sohn des Lebens eine Genossin zugesellt war, so daß man außer jener ersten noch von einer zweiten „Syzygie" zu reden berechtigt wäre, ist nicht deutlich. Unklar bleibt auch, welche Rolle der Geist (Ruchô d'Kudschô) und die Weisheit (Chakhmuth) spielen. Daß sie lediglich andere Bezeichnungen für die „Mutter des Lebens" seien (Hort), ist doch angesichts der Rolle, die die Sophia in den Hymnen spielt, nicht anzunehmen. Sie erscheint hier als „die Tochter des Lichts", als das „Mädchen" (tâlithâ), und ihre Aufgabe ist dieselbe, die die Achamoth in den gnostischen Systemen überhaupt hat. An anderer Stelle wird dann freilich der „Geist" als Mutter zweier Töchter gefeiert, des Trockenen und des Wassers, die möglicherweise wieder als Äonen gedacht waren. In dem „Sohne des Lebendigen" aber möchten Lipsius u. A. den „Christus" erkennen, obwohl zu einer solchen Identifizierung die Quellen keine eigentliche Berechtigung geben. Daß Bardesanes in irgend einem Sinne von einer „ewigen Materie" sprach, würden wir annehmen dürfen, auch wenn es nicht durch Ephräm (14, 468 DE) bezeugt wäre. Der Zusammenhang legt hier die Vorstellung der *ἄμορφος ὕλη* (vgl. sap. sal. 11, 18)

nahe, und Ephräm kontrastiert die Auffassung des B. mit der Marcions, der in der Materie ein Gott feindseliges Prinzip gesehen habe.

Während Ephräm bei diesen und ähnlichen kosmogonischen Spekulationen seines Gegners lange verweilt und immer von neuem die Schale seines Zornes über sie ausgießt, weiß er von christologischen „Irrtümern" nichts zu berichten: es wäre aber wider alle Analogie, wenn nicht auch B., wie der Bardesanit Marinus im Adamantius (s. u.), der Ansicht gewesen wäre, daß Christus himmlisches Fleisch angenommen und nur dem Scheine nach gelitten habe. Jedenfalls leugnete er die Auferstehung des Fleisches (vgl. auch Epiph. l. c.), führte den „Leib ohne Auferstehung" (vgl. Carm. 46, 12. 48, 8. 51) irgendwie auf den oder das Böse (malum principium) zurück und konstruierte irgend einen geheimnisvollen Zusammenhang zwischen unserer Seele und den Gestirngeistern (53, 553 F). Dieser letzte Gedanke liegt auch den Äußerungen im Dialog zu Grunde (M. 39), die von einem Herabgehen der Seelen in die Leiber reden, das jeweils von den Gestirnkonstellationen (Horoskop) abhängig ist, daneben aber die Willensfreiheit anerkennen: „sonach werden wir Menschen gleichmäßig von der Naturbestimmtheit, verschieden von dem Schicksal gelenkt, nur im Reiche unserer Freiheit, da thut ein jeglicher was er will".

Bardesanes scheint verständig genug gewesen zu sein, solche Spekulationen nur in engeren Kreisen vorzutragen und die Gemeinde nach Möglichkeit damit zu verschonen. Freilich Ephräm weiß ihm daraus nur einen weiteren Vorwurf zu machen: „Die Rede des Bardesanes ist öffentlich züchtig; im Verborgenen rast er mit geheimen Lästerungen, gleich einer Frau, die im Geheimen Ehebruch treibt" (1, 430 E). Daß der Einfluß dieses Mannes noch nach anderthalb Jahrhunderten ungeschwächt fortdauerte (s. Act. Ephr. LI), daß man an seiner phantastischen Poesie fortgesetzt Gefallen fand, war Ephr. ein Dorn im Auge: „In den Höhlen des B. ertönen Lieder und Gesänge, was der Jugend lieblich und erwünscht zur Süßigkeit; durch die Harmonie der Klänge entzündet er die unerfahrenen Kinder" (1, 439 D). Darum setzte E. rechtgläubige Lieder an die Stelle der ketzerischen, indem er sich dabei der Maße des B. bediente (opp. 3, 128 hinter serm. adv. scrutat. 65). Der Gegner aber erschien ihm als Wolf im Schafskleid (52, 551 B), als ein alter Heide, der den Herrn auf den Lippen, den Teufel im Herzen, gestorben war (55, 558 F), als das eine Haupt des dreiköpfigen Ungeheuers Marcion, Mani, Bardesanes. Die Kirchengeschichte wird dem gegenüber immer an der Thatsache festhalten müssen, daß dieser Bardesanes Edessa für das Christentum eroberte.

Die Andeutungen der arabischen Schriftsteller (s. den Fihristen bei Flügel, Mani 161 f. und Sahristânî bei Merx 83 ff.) beweisen, daß der Bardesanismus später unter parsischem und manichäischem Einfluß sich immer mehr zu einem konsequent dualistischen System entwickelt hat. Nach dem Fihristen hat er sich bis nach dem südlichen Euphrat, Chorasan und sogar nach China verbreitet, und zwar ohne kirchliche Mittelpunkte. In Edessa soll ihm der gefeierte Rabbulas († 435) ein Ende gemacht haben. Wie weit er sich nach Westen verbreitete, ist nicht sicher zu sagen. Die griechischen Kirchenväter wissen (vgl. oben) kaum etwas von ihm. In dem bald nach 300 und vielleicht in Antiochien entstandenen Dialogus de recta fide („Adamantius", s. d. A. Origenes) verteidigt der Bardesanit Marinus die Lehre, daß der Teufel (das Böse) nicht von Gott geschaffen, daß Christus nicht vom Weibe geboren sei und daß der Leib nicht auferstehen werde (Orig. Opp. 1, 835 Rue; 16, 322 Lomm.). Das waren in der That die für ein kirchliches Ohr anstößigsten Lehren, nur sind es nicht diejenigen, in denen das Eigentümliche des Bardesanismus hervortritt. Krüger.

Barhebräus s. Abulfaradsch 1. Bd S. 123, 51.

Barkochba. 1. Für uns ist mit der Erinnerung an den großen Aufstand der palästinensischen Juden gegen die römische Herrschaft unter Hadrian von 132 bis 135 n. Chr. (s. darüber Münter, Der jüd. Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian, 1821; aus neuester Zeit Mommsen, röm. Gesch. 5, 544 u. bes. den alles erwägenden Abschnitt § 21, III in Schürers Gesch. des jüd. Volkes I, 562 ff. v. J. 1890, ferner von jüdischen Autoren Grätz, Gesch. der Juden 1866 Bd 4, S. 148 ff.; Derenbourg, essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine 1867 I, p. 402 ff. und Hamburger, Realencyklopädie für Bibel und Talmud, 3. A. 1892 II, u. d. betr. WW. u. III, 3 unter Messiasse) der Name Barkochba als der des führenden Hauptes unlöslich ver-

bunden. Schließlich begründet sich dies aber, da die in Betracht kommenden römischen Geschichtschreiber (Spartian und Dio Cassius) weder überliefern, wie der Führer geheißen, noch ob ein einziger solcher an der Spitze der Juden gestanden habe, und da ebensowenig wie die Münzen des Aufstandes, auch die rabbinischen Autoritäten nach dem kompetenten Urteile Derenbourgs (a. a. O. 423) diesen Namen darbieten, allein auf die für uns mit Justin dem Märtyrer anhebende christlich-kirchliche Tradition. Dieser durch seine Herkunft und durch seine Stellung in der Zeit (s. z. B. dial. c. T. 217 D) mit den Sachen unmittelbar in Berührung gekommene Schriftsteller nennt in der größeren Apologie (c. 31), wo er von dem „jetzt (im Gegensatz zum vespasianischen) geschehenen jüdischen Kriege" redet, als Urheber und Leiter des Aufstandes (*ὁ τῆς ἀποστάσεως ἀρχηγέτης*) den *Βαρχοχέβας*, und wenn er hinzufügt, derselbe habe allein die Christen um ihres religiösen Bekenntnisses willen (natürlich, weil man sie als abtrünnige Juden ansah) mit den härtesten Strafen belegt, so hat beim Volke Palästinas offenbar der gemeinte Mann als Inhaber der obersten Gewalt gegolten und hat er als solcher diesen charakteristischen Namen geführt. Eusebius, der h. e. 4, 8, 4 diese Stelle mit der Var. *Βαρχωχέβας* (dagegen in der Chron. einfach *Χοχεβᾶς*) wörtlich abschreibt, bestätigt dies, indem er h. e. 4, 6, 2 sagt: „Die Juden befehligte derzeit (nämlich bei dem Aufstande unter dem Prokonsul Rufus) einer mit Namen *Βαρχωχέβας* — das bedeutet einen Stern — ein Mann, der sich sonst nur auf Raub und Mord verstand, aber in Anlaß seines Namens, da er es mit ungebildeten Leuten zu thun hatte, sich aufspielte, als sei er ein direkt für sie vom Himmel herabgefahrener und den Bedrängten aufleuchtender Stern" (lies *ἐπιλάμψας* statt des inf.). Aus diesen Worten des christlichen und kaiserlichen Parteimannes geht hervor, daß die Autorität, die jener Führer in Anspruch nahm, wesentlich gestützt gewesen ist auf seinen Namen, mochte er nun sich bloß als Stern d. i. kokᵉba, oder als Sternensohn d. i. bar k., oder Sternenblitz d. i. bᵉraq kokᵉba bezeichnen, und auf andere aus Jes 9, 1. 2 ff. zu entnehmende Merkmale, die er, nach christlichem Urteil natürlich in der Betrügerei überlegener Kunst, an sich wahrnehmen ließ, wie denn Hieronymus gelegentlich einer seiner Invektiven gegen Rufinus von dem taschenspielerischen Feuerspeien des Barkochba redet II, 559. Außerdem weiß Euseb. nur noch, daß im 18. J. Hadrians = 134/5 bei dem letzten Entscheidungskampfe um das unweit Jerusalem gelegene feste *Βίθθηρ* (d. i. das talmudische ביתתר resp. ביתר = *Βαιθήρ* des Cod. A der Sept. zwischen Jos 15, 59 u. 60 und dem heutigen Bittîr bei Bädeker, Paläst. u. Syr. 3. A. 1891, S. 117 f.) auch „der Anstifter des Wahnsinns", die, wie er sich ganz allgemein und unbestimmt ausdrückt, „gebührende Strafe" erlitten habe. — 2. Daß die Juden im hadr. Aufstande einen einheimischen Fürsten gehabt haben, bezeugen unwiderleglich erstens die Münzen, welche, weil aus vespasianischen und trajanischen Geldstücken zu jüdischen umgeprägt (s. Madden, history of jewish coinage 1864, p. 203 ff., wozu desselben coins of the Jews 1881 zu vergl.), notgedrungen nur aus dieser Zeit stammen können, und zweitens die durch gleichen Schnitt und gleichen Inhalt der Schrift in dieselbe Entstehungszeit verwiesenen (vgl. über den Gang der diesbezüglichen Forschung Schürer a. a. O. Beil. IV, 2, S. 639 ff.). Dieselben zeigen auf der Rückseite bald חרות ישראל schlechtweg, bald mit der Jahreszahl 2 davor, oder „Jahr 1 der גאלת ישראל", und auf der Vorderseite bald אלעזר הכהן, der nicht mit dem Oheim Barkochbas, dem Gelehrten Eleazar aus dem hasmonäischen Modein verwechselt werden darf, bald ירושלם, sodaß die Stadt als die Münzherrin erscheint, bald endlich שמעון נשיא ישראל d. i. Simeon, der Fürst Israels; und daß das Fürstentum dieses Simeon mit dem Priestertum jenes Eleazar zusammenbestand, beweist eine aparte Klasse, welche auf der Vorderseite den Priester Eleazar und auf der Rückseite ohne Zusatz den Simeon nennt. Darnach hat also das von dem römischen Joche emanzipierte Israel der hadrianischen Zeit für die wenigen Jahre des Aufstandes ein weltliches Haupt mit dem Personennamen Simeon gehabt. Vereinigen mit dem unter Nr. 1 Festgestellten läßt sich diese Thatsache nur durch die Annahme, daß derselbe Mann, der den das Volk begeisternden Zunamen Barkokᵉba führte, mit seinem eigentlichen Namen Simeon hieß. Darauf führen auch die Münzen selbst, sofern einige Simeonsstücke (s. bei Madden a. a. O. S. 170 f.), welche die Buchstaben dieses Namens auf die zwei Seiten eines viersäuligen Tempelporticus verteilt zeigen, über dem Tempel die Figur eines Sternes (kokᵉba) darbieten. — 3. Diesen sicheren Nachrichten gehen nun die jüdischen Angaben augenfällig parallel, sofern der Seder ʿOlam die (nach ursprüngl. Lesung s. Derenbourg a. a. O. S. 413) dreieinhalbjährige מלכות eines einheimischen Regenten als dritte Epoche hinter dem

vespasianischen und dem Kriege des Quietus (vgl. Schürer 560) ansetzt, nur daß er den Regenten בֶּן־כּוֹזִיבָא nennt, und sofern die talmudischen Erläuterungen zum Mischnatraktat Maʿaser šēni (bei Levy „jüd. Münzen" und bei Madden S. 329 ff. abgedruckt) da wo sie verbieten, den Zehnten abzulösen mit Münzen von Rebellen geprägt מטבע מרוד, oder mit nichtgängigen Geldstücken, als solche beispielsweise nennen die des בן כוזיבא, oder wie es auch heißt, מעות כוזביות d. i. kozbäische und מעות ירושלמיות d. i. jerusalemische. Nach der Analogie der letzteren Bezeichnung könnte man auch die ersteren als solche verstehen, die vom Prägungsorte כוזבא ihren Namen haben, zumal 1 Chr 4, 22 die אנשי כוזבא als königlich privilegierte Keramiker auch Formen von Münzen herzurichten im stande sein mochten. Aber die Variante „Münzen des בן כוזיבא" macht überwiegend wahrscheinlich, daß sie nach dem prägenden Regenten hießen. Darnach wurde also dieser בר oder בן Kozebas zubenannt und wahrscheinlich nicht weil sein Vater Kozeb hieß (wie jüdische Fabeln denn auch von einem älteren Kozeb sprechen), sondern weil er selbst der Gemeinde der judäischen אנשי כוזבא entsprossen war und dadurch von den vielen Simeons unterschieden werden konnte, welche in der geschichtlichen Erinnerung lebten. Denn nun hat es keine Schwierigkeit, den Simeon der unter Nr. 2 besprochenen Münzen mit dem Regenten zu identifizieren, der seiner Herkunft nach „der von Kozeba" hieß. — Aber die jüdische Überlieferung, in der erst später mit der appellativischen Bedeutung von כּוֹזֵב „der Lügner" gewitzelt wurde (im Midrasch zu Threni), klärt uns auch über das Zusammentreffen der beiden Namen Barkochba und Ben Kozeba in demselben Individuum auf. In dem jerusalem. Talmud zu Thaanith erzählt R. Simeon ben Jochai: „mein Lehrer Akiba (der sich so mit seinem Auserkorenen zusammenschloß, daß er in seinem hohen Alter noch dessen Waffenträger geworden sein soll) erklärte (die Worte Bileams Num 24, 17) דָּרַךְ כוכב מיעקב mit דָּרַךְ כוזבא מי'; und so oft er den בן כוזיבא erblickte, sagte er: das ist der König Messias". Darnach ist der Zuname, den Simeon nach seiner natürlichen Herkunft trug, später als maßgebende Autoritäten ihn und er sich selbst für den sieghaften Retter erkannten, den das unzufriedene und empörte Volk gebrauchte, und der ihm unter dem Bilde eines aus Jakob aufgehenden Sternes verheißen war, in den anklingenden, die Verheißung in sich tragenden Barkokᵉba umgestempelt und so zum Feldgeschrei gemacht worden. — 4. Im übrigen kann man von seiner **Person** und seinen Leistungen nichts erzählen. Denn die jüdischen Nachrichten, die bei den oben angeführten jüdischen Gelehrten nachgelesen werden können, die grundlegend Raymundus Martini im pugio fidei II, 4, 17 sqq., ed. Carpzov 1687, p. 320 ff.) zusammengestellt, und die schon Bayle im wesentlichen nach J. a Lent, de pseudomessiis Judaeorum wiedergegeben und kritisch besprochen hat, ergeben außer den Notizen über sein Verhältnis zu Akiba und zu Eleazar, den er als des Verrates verdächtig durch einen Fußtritt getötet haben soll, über seine Leibesstärke und seine an den alten Dessauer erinnernden Kraftworte an sicherer Kunde nichts weiter, als was wir aus Dio Cassius (hist. Rom. 69, 13. 14) auch wissen. Die ungeheure Zahl seiner Getreuen (200000, die sich durch Abhauen eines Fingers verschwören mußten), die fabelhafte Größe des festen Ortes Bitther und das gewaltige Blutvergießen daselbst sind phantastische Reflexe der Thatsache, daß in fanatischem Nationaleifer von der einen Seite alle Kraft rücksichtslos eingesetzt und von der anderen die grausamste Strafe genommen worden ist. Barkochba selber hat auch in der jüdischen Erinnerung durch die Wirkung seines schließlichen Mißerfolges als ein Täuscher der Hoffnung zu leiden gehabt. Aber nur einem entschlossenen Kraftmenschen, der die Sache der Nation zur eigenen gemacht hatte, konnte es gelingen, einen so gewaltigen und hartnäckigen Aufstand zu bewirken und sich bis ans Ende desselben obenaufzuhalten.

A. Klostermann.

Barlaam, Mönch, s. Hesychasten.

Barlaam und Josaphat, das Hauptwerk unter den Dichtungen Rudolfs von Ems, jenem Hohen Ems im rhätischen Rheinthal, der Dienstmann zu Montfort war und zwischen 1250—54 starb. Die von Köpke 1818 und in besserem Text von Pfeiffer Leipzig 1843 herausgegebene Dichtung verfaßte er in den Jahren 1220—23. Nachdem er vorher eine Anzahl weltlicher Geschichten, die uns aber sämtlich verloren sind, gedichtet, auch schon seinen „Guten Gerhard", jene an Gedankengehalt sehr bedeutsame legendarische Dichtung (herausg. v. Haupt Leipzig 1840), verfaßt hatte, bearbeitete er nach einem vom Abt Guido von Cappel (1220—23) erhaltenen lat. Buch, welches eine

Übertragung der griech. Legende des Johannes von Damaskus gewesen sein soll, eben diese Heiligenerzählung, an die sich im 12. Jahrh. schon ein Bischof Otto gewagt hatte (vgl. Diefenbachs Mitteil. über eine noch ungedruckte mhd. Bearb. des Barl. u. Jos., Gießen 1836 und über den Namen des Verf.s Haupts Ztschr. 1, 126). Doch kannte Rud. die Dichtung Ottos nicht (Barl. 5, 22), ebensowenig eine andere, anscheinend aus der ersten Hälfte des 13. Jahrh., die nur aus einzelnen wenigen Bruchstücken, welche dem Ende des Gedichts angehören, bekannt geworden sind (Hs. Zürich c. 79. c, herausg. von Pfeiffer in Ztschr. 1, 126—35). Die griech. Quelle jenes lat. Buchs ist herausg. in Boissonades anecd. graecis Par. 1832 t. 4; ins Deutsche übers. von Liebrecht, Münster 1847. Als Quelle der Legende hat Liebrecht in Eberts Jb. f. roman. u. engl. Lit. 1860, 314 fg. die sagenhafte Lebensbeschreibung des Buddha, die sog. Lalitavistâra, welche 76 n. Chr. verfaßt wurde, nachgewiesen. Es ist die Geschichte eines heidnischen Königssohnes, der entgegen allen Verboten und Drohungen seines Vaters durch einen Einsiedler zum Christentum bekehrt wird, zuletzt auch den Vater für den christl. Glauben gewinnt, und nachdem er die Hinfälligkeit alles irdischen Glücks reichlich erfahren, sein Leben in beschaulicher Einsamkeit beschließt. Dieser einfache Stoff wird mit großer Mannigfaltigkeit in wahrhaft erbaulicher Weise von Rud. behandelt. Unter den dargebotenen Gleichnissen ist durchs ganze MA. bis auf den heutigen Tag eins besonders beliebt geblieben, welches Rückert in seinem Gedicht „Es ging ein Mann im Syrerland" so meisterhaft, aber nicht schöner als der mittelalterliche Dichter, erneut hat. Schon vor Rückert wurde das Gleichnis von dem Mann in der Grube oft nachgedichtet, auch im Bildwerk dargestellt, gemalt z. B. im Kloster Lorsch mit auslegenden deutschen Reimen. Über den Ursprung und die weite Verbreitung dieses Gleichnisses vgl. Grimms Myth. 758 fg. Die Legende von Barl. und Jos., welche wesentlich eine Bearbeitung der indischen Lebensbeschreibung des Buddha, der von Faucoux ins Franz. übersetzten Lalitavistâra ist, verbreitete sich über ganz Europa und zwar im Anschluß an jenen geistlichen Roman, welchen man dem h. Joh. von Damaskus, der ihn um 700 bearbeitet habe, zuzuschreiben pflegt. Rud. sagt 402, 9: In kriechisch man diz mære schreip. vil lange ez kriechisch beleip, unz ez ein reiner kristen vant, der schreip ez in latîne dô. Durch zahlreiche Übersetzungen jenes Romans ging die Legende von B. u. J. ins Syrische, Arabische, Äthiopische, Armenische, Hebr., Lat., Franz., Ital., Altnord., Engl., Böhmische und Polnische über: eine der merkwürdigsten Erscheinungen von den Übergängen auf dem Gebiete der Sage von religiösem Gehalt. Hier war es das durch den Buddhismus besonders gepflegte und gesteigerte asketische Leben und das Mönchtum, welches auf die ganze morgen- und abendländische Christenheit mit den sich daran knüpfenden Lehren der Armut, der Keuschheit und überhaupt der Bezwingung der Sinnlichkeit volksgeschichtlich darum so bedeutsam wirkte, weil man in B. u. J. eben vollendet typische Gestalten heidnischer und christlicher Lebensanschauung sah. Die Geschichte des indischen Königssohns, dessen Verzichtleistung auf die väterliche Krone und Umwandlung in einen strengen Asketen, so wie es Joh. v. Damaskus oder irgend ein anderer morgenländischer Christ erzählt hat, ist nach Liebrechts „Quellen des B. u. J." nicht die des indischen Prinzen Josaphat, des Sohnes Abenners, welche beide nie gelebt, sondern die des Siddârtha (Sohn des Königs von Kapilavastu), der später unter dem Namen Buddha (der Erleuchtete) Stifter des Buddhismus wurde und 543 v. Chr. im Alter von 80 Jahren starb. Nach Liebrechts Nachweisungen haben wir in der Geschichte Josaphats eine christianisierte Schilderung des Lebens und der geistigen Umwandlung Buddhas, dessen Lebensbeschreibung Europa schon sehr früh, nur unter einem anderen Namen besaß. Ein solches Asketenleben mit seinen streng eingeschärften Lehren bot einem christlichen Asketen, sobald er erst damit bekannt wurde, einen viel zu lockenden Stoff, als daß er ihn nicht in entsprechender Umgestaltung hätte auf christlichen Boden verpflanzen sollen. Und so ergriff diesen Stoff auch Rudolf v. E. umsomehr als er frühere trügerische Geschichten damit vergüten wollte, wie es (B. 5, 10) in seiner lauten Selbstanklage heißt. Die Geschichte, sagt er am Schluß, ist nicht von Ritterschaft, noch von Minne, die ihre Macht über zwei Liebende übt, nicht von Abenteuern, noch von der lichten Sommerzeit: sie ist die volle und lügenlose Bekämpfung der Welt, an deren Darstellung sich Männer und Weiber bessern mögen. Die Dichtung, die etwa 16000 V. zählt, stellt den Sieg der christlichen über die heidnische Lehre, also den großen Stoff des ganzen MA. dar, und ist, wie Gödeke zutreffend sagt, „getragen von dem gesamten deutschen Volksbewußtsein und immer nur auf dem Hintergrund dieses Volksbewußtseins zu er-

fassen und zu würdigen", so daß sie über den Wert einer bloßen Bearbeitung, oder gar einer Übersetzung fremder Quellen weit hinausragt. Gerade die Legende von J., welche den Kampf der Lehren des Christentums und des Heidentums zwischen Vater und Sohn verlegt und eine fast notwendige Ergänzung zu den Kämpfen zwischen christlichen und heidnischen Helden bildete, mußte im MA. großen Anklang finden. Josaphat ist hier der Sohn des heidnischen indischen Königs Avernier; Sterndeuter haben die Bekehrung des Königssohnes vorausgesehen, darum verschließt ihn der Vater in einem eigens für ihn erbauten Palast. Umgeben von allem, was Lust und Freude bereiten kann, trägt man Sorge dafür, daß jegliche Kenntnis und Kunde von Alter, Krankheit und Tod ihm fern bleibe. Nach einiger Zeit gestattet ihm sein Vater auszufahren, da sieht er einen Lahmen und einen Blinden, bei einer zweiten Ausfahrt einen Greis mit allen Gebrechen des Alters. Das bringt den Jüngling zu ernstem Nachdenken über Krankheit und Tot; der Gedanke eines künftigen Lebens dämmert in ihm auf und staunend muß er hören, daß die Christen eben deshalb verfolgt werden, weil sie über das ewige Leben so viel zu wissen vorgäben. Dem also vorbereiteten Jüngling sendet Gott den Barlaam, einen priesterlichen Einsiedler von der Insel Sennaar. Der kommt als Kaufmann mit Edelsteinen; den edelsten Stein aber kann er nur dem zeigen, der sein Herz von allem Falsch reinigt; seine Kraft befreit von der Gewalt des Teufels, verleiht den Sündern Trost, den Bethörten Weisheit, den Stummen weise Worte und den Herzen freudenreichen Schatz. Der verkleidete Kaufmann entdeckt dem jungen Fürsten, daß jener wunderbare Stein das Christentum bedeute. Er erzählt ihm die Geschichte des Lebens, Leidens, Sterbens Christi, so daß J. Wert und Kraft des Steins erkennt und nach der Bedeutung der Taufe fragt. Barlaam erklärt ihm Taufe und ewiges Leben und macht ihn mit den Hauptlehren des Christentums bekannt und gerade diese Unterweisung ist von echt deutschem Geiste getragen. Die Tugenden, die er nennt, sind: zuht, minne, vreude, vride, güete, triuwe, milte (d. h. Freigebigkeit), lancgemüete, enthabung, gedultekeit gotlîcher arbeit im Gegensatz zu den Hauptsünden weltlich gelust, unreinekeit, nît, zorn, haz, meineit, manslaht, vluoch, untriuwe, hôhvart, vrâzheit, trunkenlîchiu art, gelîchesen (d. h. sich verstellen, heucheln, gleisen, nicht gleißen, welches ein ganz anderes Wort ist und sich erst seit dem 15. Jahrh. mit jenem vermischt), zouber, trügeheit. Dann schildert B. das Leben der Heiligen und Märtyrer, die der Welt Eitelkeit entsagten. Wer ihr folge, sei dem Manne in der Grube gleich, do er vor dem einhürne lief in ein abgründe tief, viel er über eine want, in dem valle ergreif sîn hant ein boumelîn, dâ hieng er an, dar ûf erhielt er sînen val. diu selbe stat was alsô smal, daz er dar an niht mohte gestân, swenn er daz boumel müeste lân. — dô sach er einen trachen ligen tief under im in dem tal, der dinget ûf des mannes val, es was der stûden wurz enzwei von den miusen nâch geschaben, ûz der wende sach er ragen vier grôzer würme houbet, vreude er wart betoubet, wan er des todes was gewis usw. Josaphat könne der Vater seines Vaters werden, wenn er dem ungläubigen Könige, dem das Christentum schon bekannt geworden, der es aber verschmäht habe, die wahre Lehre zuführe. Josaphat wünscht mit dem Einsiedler zu den Brüdern in die Wüste zu gehen, aber Barlaam widerrät es ihm, damit es nicht gehe wie mit dem zahmen Rehkälbchen, das zu andern Tieren auf die Weide gegangen und die Ursache geworden, daß diese verjagt und erschlagen seien. Auf Josaphats Wunsch vollzieht Barlaam die Taufe an ihm, reicht ihm das h. Abendmahl und ermahnt ihn, sich rein vor Gott in Werken und Gedanken zu erhalten. Vergebens versucht dann der König den Sohn zum Heidentum zurückzuführen; die Heidenpriester werden widerlegt, der Zauberer Theodas sogar bekehrt, sinnbezaubernde Versuchungen überwunden. Da giebt der Vater dem Sohne die Hälfte des Reichs, damit ihn nach allen andern vergeblichen Versuchungen die Politik, die schon so manchen hohen Geist entchristlichte, auch entchristliche, aber gerade die Staatsverwaltung Josaphats zeigt eben des Christentums Allgewalt: — eine vorzügliche, nie veralternde und gerade für unsere Zeit sehr lehrreiche Darstellung, die zugleich des Dichters tiefe Seelen- und Weltkenntnis bezeugt und vielleicht als das glänzendste unter den glänzenden Zeugnissen einer auf lebendigen Christenglauben gegründeten Ethik im Sinne Luthers erscheint. Josaphat breitet nicht nur in seinem Reiche das Christentum aus, baut nicht nur Kirchen und ordnet Geistliche, sondern richtet vor allem in seinem ganzen Lande recht, so daß es offenbar wird, wie das Christentum, weit entfernt den Sinn für die Dinge dieser Welt zu verdunkeln, zu

trüben, oder gar zu ersticken, vielmehr erst das Auge für das rechte Verständnis und die Beurteilung derselben öffnet. Jos. richtet recht wie David, während sein Vater wie Saul sein Glück schwinden sieht. Nachdem somit auch der letzte Versuch desselben nicht nur fehlgeschlagen, sondern ins gerade Gegenteil umgeschlagen ist, indem nun auch seine eigenen Genossen sich dem Christentum um seines ethischen Gehalts willen beugen, denkt er über das alles nach, während Jos. ruhig fortfährt, zu Gott zu beten, daß er des Vaters Herz wenden möge. Die Macht der Fürbitte erweist sich denn auch an dem königlichen Vater, der nun mit den Seinen zu Rate geht, wie er seine Missethat und große Schuld büßen könne. Seine Räte, die im Herzen selbst schon von der Macht des Christentums erfaßt sind, empfehlen ihm, seines Sohnes Rat zu hören. Er schreibt nun an ihn jenen ergreifenden Brief (Pfeiffer 346, 31—349, 6), in welchem er als sündehafter man, der die kristenheit hazzen began, bekennt, welche nebelvinster naht in seinem Herzen geherrscht habe und Wehe über seine Sünde ruft. Nun drohe eine andere finstere Wolke über ihn zu kommen und das eben in ihm aufgegangene neue Licht zu erlöschen: der Zweifel, ob ihm so große Sünde könne vergeben werden von Kriste, dem vil süezen? Dieser Brief des greisen Vaters an den Sohn, welchen er nun anredet: erweltez kint, mîn trôst vür alle, die nû sint, mîn lîp, mîn sælden wân der höhsten sælde, der ich hân —, vor dem er als greiser sündehafter man wie der Zöllner im Staube beichtet, zeigt uns zugleich die ganze Gemütstiefe des Dichters. In großer Freude sendet der Sohn mit Herz und Mund Dank und Lobgebet zu Gott. Vater und Sohn kommen zusammen, Avernier von Josaphat unterwiesen, empfängt mit all den Seinen die Taufe, übergiebt dem Sohne das ganze Reich und lebt in der Einsamkeit noch 4 Jahre. Nach des Vaters Tode zieht sich Jos., indem er den getreuen Barachias zu seinem Nachfolger empfiehlt, in die Einsamkeit zurück und findet seinen Lehrer Barlaam wieder. Alles königlichen Schmuckes bar widersteht er mannhaft auch allen teuflischen Versuchungen der üppigen Welt, auch denen der Einsamkeit. Mit seinem treuen Lehrer lebt er fastend und betend zusammen, bis dieser stirbt. Jos. bestattet ihn. Er selbst stirbt im 60. Lebensjahr. Ein Bruder, der ihn begraben, meldet seinen Tod dem Barachias, der seine und Barlaams Leiche von Sennaar feierlich nach Indien holt und die Geschichte aufschreiben läßt. Die ganze, von deutschem Geist durchwehte, von echt christlich-ethischem Gehalt getragene Dichtung bezeugt, daß der Dichter die aus dem germanischen Mutterhause Indiens, von den Ufern des Ganges zu uns gekommene, zuerst in buddhistischem, aber schon früh in griechischem Gewande erscheinende Sage bei allem Buddhistischem, was man in ihr finden mag, doch mit dem unverkennbaren Stempel christlichen deutschen Geistes geprägt hat, ja daß wir hier, ähnlich wie in der Christophorus- oder in der Gralsage und deren Behandlung durch deutsche Dichter recht eigentlich eine Metamorphose, eine Umbildung von bedeutendem dichterischem und volksgeschichtlichem Wert und unvergänglichem ethischem Gehalt besitzen. Freybe.

Barletta. Der Dominikaner Gabriel, aus dem apulischen Städtchen Barletta, predigte um 1480 in verschiedenen Städten des nördlichen Italiens. Seine, zuerst 1497 zu Brescia, und im 16. Jahrhundert öfters gedruckte Predigtsammlung gehört zu den merkwürdigsten aus den Zeiten vor der Reformation. Was die Wahl der Gegenstände und die Methode der Behandlung betrifft, so sind diese zum Gebrauch der jungen Kleriker aus der Landessprache übertragenen Predigten von den übrigen jener Zeit wenig verschieden; das Eigentümliche derselben ist eine an vielen Stellen die dürre scholastische Rinde durchbrechende höchst originelle, bald komisch-satirische, bald tief ergreifende Lebendigkeit. Durch seinen Humor, seine aus dem gemeinen Leben genommenen Beispiele und Anekdoten, seine zuweilen grotesken, aber immer treffenden Vergleichungen spiegelte Barletta so treu das Treiben des Volkes ab und wurde deshalb so populär, daß man das Sprichwort auf ihn machte: nescit praedicare, qui nescit barlettare. Sein Zweck war, Buße zu predigen; die meisten seiner Sermone sind Homilien über Tugenden und Laster; mit gleichem Mute griff er die Sünden der Geistlichen wie die der Laien an. Mit diesem sittlichen Ernste verband sich bei ihm ein tiefes Mitleid mit dem Elende seines Vaterlandes; an manchen Stellen spricht er sich mit wahrhafter Beredsamkeit über den Verfall Italiens, über dessen verlorne Größe aus (z. B. sermo de superbia, fol. 65; sermo de odio, fol. 101, 105; etc. Ausg. von 1504, Lyon in 8°). Man hat fälschlich behauptet, Barletta habe sich gegen einige katholische Irrtümer ausgesprochen: wenn er die conceptio immaculata bekämpfte, so that er es als

Dominikaner, im Ordens-Interesse; im übrigen huldigte er durchaus dem römischen Systeme, ja er fügte seinem Glauben noch den Aberglauben bei an Astrologie, Hexerei, Visionen u. s. w. In einer Geschichte der Volksprediger des Mittelalters müßte er eine bedeutende Rolle finden (vgl. Zeitschr. f. prakt. Theol. 1885, S. 30 ff.; 1886, S. 227 ff.). Zweifel an der Autorschaft B.'s bezüglich der unter seinen Namen gedruckten Predigten werden in der Tüb. Quartalschrift 1872 S. 270 erhoben, jedoch ohne zwingende Nachweise. **C. Schmidt † (Benrath).**

Barmherzige Brüder s. Brüder, barmherzige.

Barmherzigkeit (menschliche). — S. den Art. Almosen Bd I S. 381, 34; vgl. Rothe, Ethik IV §. 1039 ff.; Martensen, Indiv. Ethik §. 111 ff.; Kierkegaard, Werke der Liebe, 1887.

Während das Mitleid ein ruhendes Gefühl oder vorübergehende Stimmung bleiben oder einzig den Trieb in Bewegung setzen kann, ruht die B. auf der Verbindung des Gefühls mit dem Willen, welche die dauernde Willigkeit in sich schließt, dem Nächsten in seiner Not beizustehen und aufzuhelfen (Aug. de civ. dei 9, 5: misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possimus, subvenire compellimur). Wenn die Liebe die Totalität christlicher Sittlichkeit in sich befaßt (Rö 13, 9 f.) oder die christl. Frömmigkeit nach ihrer ethischen Seite erschöpfend bezeichnet (Mt 22, 30 f.; Ga 5, 6: 1 Jo 4, 21), so ist unter den Verzweigungen der Liebe die B. die Bewährung derselben gegenüber geistlicher und äußerer Hilfsbedürftigkeit. Die B. ist also nicht so dauernde Gesinnung wie die Liebe, sondern sie ist die Lebensäußerung derselben, die angesichts des Elends und der Not in Kraft tritt. (Man sagt: jemand hat Liebe, Demut, Geduld; aber: er übt Barmherzigkeit.) Bei Gott dagegen ist die Barmherzigkeit dauernde Eigenschaft (2 Ko 1, 3), weil das Elend der Menschen stets vor seinen Augen steht, wie sie denn auch schon von Ewigkeit her in Gottes Erlösungsentschluß wirksam gewesen ist (Rö 11, 32). Auf der erlösenden Barmherzigkeit Gottes ruht die menschliche B., diese ist Ausfluß jener und daher nur vorhanden auf ihrem Wirkungsgebiet. Im AT., in dem Gott dem Volk der Erwählung als barmherzig, gnädig und geduldig sich in Thaten der Erlösung offenbart, ist die B. von den Gliedern des Bundesvolks erfordert gegenüber den hilfsbedürftigen Brüdern (Ps 37, 21. 26. 112, 5 u. s. w.), ist daher Gebot (Sach 7, 9; Hi 6, 14) und in gewisser Weise im Zusammenhang des Volkskörpers Pflicht (Spr 14, 31). Eine tiefere Grundlegnng erhält die Forderung der B. (Lc 6, 36; Kol. 3, 12; 1 Pt 3, 8) im neuen Bunde, indem hier die Liebe Gottes eben als B., welche das Sündenelend der Menschheit jammert (Mt 6, 34), herablassend und zuvorkommend das Leben aller Glieder am Leibe Jesu Christi begründet (Rö 9, 16; 11, 31; Eph 2, 4; Tit 3, 5). Als solche, deren Gnadenstand auf der persönlich erfahrenen B. Gottes in Jesu Christo ruht (1 Ko 7, 25; 1 Ti 1, 13; 1 Pt 1, 5), können die Jünger Jesu gar nicht anders als Gottes B. (Lc 6, 36) widerspiegeln und herausstrahlen in der Erweisung der B. gegen die Brüder (Mt 5, 7). In wem die Erfahrung der B. Gottes nicht diesen ethischen Erfolg hätte, der würde damit beweisen, daß er den Boden des Reiches Gottes nicht wirklich betreten habe, also desselben unwürdig sei (Mt 18, 33; Ja 2, 13). Des Mitmenschen Nächster wird man durch Beweisung der Liebe, speziell durch Übung der Barmherzigkeit (Lc 10, 37), wie sie in der That Gemeinschaft stiftend und bauend, Lieblosigkeit Gemeinschaft zersetzend und zerstörend wirkt. Darum ist nicht bloß Vorbild, sondern Urbild und Wurzel aller wirklichen, echten B. der einzige rechte barmherzige Samariter, der durch seine Barmherzigkeit (Lc 1, 78; AG 9, 36) die sittliche Organisation der Menschheit begründet hat (Hbr 2, 17; 4, 15). Auf Grund seiner dienenden Liebe und ihr entsprechend bewähren die Seinen sich als solche durch die Erweisung der B. gegenüber allem inneren und äußeren Elend (Mt 9, 13; Rö 12, 4; Phi 2, 1). Ist aber gerade die B. Gemeinschaft erbauend wie nichts sonst, und ist sie unerläßliches Kennzeichen aller gläubigen Christen, so ist sie das charakteristische ethische Unterscheidungsmerkmal des Christentums von der außerchristlichen Welt und die wirksamste praktische Apologetin des Christentums. So erschien sie in der alten Welt, so erscheint sie überall, wo das Evangelium in Kampf mit dem Heidentum tritt. Das letztere kennt keine Übung der B. (Plauti Trinummus II, 2, 58 f.). Nichts fiel daher an der alten Christenheit so auf, nichts warb so erfolgreich für sie wie diese. Diesen Vorzug mußte selbst Julian dem Christentum lassen, wie er denn vergeblich ihn heidnisch nachzubilden suchte. Christliche Barmherzigkeit hat Schritt für Schritt heidnische Sitten wie Kindermord, Besei-

tigung der Siechen und Schwachen, Mißhandlung der Sklaven, Sklavenjagden u. s. w. beseitigt; sie hat die Krankenhäuser, Siechenhäuser, Blindenanstalten u. s. w. gebaut; sie führt überall den Kampf mit der Schonungslosigkeit der Selbstsucht und bildet allmählich alle öffentlichen Verhältnisse in christlichem Geiste um. In erster Linie muß es der christl. B. stets liegen an der Rettung der Seelen zum ewigen Leben. Aber im Dienst dieser Aufgabe und im Zusammenhang mit ihr richtet sich die B. auf alles Elend. Wie sie so keine äußere Schranke ihrer Bethätigung hat, so entbehrt sie noch mehr der inneren; es giebt keinen Punkt, an dem sie nach biblisch-evangelischer Auffassung durch Rachsucht, Haß, Habsucht u. s. w. begrenzt werden dürfte.

Die Verdrängung der freien Gnade Gottes durch die sakramental-hierarchische Institution spiegelt sich im Katholizismus in der Verkirchlichung des Willens Gottes, vermöge deren für die Ethik an die Stelle der NTlichen Liebeslehre eine kirchliche Gesetzlichkeit tritt. Wenn also auch entsprechend der seit Ambrosius üblichen Behandlung der Ethik in Form einer Tugend- und Pflichtenlehre die B. unter den Tugenden auftritt, überwiegt doch thatsächlich die Betrachtung derselben als einer von der Kirche geforderten pflichtmäßigen Leistung, durch die Verdienst und Anwartschaft auf Lohn erworben wird, — eine Betrachtung, die es natürlich dem priesterlichen Einfluß leicht macht, Beiträge und Stiftungen für kirchliche Zwecke zu veranlassen. Und indem gemäß der dem Katholizismus eigentümlichen Verbindung äußerer Weltflucht mit äußerlicher Weltbeherrschung die Kirche die Übung der Barmherzigkeit in ihren durch Mönche und Nonnen ausgeübten Dienst nimmt, hat die katholische Kirche vielfach großartiges in Anstalten der Barmherzigkeit geleistet, die freilich die Tendenz der Weltherrschaft selten verleugnen im Unterschied von den evangelischen Anstalten, die ohne kirchenpolitische Berechnung und Direktive dem freien Liebeswirken des Glaubens entspringen.

Thomas von Aquino hat die B. behandelt unter den sogen. theologischen Tugenden: ist nämlich der actus principalis der caritas die dilectio, so sind ihre effectus consequentes interiores gaudium, pax und misericordia. Unter allen „Tugenden, die auf den Nächsten gehen", feiert er sie als die vorzüglichste (Summ. th. II, 2. q. 30). Das Almosen ist ein actus misericordiae oder actus caritatis misericordia mediante. Solche eleemosynae zählt Thomas 7 corporales (Hungernde speisen, Durstige tränken, Nackte kleiden, Gäste beherbergen, Kranke besuchen, Gefangene loskaufen nach Mt 25 und Tote begraben nach To 12) und 7 spirituales (Unwissende lehren, Zweifelnden raten, Traurige trösten, Fehlende zurechtbringen, Beleidigern vergeben, Lästige tragen, für alle beten). In der Form der opera misericordiae wird dann der Begriff der B. meistens von den katholischen Moralisten abgehandelt. Aber natürlich wirkt auch die Einreihung der B. in die Entfaltung der theol. Tugenden fort. Durchweg findet aber die B. am „Eifer für die Ehre Gottes", d. h. am kirchlichen Fanatismus ihre innere (in Anbetracht der kirchl. Herrschaftsbestrebungen nicht ihre äußere) Schranke (vgl. Jocham, Moraltheologie I, 520 ff, III, 231, 460 ff.).

L. Lemme.

Barnabas. — Der Brief ist sehr oft herausgegeben worden. Der editio princeps (Paris 1645) ging i. J. 1642 eine Ausgabe Usser's (Oxford 1642) vorher, die aber 1644 verbrannte; s. J. H. Backhouse, The editio princeps of the ep. of Barn. Oxford 1883 (dazu Academy 1881 p. 435 und ThLZ 1883, Col. 604). Ausgaben von J. G. Müller (Leipzig 1869; viel Material, aber doch wenig brauchbar), Hilgenfeld (Leipzig 1866, 2. Aufl. 1877), Gebhardt u. Harnack (Leipzig 1875, 2. Aufl. 1878), Cunningham (London 1877), Funk (Tübingen 1887). Die Litteratur bis 1878 ist in der Ausgabe von Gebhardt u. Harnack verzeichnet. Dazu Milligan im Dict. of Christ. Biogr. I p. 260 ff.; Lightfoot, Ep. of Clement II² p. 503 ff.; Völter, JprTh 1888, Bd 14 S. 106 ff.; Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. I (1893) S. 58 ff.

Barnabas, der Gefährte des Apostel Paulus, AG 14, 4. 14 selbst ein Apostel genannt, war ein von Cypern gebürtiger Levite, hieß eigentlich Joses und erhielt von den Aposteln den Beinamen בר־נביאה, welcher in der AG 4, 36 durch *υἱὸς παρακλήσεως* (= der erbaulichen Ermahnung, nicht des Trostes, vgl. 11, 23) erklärt wird und einen Propheten im urchristlichen Sinne des Wortes bezeichnet; s. 13, 1; 15, 32. Wie seine Tante, die Mutter des Joh. Marcus (12, 12; vgl. Kol 4, 10) scheint er in Jerusalem selbst ansässig gewesen zu sein; er verkaufte aber sein Grundstück (4, 37), nachdem er der christlichen Gemeinde zu Jerus. — in dem ersten Jahr nach ihrer Gründung — beigetreten war, zum Besten bedürftiger Glaubensgenossen. Bald nahm er in der Gemeinde eine sehr angesehene Stellung ein: die AG berichtet über seine Wirksamkeit

c. 9, 27—15, 39 folgendes: Als Paulus von Damascus nach Jerusalem kam, zerstreute B. das Mißtrauen der jerus. Gemeinde gegen ihn und führte ihn bei den Aposteln ein (9, 27). Als die Nachricht von der Ausbreitung des Christentums unter den Heiden in Antiochien nach Jerusalem drang, wurde B. dahin gesandt. Der Zweck dieser Sendung ist nicht angegeben, sondern nur erzählt, „B. habe sich gefreut, da er die Gnade Gottes sah, und alle ermahnt, mit dem Vorsatz ihres Herzens bei dem Herrn zu verbleiben, ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως" (11, 22). B. ging von dort nach Tarsus, um Paulus zu holen, in dessen Gemeinschaft er ein ganzes Jahr in der antiochen. Gemeinde wirkte (11, 22—26). Beide sollen hierauf zur Überbringung einer Spende für die Christen von Judäa (44 n. Chr.) nach Jerusalem gereist sein (11, 30), sie kehrten von dort mit Joh. Marcus nach Antiochien zurück (12, 25). Darnach wurden sie von der dortigen Gemeinde zu einer Missionsreise nach Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien (c. 13, 1 f.) abgeordnet, auf welcher sie Marcus begleiten sollte, der aber in Perge sich von ihnen trennte und nach Jerusalem zurückkehrte. Auf dieser Reise schon tritt nach dem Bericht der AG Barnabas hinter Paulus zurück und zwar von dem Moment an (13, 9), wo der Name „Paulus" und nicht mehr „Saulus" vom Erzähler gebraucht wird. Während bisher die AG „Barnabas und Saulus" ordnete (11, 30; 12, 25; 13, 1. 2. 7), heißt es jetzt fast durchgängig „Paulus und Barnabas" (13, 43. 46. 50; 14, 20; 15, 2. 22. 35). Nur 14, 14; 15, 12. 25 tritt Barnabas wieder voran; an erster Stelle aus Rücksicht auf 14, 12, an den beiden anderen, weil Barnabas der jerus. Gemeinde näher stand als Paulus. Dieser erscheint auf der Reise als der eigenlich predigende Missionar (vgl. c. 13, 16; 14, 8 f. 19 f.), darum wird er auch zu Lystra für Hermes, Barnabas für Zeus gehalten (14, 12). Auf jene Reise folgte wieder ein längerer Aufenthalt in Antiochien, wo judäische Christen die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes auch für Heidenchristen gefordert hatten. Um diese Streitigkeiten beizulegen, werden nach dem Bericht der AG Paulus und B. nach Jerusalem zu den Aposteln gesandt (15, 2). Von dieser Reise zusammen mit B. (zum sog. Apostelkonzil) erzählt Paulus selbst (Ga 2, 1 f.), motiviert sie aber anders und berichtet von ihren Resultaten in einer Weise, die einen anderen Verlauf der Verhandlungen voraussetzt, als sie Lukas dargestellt hat. Nach der AG (15, 12) erzählen B. und Paulus zu Jerus. lediglich von ihren Reisen; die Apostel und Presbyter der jerus. Gemeinde aber beschließen entgegen den Forderungen einer judaistischen Partei in der Gemeinde. Nach Ga 2, 9 dagegen enden die Verhandlungen mit einer Konvention, die zwischen Paulus und B. einerseits, Jakobus, Petrus, Johannes andererseits geschlossen wird. Darnach soll auch B. fürderhin den Heiden predigen, dabei aber der jerus. Armen gedenken. Es wird nicht gesagt, daß die jerus. Gemeinde resp. deren Vertretung denselben Standpunkt, wie die Säulenapostel, einnahm, und diese beschließen nicht namens der Gemeinde. Nach einem abermaligen Aufenthalt in Antiochien (15, 35) wurde B. von Paulus zu einer neuen Reise aufgefordert; da aber jener den Marcus wieder zum Gefährten zu nehmen riet, womit Paulus nicht einverstanden war, weil er sie auf ihrer früheren Reise verlassen hatte, so kamen sie scharf aneinander und trennten sich: B. ging mit Markus wieder nach Cypern (15, 36—39). Hiermit verschwindet B. aus der AG. Aus dem Galaterbrief (2, 13) ersehen wir noch, daß er sich einmal in Antiochien durch das Beispiel des Petrus und die Rücksicht auf die jüdischen Christen hinreißen ließ, seine freieren Grundsätze in betreff des mosaischen Gesetzes thatsächlich zu verleugnen. Ob überhaupt damals eine tiefergehende Differenz zwischen ihm und Paulus zu Tage trat, welche die Trennung der beiden Apostel, die in der AG lediglich durch eine persönliche Veranlassung motiviert erscheint, herbeiführte, kann nicht ermittelt werden. Gewiß ist, daß die Angaben der AG über B. und sein Verhältnis zu dem jerus. Apostel und zu Paulus ein wesentliches Stück in dem Ganzen der eigentümlichen Anschauung des Verf. der AG vom apostolischen Zeitalter, insonderheit von den Anfängen der Heidenkirche, bilden; das Urteil über die Geschichtlichkeit der B. betreffenden Episoden hängt also vom Gesamturteil über die Glaubwürdigkeit von c. 1—15 der AG ab. Während Paulus (Ga 2, 1 f.; 1 Ko 9, 6) B. neben sich stellt wie einen Gesinnungsgenossen — was sich im großen und ganzen auch aus der AG ergiebt — ausdrücklich angebend, er verfahre auch darin mit ihm nach gleichen Grundsätzen, daß er seinen Unterhalt sich selbst beschaffe (ist Barnabas in Korinth gewesen?), hat eine spätere judenchristliche Erzählung den B. als einen der Ihrigen in Anspruch genommen (Clem. Hom I, 9—16; II, 4; Recogn. I, 7 u. s. w.). Über seine weiteren Schicksale existieren nur

Fabeln; die letzte sichere Angabe ist die eben genannte 1 Ko 9, 6, wornach — vgl. auch den Galaterbrief — zu schließen ist, daß B. damals noch als Missionar wirkte. Die judenchristlichen Sagen — selbst einander widersprechend — bringen ihn nach Rom und Alexandrien. Die Rekognitionen lassen ihn gar schon zu Christi Lebzeiten in Rom predigen, wie ihn denn auch Clemens Alex. (Strom. II, 20, 116) u. a. zu einem der 70 Jünger Jesu gemacht haben. Nicht älter als frühestens aus dem 3. Jahrh. ist die Tradition über die spätere Wirksamkeit des B. in Cypern und über seinen Märtyrertod daselbst durch Feuer. Vgl. das ganz wertlose Machwerk *περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ Ἀποστόλου* (Acta Barnaba auctore Marco), zuerst ediert von D. Papebroch (vgl. Tischendorf, Act. Apost. Apocr. p. XXVI sq., p. 64 sq.), von einem cyprischen Christen aus dem 4. oder dem Anfang des 5. Jahrh.s, und die Lobrede eines cyprischen Mönches Alexander auf den „Apostel Barnabas" (frühestens 6. Jahrh.). Unter Kaiser Zeno (474—491) soll der Leichnam des B. in Cypern aufgefunden sein; die cyprische Kirche berief sich auf ihre Stiftung durch den „Apostel" B., um von dem Primat des antiochenischen Bischofs loszukommen, in derselben Weise, wie später die mailändische Kirche, um Rom gegenüber selbstständiger zu sein, ihre Stiftung auf eine Wirksamkeit des B. in Norditalien zurückführte. In diesem Zusammenhange wurde auch die Frage, ob B. wirklicher Apostel gewesen sei, wichtig; sie ist im MA. vielfach verhandelt worden. (Vgl. Hefele, Das Sendschreiben d. Apostel B. Tüb. 1840; Braunsberger, Der Apostel B. Mainz 1876.) Die Angaben über das Todesjahr des B. weichen von einander bedeutend ab und entbehren jedes historischen Wertes (vgl. Act. Sanct. ad d. XI. Jun. T. II, p. 421 sq.).

Bei Tertullian und anderen Abendländern gilt B. als Verfasser des Hebräerbriefes; diese Angabe ist um so wichtiger, als Tertullian bei seinen Angaben über das apostolische Zeitalter und die apostolische Litteratur der römischen Tradition folgt, und der Hebräerbrief, wie nicht wenige Gelehrte meinen, in Rom seine ersten Leser hatte. Doch stehen dieser Tradition auch gewichtige Bedenken entgegen. Nach Photius, Quaest. in Amphil. 123 soll es welche gegeben haben, die Barnabas als Verfasser der Acta Ap. bezeichneten; ist das nicht eine Verwechselung mit dem Hebräerbrief? Im Dekret des Gelasius und in dem Verzeichnisse der 60 kanonischen Schriften wird ein Evangelium secundum Barnabam abgewiesen (s. Zahn, Kanonsgesch. II, S. 292), von dem indes keine Spur mehr vorhanden ist; vielleicht gehörte das von Grabe (Spicil. T. I edit. II, p. 302 sq.) im Cod. Barocc. 39 der Bodlejana entdeckte kleine Fragment (*Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος ἔφη· ἐν ἁμίλλαις πονηραῖς κτλ.*) zu demselben. Ein rätselhaftes Citat unter Barnabas Namen findet sich in der 43. Rede des Gregor von Nazianz c. 32. Endlich ist unter dem Namen des B. ein ziemlich umfangreicher Brief auf uns gekommen. Der Codex Sinaiticus enthält den Brief vollständig am Schluß des NT. zusammen mit dem Hirten des Hermas. Die griech. Codices des Abendlandes (8) gehen sämtlich auf einen Archetypus zurück, in welchem der Anfang des Briefes (bis c. 5, 7) fehlt (über das Verhältnis dieser Handschriften untereinander s. Funk in der TübThQS 1880 S. 629 ff.: nur der Vaticanus und Monacensis kommen in Betracht). Eine vollständige griechische Handschrift hat Bryennius in Konstantinopel entdeckt und Hilgenfeld hat sie in seiner Ausgabe (1877) zuerst benutzt. Außerdem besitzen wir eine sehr alte lateinische Übersetzung (jetzt in der k. Bibliothek zu Petersburg, Q. v. I. 39, olim Corbeiensis), in welcher aber die Kapp. 18—21 fehlen. Der Brief stand schon im Ausgange des 2. Jahrh. in Alexandrien in hohen Ehren, wie die Citate des Clemens Alex. beweisen. Auch aus den Werken des Origenes, den Apostol. Konstitutionen und dem Cod. Sin. geht sein hohes Ansehen hervor. Allein schon Eusebius erhebt Widerspruch, und so verschwindet der Brief aus der Appendix N. T. oder besser diese verschwindet mit ihm. Im Abendland hat man dem Brief nie irgend ein kanonisches Ansehen beigelegt (doch ist es beachtenswert, daß er im lat. Ms. neben dem Jakobusbrief steht) und bei den Verhandlungen über den „Apostel Barnabas" wird er nicht einmal erwähnt. Der erste Herausgeber des Briefes, Menardus (1645), hat seine Echtheit bereits in Anspruch genommen, und es darf heutzutage als allgemein anerkannt gelten, daß Barnabas nicht der Verfasser ist, obgleich die äußeren Zeugnisse dafür an Einstimmigkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Schon die Abfassungszeit — um von anderem zu schweigen — verbietet, an den Gefährten des Paulus zu denken: aus c. 16 läßt sich sehr wahrscheinlich machen, daß der Brief 130—1 geschrieben ist (s. meine Altchristl. Litt.-Gesch. Teil 2), und dieser Ansatz wird durch andere Beobachtungen nicht verboten (doch s. Hilgenfeld, der den Brief unter Nerva,

Weizsäcker, der ihn unter Vespasian verfaßt sein lassen will; auch noch andere Daten sind empfohlen worden, besonders auf Grund der apokalyptischen Ausführung in cap. 4, die aber dunkel und rätselhaft ist). Geschrieben ist der Brief vielleicht in Alexandrien (ohne Grund hat man die Leser in Rom gesucht), jedenfalls an größtenteils heidenchristliche Leser. Der Verfasser (ein altchristlicher Didaskalos), der in der Gemeinde, an die er schreibt, früher persönlich gewirkt hat, will seinen Lesern die vollkommene Gnosis geben, damit sie erkennen, daß das Bundesvolk der Christen das eigentliche und einzige ist, und daß das jüdische Volk niemals im Bunde mit Gott gestanden hat. Somit richtet er sich vor allem mit seiner Polemik gegen „judaisierende" Christen. Wir besitzen aus der Entstehungszeit der altkatholischen Kirche kein Schriftstück, welches so bestimmt die Loslösung der Heidenkirche vor allem national Jüdischen bezeichnet und fordert, als dieser Brief. Das AT. — und das ist an sich noch nichts auffallendes — wird dem geschichtlichen Boden völlig entzogen und als ein allein den Christen gehöriges Buch betrachtet; aber die konsequente Durchführung des Gedankens, die jüdische Verwertung des AT. sei eine vom Teufel eingegebene Verdrehung desselben gewesen, ist dem Verf. eigentümlich. Gilt ihm somit die Beschneidung und das ganze alttestamentliche Opfer- und Ceremonienwesen als Teufelswerk, so ist seine Anschauung von der der Gnostiker immerhin dadurch noch völlig unterschieden, daß nach seiner Auffassung das richtig verstandene AT. jene Vorschriften gar nicht enthält: der Verfasser ist konsequenter Antijudaist, aber keineswegs Antinomist, ja nicht einmal im Sinn des Paulus Antinomist (er verschärft den Antijudaismus, aber den paulinischen Antinomismus hat er gar nicht verstanden). Übrigens streifen die christologischen Formeln, welche der Verf. braucht, fast an gnostisch-doketische an, bleiben aber doch von ihnen getrennt; die Grundvorstellung ist die paulinische, wie denn auch die Versöhnungslehre des Apostels in diesem Briefe treuer und selbständiger reproduziert ist, als in irgend einem anderen nachapostolischen Schriftstück (s. auch, welcher Wert auf Kreuzestod und Sündenvergebung gelegt wird). Paulinische Briefe hat der Verfasser jedenfalls gelesen; auch besitzt er eine ganz gute Kenntnis der evang. Geschichte (c. 4, 14 wird ein Herrenwort mit der Citationsformel ὡς γέγραπται eingeführt); man kann aber nicht mit voller Bestimmtheit behaupten, er habe unsere synoptischen Evv., oder eines derselben, das Mt-Ev., gelesen, so sehr wahrscheinlich es auch ist. Beziehungen auf das Jo-Ev., die man entdeckt zu haben glaubt, sind unsicher. 4 Esr (c. 12, 1), Henoch (c. 4, 3; 16, 5) werden citiert. Der Schlußabschnitt (c. 18—21), welcher eine Reihe sittlicher Vorschriften unter dem Gesichtspunkte der beiden Wege des Lichts und der Finsternis enthält und seit der Entdeckung der Didache in ein ganz neues Licht getreten ist, hängt nur lose mit dem eigentlichen Briefkörper zusammen. Manche haben ihn deshalb ganz von dem Briefe abtrennen wollen; aber diese Hypothese ist ebensowenig berechtigt als die Interpolationshypothesen von Schenkel und Heydecke. Jener (ThStK 1837, II, S. 652 f.) hält cc. 1—6. 13. 14. 17 für den ursprünglichen, echten Brief des Barnabas und läßt das übrige von einem therapeutischen Heidenchristen später eingeschoben sein (gegen ihn Hefele, Sendschreiben d. Ap. Barnab. 1840); dieser Diss., qua B. epist. interpolata demonstretur. 1874) sieht in cc. 1—3; 13—16 (ohne 15, 8—9; 16, 3—4); 4 (ohne vv. 6—9[a]); 17—21 den echten Brief, den er für wert hält, den kanonischen Schriften zugezählt zu werden, verfaßt für Judenchristen um 70—71, und erklärt den Rest für das Werk eines Juden- und Judenchristen-feindlichen Heidenchristen, der um 119—121 geschrieben habe (gegen ihn Lipsius, Jenaer Lit.-Ztg. 1875, Nr. 28; vgl. Patr. App. Opp. ed. Gebhardt et Harnack fasc. I, p. XXXIV sq.). Auch die neue Wendung, die Joh. Weiß (Berlin 1888) der Interpolationshypothese gegeben hat, hat mit Recht keinen Eindruck gemacht. Die Schreibweise des Verfassers ist ungelenk und wenig anmutig; aber er hat wirklich etwas zu sagen, und das entschädigt für den mangelnden ästhetischen Genuß. Das Übelwollen, mit welchem ein neuerer Kritiker diese in ihrer theologischen Haltung (trotz der Abhängigkeit von Paulus) originelle Urkunde des Urchristentums behandelt, ist unverdient. Allerdings zeigt ihr Verfasser ein nicht geringes Selbstgefühl — das Selbstgefühl des theologischen Entdeckers —, aber es tritt doch nicht als anmaßliche Eitelkeit oder als neidisches Übelwollen gegenüber den Leistungen anderer hervor.

A. Harnack.

Barnabiten, eigentlich Clerici regulares S. Pauli decollati, auch Paulani. — Sicco und Mosio, Synopsis Constitutionum Clericorum regularium S. Pauli decollati, Mailand 1682; Holstenius-Brockie, Cod. regular. etc. V, 453—495; Helyot, IV.

c. 15 S. 449 ff.; Aless. Maria Toppa (Barnabit), Vita del ven. A. M. Zaccaria fondatore della Congr. dei Chierici Reg. di S. Paolo, Moncalieri 1853; Fr. S. Bianchi, Breve vita del ven. A. M. Zaccaria, ediz. II, Bologna 1875; A. M. Ungarelli. Bibliotheca scriptorum e congreg. clericor. reg. S. Pauli, Rom 1836.

Behufs Linderung der Kriegskalamitäten in der Diöcese Mailand und Bekämpfung der im Gefolge derselben dort in der städtischen wie ländlichen Bevölkerung eingerissenen Laster und verwilderten Sitten stiftete 1530 der junge Edelmann Anton Maria Zaccaria (geb. zu Cremona 1502, gest. daselbst 1539) im Bunde mit seinen Freunden Jac. Ant. Morigia und Bartol. Ferrari, sowie unterstützt durch die beiden Mailänder Priester Francesco Lucco und Jac. Caseo, einen Verein regulierter Kleriker mit der Bestimmung: „soviel als möglich die Liebe zum Gottesdienst und das wahrhaft christliche Leben durch Predigen und häufiges Spenden der Sakramente wiederherzustellen und zu verbreiten". So Kap. 1 ihrer von Zaccaria in ihren Grundzügen aufgesetzten Konstitutionen, welche drei Jahre nach dessen Tode durch ein Ordenskapitel zum ersten Male revidiert wurden und später, 1579, unter Zustimmung des Erzbischofs Carlo Borromeo, ihre heutige, in vier Bücher oder Hauptabschnitte geteilte Fassung erhielten (s. Holst.-Br., l. c.). Sowohl die erste päpstliche Bestätigung des Vereins, durch Breve Clemens VII. vom 18. Febr. 1533, wie die mit Exemtion von der erzbischöflichen Gerichtsbarkeit verbundene zweite, durch einen Erlaß Pauls III. vom J. 1535, bezeichnen denselben nur mit jenem auf S. Paulus decollatus weisenden Namen. Als „Kleriker vom h. Barnabas" beginnen die Angehörigen der Kongregation nach 1538 (oder, wie Helyot will, erst nach 1545) benannt zu werden, und zwar infolge ihrer Übersiedlung aus dem bescheidenen Häuschen am pavianischen Thor, das sie ursprünglich beherbergt hatte, in das stattliche alte Kloster S. Barnaba an der Mailänder Stadtmauer. Außer den drei gewöhnlichen Mönchsgelübden haben sie das Gelöbnis abzulegen, sich weder innerhalb noch außerhalb ihrer Kongregation um irgend ein geistliches Amt bewerben zu wollen. Auf Grund ihrer strengen Bußzucht, die u. a. auch öftere Geißelungen, häufigen Abendmahlsgenuß und fleißige Pflege des Herzensgebets in sich schloß (vgl. Buch II ihrer Konstitutionen bei Holst.-Br. a. a. O.), erlangten sie hohes Ansehen in geistlichen wie Laienkreisen. Durch in ihren Häusern oder Kollegien gehaltene erbauliche Lehrvorträge (collationes), sowie durch Missionspredigten wirkten sie mit beträchtlichem Erfolge im Dienste der katholischen Interessen, besonders seitdem Borromeo sie (unter teilweiser Zurückstellung ihrer jesuitischen Rivalen) zu Hauptwerkzeugen seiner kontrareformatorischen Bestrebungen erkoren hatte. Später wurde Franz v. Sales einer ihrer Hauptgönner, der sie in Savoyen einführte und 1609 ihre Berufung auch nach Frankreich veranlaßte. Etwas später zog Ferdinand II sie nach Österreich, wo Wien ihr bis herab in die jüngste Zeit einflußreich gebliebener Hauptsitz wurde. — Der Barnabitenorden hat auch in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht zeitweilig Namhaftes geleistet. Zu seinen Celebritäten aus früheren Jahrhunderten gehören u. a. der Ordensgeschichtsschreiber Sicco (s. oben), die Kardinäle Gerdil, Fontana, Lambruschini ꝛc.; aus jüngster Zeit mehrere um kritische und exegetische Bibelforschung verdiente Gelehrte, wie Vercellone, Semeria ꝛc. (vgl. Ungarelli, l. c.; auch Hergenröther, Allg. Kirchengesch. III 279).

Über die mailändische „Ambrosius- und Barnabas-Kongregation" vgl. d. A. „Ambrosianer" (Bd. I S. 438, 59). **Zöckler.**

Barnes, Robert, englischer Reformationstheolog, gest. 1540. — Bale, Scriptores; Cal. of State Papers, Henry VIII, vol. V; More, Confut. of Tyndal. Vgl. auch Daye, Works of Tyndal, Frith et Barnes, ed. Foxe 1573.

B. ist weniger durch seine mittelmäßigen Schriften als seinen Märtyrertod bekannt geworden. Geboren 1495, zog er, seit 1523 zum Dr. theol. promoviert und mit Luthers Schriften bekannt geworden, durch Angriffe auf die alte Kirche schwere Verfolgungen auf sich, schwur angesichts des drohenden Scheiterhaufens seine lutherischen Meinungen ab und floh, in der Folge in die Bewegung der Lollharden verwickelt, nach Wittenberg. Nach Heinrichs VIII. Bruche mit Rom von Cromwell nach London zurückgerufen und als Vertreter der lutherischen Theologie vielfach an Religionsgesprächen beteiligt, bemühte er in der Folge sich vergeblich um ein die Scheidung Heinrichs billigendes Gutachten Luthers und der deutschen Theologen und verlor durch den üblen Ausgang der Kleveschen Heirat, deren Zustandekommen er betrieben, vollends die schwankende Gunst des Königs. Durch seine herausfordernde Haltung während der Kleveschen Episode verhaßt geworden, wurde er von der wieder zur Macht gelangten

römischen Partei, insbesondere dem energischen Bischof Gardiner, der Ketzerei angeklagt, durch Parlamentsbeschluß von dem Generalpardon, der 1540 allen um der Religion Verfolgten bewilligt war, ausgeschlossen und in Smithfield ohne Urteil verbrannt, ein Opfer derselben tyrannischen Willkür, die er vorher unter der Sonne der königlichen Gunst als göttliches Recht verteidigt hatte. — Seiner schwächlichen Haltlosigkeit, die in wiederholten Widerrufen früher vertretener Überzeugungen zutage tritt, und seiner hochmütigen Anmaßung namentlich dem ihm überlegenen Gardiner gegenüber ist bisher wohl im Hinblick auf seinen Tod nicht genügend Rechnung getragen worden. Ob sein reform. Bekenntnis oder seine übeln Dienste in der Kleveschen Angelegenheit ihn auf den Scheiterhaufen gebracht, ist schwer zu ermitteln.

Von seinen wichtigeren Werken sind zu erwähnen: Furnemlich Artickel der christl. Kirchen, Nürnb. 1531; What the Church is and Who be thereof, London 1536; A Supplication unto the ..... prynce Henry VIII, London 1534; am bekanntesten ist seine „im Auftrag des Königs“ verfaßte, je und dann in maßlose Leidenschaftlichkeit fallende Geschichte der Päpste von Petrus bis Alexander III. (Vitae Roman. Pontif.), Basel 1535. Die „Bekantnus des Glaubens, die R. B. zu Lunden inn Engelland gethan hat 1540, da er zum fewer one vrtel vnd recht verbrant ist“, erschien 1540 mit einer Vorrede Luthers in Wittenberg (bei Walch, Luth. W. XXI 186).

Rudolf Buddensieg.

Baronius, Cäsar, gest. 1607. — Purpura sancta seu vita purpurati s. r. e. principis Caesaris Baronii auctore Hieron. Barnabeo, Romae 1651; zweite, durch Elogia auf Baronius vermehrte, Ausgabe opera Gregorii Fritz, Viennae Austriae 1718; Vitae et res gestae pontificum romanorum et s. r. e. cardinalium Alphonsi Ciaconii et aliorum opera descriptae, ab Aug. Oldoino recognitae, tom. IV, Romae 1677, p. 300—304; Baronii epistulae nunc primum ex architypis in lucem editae. Novam Baronii vitam praeposuit recensuit notisque illustravit Raym. Albericus, Romae 1759; Dom. Sarra, Vita del ven. cardinale Cesare Baronio, Romae 1862; E. Du Pin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, tome XVII, Amsterdam 1711 p. 1—4; C. Sagittarius, Introductio in historiam ecclesiasticam, tom. I, Jenae 1718, p. 282—323; J. G. Walch, Bibliotheca theologica, tom. III, Jenae 1762, p. 142—162; Bibliotheca historica ed. B. G. Struve-J. G. Meusel, Lipsiae 1782, I^1 p. 102—105; XI^2 p. 36; Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens ed. H. Hurter, ed. II tom. I, Oeniponte 1892, p. 209—212; H. Laemmer, Analecta Romana, Schaffhausen 1861, p. 65—78, 139—144; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl. I, Berlin 1896, p. XXXVII sq.; F. Ch. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tüb. 1852, p. 72—84; F. J. Sentis, Die „Monarchia Sicula“, Freiburg i. B. 1869 p. 33 f.

Baronius, der Vater der katholischen Kirchengeschichtsschreibung seit dem Reformationszeitalter, geboren am 31. Oktober 1538 zu Sora im Neapolitanischen, stammte aus dem nicht reichen, aber durch Alter und Frömmigkeit ausgezeichneten Geschlecht der de Barono. Zu Veroli bereitete er sich für das Studium der Theologie und Jurisprudenz vor und hat dann zu Neapel diesen Wissenschaften obgelegen. Im Jahr 1557 ging der junge Baronius mit seinem Vater nach Rom und traf dort gerade zu der Zeit ein, als Paul IV. (1555—1559) die Reaktion versuchte, durch die der Absolutismus der päpstlichen Herrschaft und sie selbst in ihrem mittelalterlichen Glanze wiederhergestellt werden sollte. — Aber Baronius hegte keine Sympathien für die praktische Kirchenpolitik, sehnte sich vielmehr nach gelehrtem Stillleben. Der Mann, welcher den jungen Baronius durch diese Reizmittel fesselte, war Philipp Neri (1515—1595), der Stifter des (italienischen) Oratoriums, jener Mönchskongregation, in welcher die Beschäftigung mit der Wissenschaft des kirchlichen Altertums die bewegende Triebkraft ihres in eigentümlicher Freiheit verlaufenden Lebens war. Der Eintritt in diese neue Stiftung war entscheidend für seine Entwickelung und die Richtung seiner Studien. Die Einrichtung des Oratoriums selbst bereitete den jungen Baronius — ohne daß er davon wußte — thatsächlich auf die große litterarische Leistung vor, welche dereinst von ihm gefordert werden sollte. Die Oratorianer waren durch ihren Stifter gewöhnt (wie Baronius in seiner Epist. ad Sixtum V. selbst erzählt, Annales ed. Mansi Tom. XXXV p. 403), in den Vormittagsstunden über kirchliche Dinge in einer Weise, die nicht lediglich der Erbauung diente, sich zu unterhalten. Zu diesem Zweck wurden Biographien großer Kirchenlehrer und sonstige Begebenheiten aus der Kirchengeschichte erzählt. Die sich aufdrängende Notwendigkeit, zu dergleichen Vorträgen sich zu befähigen, wie die persönliche Aufforderung des Hauptes seines Ordens (vgl. Gratiarum actio Philippo Nerio ib. p. 423: illud a nobis symbolum exegisti,

quo res gestae Ecclesiae in medium afferremus) bewog den Baronius zunächst zur Lektüre der Quellenschriftsteller der Kirchengeschichte. Von diesen Studien mehr und mehr angezogen, dehnte er sie bald weiter aus, und begann, um sich des zu sammelnden Materials nachhaltiger zu bemächtigen, nicht allein die kirchlichen Schriftsteller, sondern auch die Profanskribenten zu lesen, zu durchforschen und zu exzerpieren. Dreißig Jahre arbeitete der immer emsigere Historiker mit staunenswertem Fleiße in und an diesem ungeheuren Material, welches durch die zahlreichen ungedruckten Urkunden, welche die unvergleichliche Vaticana, zu der er ungehinderten Zutritt hatte, ihm bot, bedeutend erweitert und an Wert erhöht ward. So gerüstet, aber wie es scheint lediglich die Befriedigung des eignen Wissenstriebes erstrebend und ohne selbst hochfliegende litterarische Pläne zu verfolgen, ward er von Philipp Neri, der zur Verteidigung der römischen Kirche gegen den mächtig erschütternden Angriff der Magdeburger Centurien aufrief, von Anton Caraffa und anderen Freunden aufgefordert (ep. ad Sixtum V, l. c. p. 403: accidit, ut amicorum cohortatione et mea sponte de Annalibus Ecclesiasticis pertexendis serio cogitarem. — Me tamen optimi et de me optime meriti Cardinalis Antonii Carafae — auctoritas impulit. Gratiarum actio Ph. Nerio, ib. p. 423: Exaestuans tu quidem — zelo Ecclesiae laborantis: ubi mente illa tua perfusa lumine ac prophetico afflatu spiritu vidisti, e portis inferis in Ecclesiae detrimentum progressas esse Centurias Satanae; ex adverso consurgens pro domo Israel proeliaturus proelia Domini non majori vel pari saltem numero militum compensato certamine, decernendum putasti), jene in ihrer Art einzigen litterarischen Schätze zur Abfassung einer Kirchengeschichte zu verwenden, wie sie die römisch-katholische Kirche bis dahin nicht hatte. — Der Ruhm, welchen ihm diese ungewöhnliche, in der damaligen Zeit außerordentlich bedeutungsvolle Leistung erwarb, wirkte auch auf seine Lebensstellung. Baronius selbst, wenn wir seinen Bekenntnissen Glauben schenken dürfen, wünschte das unscheinbare prunklose, der angestrengten Arbeit gewidmete Leben, das er bisher geführt, fortzusetzen. Aber die Kurie zwang den Widerstrebenden (Epistola ad Clementem VIII, ib. p. 419), die hohen Kirchenwürden anzunehmen, welchen er vergebens zu entgehen suchte. Zunächst zum Protonotar des apostolischen Stuhles ernannt, ward er von demselben Papst Clemens VIII. am 5. Juni 1596 mit dem Purpur bekleidet, Kardinal tit. S. S. Martyrum Nerei et Achillei, außerdem Bibliothekar der vatikanischen Bibliothek, Mitglied der Congregatio ecclesiasticorum rituum und der Typographia Vaticana. Seitdem er Mitglied des Kardinal-Kollegiums geworden, wünschten viele den durch Glanz des litterarischen Namens alle anderen überstrahlenden Mann auf St. Peters Sitz selbst zu erheben: nach Clemens VIII. Tode (5. März 1605), noch mehr nach dem bald erfolgten Ableben Leo XI. (27. April 1605), war er ungeachtet seines Entgegenkämpfens nahe daran, mit der päpstlichen Tiara geschmückt zu werden. In dem letzteren Konklave war es allein die spanische Partei, die verletzt durch seinen Tractatus de monarchia Siciliae, die schon höchst wahrscheinlich gewordene Wahl zu seiner eigenen großen Freude hintertrieb. In der Praef. ad T. XII spricht Baronius über diese Hoffnungen als über sehr bedauerliche Gefährdungen seiner Ruhe und der Fortsetzung seines Werkes, die erst nach der Wahl Paul V. als überstanden anzusehen seien. Allerdings konnte er fortan lediglich der Wissenschaft leben; allein an Anstrengungen sich selber überbietend, nahm er sich selbst die Bedingungen der irdischen Existenz: am 30. Juni 1607 erlag er dem Übermaß der Arbeit, durch welches allein die Vollendung seines Riesenwerks ermöglicht ward. — Dieses letztere, die Annales Ecclesiastici, ist ein kirchenhistorisches Chronikon in grandiosem Stile, das mit dem Geburtsjahre Jesu, welches ihm mit dem 42. Regierungsjahre des Augustus identisch ist, beginnt und mit dem Jahr 1198 schließt. Die Anlage entspricht den allgemeinen Umrissen nach den mittelalterlichen Chroniken: das Jahr ist die Rubrik, unter welche, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang der Begebenheiten, die einzelne Thatsache eingeordnet wird. Das Jahr nach Christi Geburt steht voran, dem folgt der Name des regierenden Papstes nebst Angabe des Regierungsjahres desselben, an der dritten Stelle ist das Jahr der Herrschaft der west- und oströmischen, später der deutschen Kaiser angemerkt. Diese annalistische Form ist allerdings dem Zwecke, dem das Werk dienen soll, die Masse geschichtlicher Überlieferungen als quellenmäßiger Berichte über die einzelnen Fakta in möglichster Ordnung dem Leser darzubieten, angemessen, aber nur in dem Falle, wenn mit strengster Kritik und peinlichster Genauigkeit gearbeitet wird. Baronius dagegen hat diese Aufgabe, wie sie natürlich auf der Stufe der historischen Bil-

dung seiner Zeit sich ihm bestimmen mußte, freilich zu lösen gesucht, aber ungeachtet seiner dreißigjährigen Anstrengung nicht gelöst. Ganz abgesehen von den Beschränkungen, welche mit seiner römisch-katholischen Grundansicht und polemischen Haltung unverkennbar verknüpft sind, sind die Fehler in dogmatisch indifferenten Punkten, namentlich die chronologischen, so bedeutend, daß man nie ohne die allergrößte Vorsicht seine Jahrbücher gebrauchen kann. Diese fortwährend nötige Überwachung ist freilich bedeutend erleichtert durch des scharfsinnigen Pagi zahlreiche Korrekturen, welche seine Critica historico-chronologica in annales Baronii (Paris 1689 ff.) bieten, die allen forschenden Lesern der Annalen unentbehrlich sind. Aber wenn auch jede kirchenhistorische Detailforschung hier zu verbessern haben wird, wird doch jeder, welcher sich ernstlich namentlich mit der mittelalterlichen Kirchengeschichte beschäftigt hat und das faktische Detail zu ermitteln bemüht gewesen ist, den außerordentlichen Dienst, welchen Baronius und Pagi leisten, zu schätzen wissen. Die Annalen sind auch heute noch brauchbar, sofern es darauf ankommt, die zu durchforschenden Materien der bereits bekannten Stellen aus den Quellenschriftstellern vor Augen zu stellen, aber auch entfernter sich haltende Berichte, namentlich der Chronisten des Mittelalters zu vergleichen. Endlich aber ist die Menge der aus der Vaticana durch ihn erst publizierten Urkunden (die später freilich zum Teil in anderen Sammlungen und zwar vollständiger gedruckt sind) so bedeutend, daß sein Werk noch immer als eine Fundgrube kirchenhistorischen Wissens bezeichnet werden muß. — Die Annales ecclesiastici sind allerdings den Magdeburger Centurien entgegengesetzt, ihre Herausgabe ist durch das Erscheinen der letzteren motiviert. Aber die Polemik gegen die Centurien ist keineswegs eine direkte, an namentlichen Anführungen erkennbare, in einzelnen Kontroversen verlaufende. Sie soll vielmehr geübt werden durch die einfache thetische Darstellung, durch die echte Geschichtserzählung, welche nach Baronius Meinung nur demjenigen möglich ist welcher, wie eben er selbst, im Besitz der durch die Autorität der römischen Kirche verbürgten Dokumente ist (vgl. die Ep. ad Sixtum V. ed. Mansi Tom. XXXV p. 409. Ep. ad Clementem VIII. ib. p. 417). Diese echte Quellensammlung glaubt Baronius nur aufrollen zu dürfen, um das Recht des Katholizismus vor aller Welt zur Anerkennung zu bringen. Er ist eins mit den Centuriatoren in dem Urteil über die Reinheit und Herrlichkeit der Kirche der sechs ersten Jahrhunderte; aber während jene versuchen, nicht nur die Differenz derselben von der mittelalterlichen hervorzukehren, sondern diese letztere als eine von der ersteren abgefallene, als entschiedenes Antichristentum zu charakterisieren, bemüht sich Baronius, um die fortwährende Sichselbstgleichheit des Katholizismus nachzuweisen, das schon damals vorhanden gewesene römische Gepräge, das uranfängliche Bestehen des Papsttums seit dem Bistum Petri in Rom darzuthun, und ist des naiven Glaubens, daß das wirklich echte historische Material nichts anders enthalte als die urkundliche Begründung der Ansprüche und der ewigen Rechte Roms und die Legitimation der gottgewollten Weltstellung der römischen Kurie. — Die erste Ausgabe der Annalen erschien zu Rom 1588—1607 in 12 Bdn; unter den späteren ist die Mainzer (1601—1605) hervorhebenswert, weil sie von Baronius selbst durchgesehen worden, und die Antwerpener (1597—1609), deren Tom. XI wegen des darin abgedruckten Tractatus de monarchia Siciliae von Philipp III. innerhalb der Grenzen seiner Staaten verboten wurde. Die zum Gebrauch bequemste ist indessen die von Mansi in 38 Tom. Fol. Lucae 1738—1757 in welcher Pagis Critica an den bezüglichen Stellen unter dem Text gedruckt sind, die Fortsetzung von Raynaldus angeschlossen ist, der Tom. XXXV den Apparatus und Tom. XXXVI—XXXVIII die überaus schätzbaren Indices enthalten. Die neueste, nicht vollendete, Ausgabe unternahm Aug. Theiner: Caesaris Baronii, Od. Raynaldi et Jac. Laderchii Annales ecclesiastici ad nostra usque tempora perducti ab A. Theiner. Barri-Ducis 1864—1875, tom. I—XXVIII; Parisiis 1876—1883, tom. XXIX—XXXVII. — Unter den übrigen Arbeiten des Baronius sind hervorzuheben: das Martyrologium Romanum, welches zum erstenmal Rom 1586 erschien; der Tractatus de monarchia Sicula, eine der Annalen (a. 1097 n. 18 ff.) entnommene Abhandlung, welche nach dem Druckverbot des Königs von Spanien (s. o.) 1609 in Paris selbstständig herausgegeben wurde; die Paraenesis ad rempublicam Venetam, Romae 1606.

Carl Mirbt (Hermann Reuter †).

Barrière, Jean de la s. Feuillanten.

Barsumas s. Nestorianer.

Barth, Dr. **Christian Gottlieb**, gest. 1862. — Werner, Ch. G. Barth. Dr. th., nach seinem Leben und Wirken gezeichnet, Calw 1865—69, 3 Bde; Weitbrecht, Dr. Barth nach seinem Leben und Wirken, Stuttg. 1875; Calwer Missionsbl. 1863, 1; Neue evangel. Kirchenzeitung 1862, Nr. 48; Süddeutscher Schulbote 1863, Nr. 16 u. 19; Ev. Miss. Mag., 1863, S. 97 ff.; Ein Kinderfreund, Calw 1865.

Barth, Dr. Christian Gottlieb wurde am 31. Juli 1799 zu Stuttgart als erster Sohn frommer und geisteskräftiger Eltern geboren. Der Vater, ein Zimmermaler, spielte mehrere Instrumente, die witzige, entschlossene Mutter sang sehr schön; so wuchs das begabte Kind „wie eine junge Amsel unter viel Gesang" heran. Frühe verspürte er Trieb zum Zeichnen und Malen, schrieb schon 10jährig 20 Exx. einer biblischen Geschichte, die er mit Bildern ausschmückte und an Mitschüler verschenkte, und übte sich im Erfinden von Geschichten, für welche sein unersättlicher Lesehunger ihm immer neuen Stoff zuführte. Die Zucht des elterlichen Hauses, welche nach des Vaters Tode ein treuer Oheim fortführte, bewahrte den talentvollen Knaben vor Verflattern, während Vorbilder mannhaft freudigen Pflichteifers, wie der Gymnasiallehrer Roth, mächtig auf ihn wirkten. Im Okt. 1817 bezog B. die Universität Tübingen, im Jubelfestjahr der Reformation, wozu er selbst gleich Luthers 95 Thesen mit Anmerkungen herausgab. Sein theologisches Studium, dem er sich im „Stift" mit unermüdlichem Fleiß hingab, litt einigermaßen unter allerlei sprachlichen, ästhetischen und schriftstellerischen Nebenarbeiten. So schrieb er 1819 unter der Maske eines Landgeistlichen „über die Pietisten", und „Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht", Schriftchen, die auch warme Freunde des Jünglings und seiner Sache vorlaut däuchten und manche Demütigungen im Gefolge hatten. Unter seinen Altersgenossen galt er viel, wenn sie sich auch in seine freie Weise nicht ganz finden konnten; 1819 gründete er den ersten Studentenmissionsverein. Gern hätte er sich selbst der Heidenmission gewidmet, allein das Veto der Mutter war für ihn entscheidend; jedoch Missionsarbeit unter Israel lag noch immer im Bereich der Möglichkeit und lockte zu rabbinischen Studien. Am nächsten trat ihm der theosophisch gerichtete Repetent Aug. Osiander, welcher zu Oetinger und Baader wies. Erklärlich wars, wenn sein Abgangszeugnis neben manchem Lob das Urteil enthielt: ceterum in mysticismi errores delapsus.

Hatte B. schon in und um Tübingen viel gepredigt, so bildete er nun als Vikar und Pfarrverweser in mehreren Gemeinden diese seine vielleicht vorstechendste Gabe mit großem Erfolg aus. Eine Reise durch Norddeutschland, Holland und Elsaß erweiterte 1824 seinen Einblick in die mancherlei Gestaltungen des Gottesreichs und führte zu fruchtbaren Verbindungen mit vielen bedeutenden Männern, deren Porträts er zeichnete und in reicher Auswahl heimbrachte. Als Pfarrer in Möttlingen bei Calw (1834—1838) mit großen Erwartungen empfangen, rechtfertigte er dieselben durch eine ungemeine Thätigkeit in Kirche und Schule, wie im persönlichen Verkehr mit allen Empfänglichen, von denen er besonders die Jugend an sich zog. Eine Konferenz mit geistverwandten Amtsbrüdern, von Spöttern „Prophetenkranz" genannt, lockte zur Fortsetzung theologischer Studien; als Frucht derselben sind die von Osianders, seines nächsten Nachbars, Anschauungen beherrschten Beiträge zu Brandts Schullehrerbibel und dessen homiletisch-liturgischem Korrespondenzblatt zu betrachten, unter denen die „Aphorismen über Zwiespalt und Einigung der Gläubigen" noch immer wertvoll sind. Andererseits gelang es B., seine zu kontemplativem Leben geneigten Landsleute zu energischer Mitarbeit am Reiche Christi anzuspornen. Ein Bezirksmissionsverein wurde in Calw gegründet, der bald zur Nacheiferung reizte; eine Rettungsanstalt für verwahrloste Kinder erstand 1825 im nahen Stammheim; begabte Jünglinge wurden für den Missionsdienst gewonnen, auch ein jüdischer Jüngling unterrichtet und getauft. Sodann eröffnete 1827 der „Arme Heinrich" die Reihe von Erzählungen für Christenkinder, welche Jahrzehnte hindurch bald um Weihnachten, bald zu Ostern die Kinderwelt erfreuten und durch ihren aus zartem Heimwehsehnen und frischem Drang ins Weite eigentümlich gemischten Ton auch Erwachsene ansprachen. Noch größeren Eindruck machten die „Süddeutschen Originalien", welche das Andenken an Bengel, Oetinger, Flattich, Ph. M. Hahn, Hosch u. a. kräftig auffrischten und das Verlangen nach vollständigerer Bekanntschaft mit dem Leben und Wirken dieser vergessenen Größen weckten, das auch in den folgenden Jahrzehnten durch Burk, Ehemann, Auberlen, Wächter u. a. befriedigt wurde,

Doch war das fast die letzte gelehrte Arbeit des Mannes. Ein versprochenes Leben Oetingers kam nicht mehr zur Ausführung, höchstens noch eschatologische Traktate, welche die durch Bengel geweckten Erwartungen von den Jahren 1832 und 1836 ermäßigen

sollten; denn seit 1828 gab B. ein „Calwer Missionsblatt“ heraus, woran sich bald eine ausgedehnte Korrespondenz mit Missionaren knüpfte, die zu einer bedeutenden ethnographischen Sammlung und uneigennützigster Übermittlung naturhistorischer Schätze an vaterländische Museen führte. Sein Hauptanliegen aber war auf das Kommen des Herrn gerichtet; diesem mußte die Predigt des Evangeliums in aller Welt am sichersten den Weg bereiten. — Ferner weckte wachsende Bekanntschaft mit der ausgedehnten englischen Traktatenlitteratur das Verlangen, der Heimat ähnliches zu bieten. So wurde der Grund zum „Calwer Verlagsverein“ gelegt. B. bearbeitete 1832 mit einem Freunde „2mal 52 biblische Geschichten“ in freier plastischer Weise; die rasche Verbreitung, welche das spottbillige Werkchen fand (353. Aufl. 1894; in die Duala-Sprache für die Schulen in Kamerun übersetzt 1894), forderte zur Herausgabe weiterer Schulbücher auf, von denen „die Kirchengeschichte“ das nächste war. Da traf ihn der unerwartete Tod seines Osiander, mit welchem auch eigentümliche apokalyptische Erwartungen B.s begraben wurden, 1834, so tief ins Herz, daß sich von Stund an die Krankheit, der er nach 28 Jahren erlag, einstellte. Daran aber, daß die letzte Zeit vorhanden sei, wurde er nicht irre, um so entschlossener raffte er sich zu immer größerer Thätigkeit auf. Er verband sich mit Schubert, Stöber u. a. zur Herausgabe der „Jugendblätter“, einer Monatsschrift, welche heranwachsenden Jünglingen und Jungfrauen gesunde Nahrung bieten sollte. Damit aber schloß sich der Rahmen seiner schriftstellerischen Arbeiten ab. Um den 4 Aufgaben: „Mission, Kinderschriften, Verlagsverein, Jugendblätter“ völliger zu leben, trat er, nachdem er es erst mit Vikaren versucht hatte, 1838 vom Pfarramt ab und ließ sich im nahen Calw nieder. Um diese Zeit sollte er Inspektor der Basler Mission werden, schlug aber dafür lieber W. Hoffmann vor. Mit Möttlingen blieb er in herzlicher Verbindung und freute sich neidlos der schönen Früchte der Arbeit seines Nachfolgers, Pf. Blumhardt.

Es war ein seltenes Leben und Treiben in dem einfachen Junggesellenhaus an der Nagold. Die liebevolle Heiterkeit des Hausherrn, dem allezeit freundliche Scherze und geflügelte Witzworte zu Gebot standen, ließ nichts davon ahnen, daß der Meister, dem er sich übergeben, ihn einen andern Lebensweg geführt hatte, als er früher gemeint. Im Studierzimmer herrschte die pünktlichste Ordnung; jede Arbeit hatte ihre besondere Zeit; aber wie unerwartet und massenhaft kamen oft Briefe aus aller Welt, Kisten für Sammlung und Naturalienkabinette, Gäste aus weiten Fernen! Wie zärtlich wurde der Hausvater, wenn gar Missionskinder eintraten, mit oder ohne Eltern! An die Mission mahnte so vieles, was man hier sah und hörte, ja roch und schmeckte. Von der Mission zeugten die monatlichen Blätter, nicht bloß das Calwer Blatt, sondern auch „Monatsblätter für öffentliche Missionsstunden“ (s. 1839, 57. Jahrg. 1895), „Kindermissionsblätter“ (s. 1842), „Beleuchtungen der Missionssache“ (1842—1852). Daneben flogen in alle Weltteile Briefe und Sendungen, die das Herz nicht nur der Missionare, sondern gelegentlich auch ihrer Pflegbefohlenen und Schüler erfreuen sollten. Wie B. jede Last der Mission auf betendem Herzen mittrug, so durfte er auch an ihren stetig sich erweiternden Aussichten die Siegeshoffnung stärken. In diesem allseitigen unoffiziellen Verkehr mit den Vorposten der Christenheit sind ihm Mißgriffe nicht erspart worden. So begeisterte er sich 1844 für Gützlaffs rasche, oberflächliche Evangelisierungsmethode, weil sie ihm für das ungeheure China der einzige Weg schien, um binnen eines Menschenalters Großes zu erreichen; als sich deren Mängel allmählich enthüllten, mahnte und warnte er vergeblich, bis endlich Gützlaffs Erscheinen selbst die Enttäuschung vollendete. Sank aber der und jener Träger der Sache, so stand und wuchs doch die Mission. Sie zu vertreten, war ihm gegeben wie wenigen; ob er nun schilderte oder erzählte, die Gleichgiltigen strafte und weckte, die Verzagten tröstete und frisch belebte, immer stand ihm ein schlagendes, zündendes, auch schalkhaft witziges oder tiefeinschneidendes Wort zu Gebot, denn immer konnte er aus dem Vollen schöpfen. So darf er wohl der vom Herrn berufene Wecker und Mehrer des Missionseifers in Süddeutschland genannt werden.

Aber auch die innere Mission nahm B.s Teilnahme und Kräfte vollauf in Anspruch; in mannigfachster Form biblische Wahrheit zu verkünden, der Jugend schon sie teuer und wert zu machen, war sein Hauptanliegen. Dafür wußte er tüchtige Mitarbeiter zu gewinnen, ob es sich nun um Ausarbeitung immer neuer Verlagswerke handelte (Weltgeschichte in 3facher Behandlung, Missionsgeschichte, bibl. Geographie, bibl. Altertümer, bibl. Naturgeschichte, Geschichte von Württemberg, Lesebuch, Rechnenbuch, Schulgesangbuch, bibl. Seelenlehre, Naturlehre und Naturgeschichte, Glaubenslehre,

Reformationsgeschichte, Bibelwegzeiger, Erdkunde ꝛc.) oder um deren Revision, ihre Übersetzung in fremde Sprachen (einzelne erschienen in 12, 20, eines in 66 Sprachen) und um ihre Verbreitung namentlich in vernachlässigten Gegenden. Das umfangreichste Verlagswerk war das „Handbuch der Bibelerklärung“ 1849 ff., vom Fürsten Viktor von Schönburg angeregt und freigebigst unterstützt, um für indische und andere Kommentare einen Grund zu legen. Zur Förderung all dieser Unternehmungen mußten je und je auch Reisen dienen: 1841 wurde London während der Maifeste besucht und die Hilfe der Relig. Tract Society und anderer Freunde gesichert. Auch 1846 bei der Jahresfeier der evang. Allianz, die ihm zum allgemeinen Schutzverein bedrängter Protestanten berufen schien, und später wiederholt finden wir B. in London; 1850 auch in Schottland, wo er den liberalsten Gönner des Vereins gewann; 1842 in Ungarn, wo der thätige Pf. Wimmer Bibeln und gute Schriften in allen Sprachen der Donauländer ausstreute und durch sein Lehrerseminar weithinaus wirkte; wie oft endlich in München, Bremen, Berlin ꝛc. auf Kirchentagen und bei andern Vereinigungen, harmlos und anregend in den Festtagen und doch immer bestimmte Ziele unverrückt verfolgend.

Der fleißige „Mann der That“ hat noch vieles gearbeitet, mit Riesenmut, wie er oft sagen konnte, aber ohne Riesenkraft. Vergessen ist wohl „der Engel des Bundes“, ein Sendschreiben an Schelling 1845, welches ein Engelwerden des Logos vor seiner Menschwerdung biblisch und philosophisch nachzuweisen suchte. Dagegen enthalten seine „christlichen Gedichte“ 1836 manches Lied, welches der Gemeinde teuer bleiben wird. Zweifelsohne hat er seinen Kräften zuviel zugemutet; aber auf Mahnungen, sich zu schonen, konnte er antworten: „mir ist nur eine einzige Stelle vom Schonen bekannt und dort ist der Teufel dahinter gestanden. Drüben wirds uns vorkommen, als ob unser bissel Arbeit zu einer so langen Ruhe in gar keinem Verhältnis stehe“. Die liebste Erholung blieb ihm, am Sonntag die Kanzel irgend eines Freundes zu besteigen, den Schrifttext gründlich zu entwickeln und durch geschicktes Hervorheben einzelner Züge nachhaltiges Denken zu wecken. Vermehrte Leiden hinderten ihn 1861 zum erstenmal, den seit 1821 regelmäßig besuchten Jahresfesten in Basel und Beuggen beizuwohnen. Die Arbeit aber hörte erst auf, als ihn am Schreibtisch, 27. Sept. 1862, eine Lähmung der rechten Seite befiel. Unter steigender Atemnot, friedvoll und wortkarg, entschlief er 12. Nov. und wurde unter allgemeiner Teilnahme im Grabe seiner Mutter neben 2 edeln Amtsvorgängern in Möttlingen bestattet. **H. Gundert †.**

Bartholomäus, *Βαρθολομαῖος*, d. h. Sohn des Thalmai, בַּר־תַּלְמַי (cf. 2 Sa 13, 37, LXX: *Θελαμί* oder *Θολμί*; Jos. Ant. XX, 1 *Θολομαῖος*), einer der 12 Apostel, Mt 10, 3; Mc 3, 18; Lc 6, 14; AG 1, 13. Über sein apostolisches Wirken wird im NT. nichts berichtet. Nach Euseb. H. E. V, 10; Hieron. de viris ill. c. 36 soll er das Evangelium in Indien verkündigt haben, womit nicht, wie manche wollen (vgl. Mosheim, de rebus christ. ante C. M. p. 206), das glückliche Arabien, sondern das eigentliche Indien gemeint ist. Noch andere Länder Asiens werden als Stätten seiner Wirksamkeit genannt, insbesondere Armenien (Assemani biblioth. or. t. III ps. II p. 20), wo er lebendig geschunden und darauf in verkehrter Stellung gekreuzigt sein soll. Seinen Leichnam läßt die Sage auf wunderbare Weise nach der Insel Lipara, dann nach Benevent übergeführt werden. Als sein Tag gilt meist der 24., in den AS der 25. August. — Es ist nun aber eine alte und sehr verbreitete Annahme, welche jedoch z. B. Augustinus nicht teilt (in Ev. Joh. tract. VII, 17), daß mit Bartholomäus identisch sei der im Ev. Jo 1, 46 ff.; 21, 2 erwähnte Nathanael aus dem galiläischen Kana. Daß Jo diesen zu den Aposteln rechnet, ist wahrscheinlich, da er ihn unter den ersten mit späteren Aposteln in Jesu Gemeinschaft treten läßt, und ihn 21, 2 mitten unter Aposteln aufführt. Dann spricht für die Identifizierung mit Bartholomäus sowohl das Verhältnis der Namen zu einander, als der Umstand, daß in den Apostelverzeichnissen der Evv. (anders in der AG.) B. neben Philippus steht, nach Joh. aber Philippus den B. zu Jesu geführt hat. Befremdlich ist, daß die Synoptiker den andern Namen nicht erwähnen, während doch Jo den N. so einführt, als setze er voraus, daß die Leser wissen, wer dieser ist. — In der joh. Erzählung erscheint N., von dem Herrn besonders ausgezeichnet, als Typus des für den Glauben an Jesum als den Messias recht bereiteten Israelitentums. Lic. K. Schmidt.

Bartholomäus, EB. von Braga, gest. 1590. — Der Mönch, später Erzbischof Bartholomäus, genannt B. de martyribus, war einer der frömmsten und rechtschaffensten Männer der römisch-katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts. Geboren 1514 in Lissabon,

in der Kirche de martyribus getauft (daher sein Beiname), trat er schon im 14. Jahre in den Orden des h. Dominicus, und wurde, obgleich seine ungeheuchelte Demut sich dagegen sträubte, nachdem er schon zu mehreren Würden erhoben worden, Erzbischof von Braga (1558) und verwaltete dieses Amt mit vieler Kraft und Gewissenhaftigkeit; in Trient nahm er lebhaften Anteil an den Reformbestrebungen des Konzils und suchte die Beschlüsse desselben alsobald in seinem Erzbistum einzuführen. Er stiftete das erste Priesterseminar in Portugal, hielt eine Provinzialsynode (1566), gründete Krankenhäuser und Armenhospitien, und bewies aufopfernde Hingebung während der Pest (1568) und der großen Teuerung (1567—75). Im Jahr 1582 gewährte ihm Gregor XIII. die Erfüllung seines sehnlichen Wunsches, seine Würde und Bürde niederlegen zu dürfen. Er lebte nun wieder als demütiger Mönch in dem von ihm gestifteten Kloster Viana, gab dem Landvolke Unterricht und verrichtete Werke der Wohlthätigkeit, † 1590. B. war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller. Außer mehreren biblischen Kommentaren und einem portugiesischen Katechismus nennen wir sein compendium vitae spiritualis, ein Erbauungsbuch. Eine Ausgabe seiner Werke (mit „Vita") erschien in Rom 1727 in 2 Foliobänden durch Malachias d'Inguimbert. **Herzog † (Benrath).**

Bartholomäus von Brescia, Lehrer des kanonischen Rechts in Bologna, Schüler des Laurentius Hispanus, machte sich besonders bekannt durch seine Überarbeitung der Glosse zu Gratians Dekret (circa 1240) und schrieb noch mehrere Werke über kanonisches Recht. Vgl. Schulte, Die Glosse zum Dekret Gratians, Wien 1882 S. 77 ff. **E. Friedberg.**

Bartholomäusnacht s. Coligny.

Bartholomiten (Bartholomäer). Holstenius-Brockie, Cod. regular. etc. t. VI, p. 543—595; Helyot, Kloster- und Ritterorden c. VIII, 138 ff. Vgl. die Vita venerab. Barthol. Holzhauser, vitae communis clericorum restauratoris, Ingolst. 1738; Gaduel, Barth. Holzh., a. d. Französ., Mainz 1862; Stadler-Ginal, Vollst. Heiligenlexik. I, 401 bis 403; Hundhausen im KKLex.² s. v. „Holzhauser".

1. Durch den 1613 zu Langenau bei Ulm geborenen, 1639 zum Priester geweihten und etwas später zum Stiftskanonikus zu Salzburg beförderten Bartholomäus Holzhauser (gest. 20. Mai 1658 als Dechantpfarrer zu Bingen a./Rh.) wurde um d. J. 1643 zu Salzburg ein Weltgeistlichen-Verein zu gemeinsamem Leben (Institutum clericorum saecularium in communi viventium) ins Leben gerufen, dessen Mitglieder man nach des Stifters Namen „Bartholomäer" oder „Bartholomiten" — gelegentlich auch wohl, nach ihrer frommen Lebensordnung, „Kommunisten" — zu nennen pflegte. Die vom Stifter entworfenen und später unter Innocenz XI. päpstlich bestätigten Satzungen der Genossenschaft regeln mit großer Genauigkeit sowohl das Vorbildungsstadium ihrer Mitglieder (in dem I. Abschnitt: De directione seminariorum), wie das gemeinsame Leben und Arbeiten der eigentlichen Vereinskleriker (Abschn. II: De directione presbyterorum, clericorum et ceterorum beneficiorum — worüber in 187 Kapiteln gehandelt wird), wie endlich die Lebenshaltung der Emeriten (Abschn. III: De directione sacerdotum senum). Auf Grund dieser Regel, die man wegen ihres gründlichen und reichlichen Schöpfens aus der älteren asketisch-disciplinaren Gesetzgebung als das „Mark der Canones" bezeichnet hat (s. ihren vollständigen Text bei Holstenius-Brockie l. c.), haben die Holzhauserschen gemeinsam lebenden Weltpriester während länger als eines Jahrhunderts einen beträchtlichen Einfluß auf die Ausbildung der kath. Geistlichkeit, insbesondere in Süddeutschland (hier namentlich in den Diöcesen Salzburg, Freising, Chiemsee, Eichstätt, Augsburg, Würzburg, Chur, auch Mainz) sowie zeitweilig auch in Ungarn, Polen und Spanien geübt. Nachdem die Mehrzahl ihrer Institute dem seit Mitte des vor. Jahrhunderts sich erhebenden allgemeinen Aufklärungsstreben zum Opfer gefallen war, hielt sich eins derselben: das von Holzhauser selbst zu Ingolstadt begründete und später von da nach Landshut verlegte sog. „Bartholomäum" noch bis in die Anfangsjahre unseres Jahrhunderts, wo die baierische Regierung endlich (1804) es aufhob. — Versuche zur Wiederbelebung der Genossenschaft in der Form freier Nachbildungen unter allerlei Namen sind neuestens, unter den Pontifikaten Pius IX. und Leos XIII. mehrfach gemacht worden (s. darüber Hundhausen a. a. O., S. 195).

2. Einer älteren Periode der abendländischen Ordensgeschichte gehört die gleichfalls als „Bartholomiten" bezeichnete Genossenschaft armenischer Basilianer-Mönche an, welche

1307, aus ihrem früheren Sitze, dem Kloster Monte-Nigro vertrieben, in Genua ein Asyl fand und von der dem h. Bartholomäus und der h. Jungfrau gemeinsam gewidmeten Klosterkirche, bei der sie sich hier niederließ, jenen Namen überkam. Durch Clemens V. zuerst, sowie später durch Innocenz VI. (1356) nochmals bestätigt, siedelte sie sich in einer Anzahl ober- und mittelitalienischer Städte (außer Genua auch Parma, Pisa, Florenz, Siena und Rom) an, erhielt sich aber nur bis gegen die Mitte des 17. Jahrhts., wo Innocenz X. (1350) die von argem Verfall ihrer Disciplin heimgesuchte Kongregation aufhob (vgl. Helyot I, S. 243). **Zöckler.**

Baruch, Apokalypse s. Pseudepigraphen des AT.

Baruch, Buch s. 1. Bd S. 640,52—642,36.

Basan. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, Berlin 1860; derselbe, Das Jobs-Kloster in Hauran und die Jobssage in Franz Delitzsch, Das Buch Hiob[1], 507 ff. [2]551 ff.; M. de Vogüé, La Syrie Centrale, Architecture civile et religieuse, Paris 1866—77, 2 Bde; Burton and Drake, Unexplored Syria, London 1872, Bd I, 132 ff.; Wetzstein, Das batanäische Giebelgebirge, Leipzig 1884; G. Schumacher, Der Dschôlân, Leipzig 1886 (= ZdPV IX, 167 ff.); derselbe, Across the Jordan, London 1886; Dr. A. Stübels Reise nach der Dîret et-Tulûl und Hauran 1882, herausgegeben von H. Guthe, ZdPV XII, 225 ff.; Aufsätze über den Hiobsstein von Schumacher, van Kasteren, Graf von Schack und Erman, ZdPV XIV und XV; G. Schumacher, Das südliche Basan zum ersten Male aufgenommen und beschrieben, Leipzig 1897 (= ZdPV 1897); Buhl, Geographie von Palästina, Freiburg und Leipzig 1896.

Basan ist im Alten Testament der Name einer Landschaft, der abgesehen von zwölf poetischen oder späten Stellen stets mit dem Artikel gebraucht wird (הַבָּשָׁן). Die Sprache empfand also das Wort als ein nomen appellativum, und die Vergleichung mit dem arabischen Sprachgebrauch ermöglicht es noch, seine ursprüngliche appellativische Bedeutung zu erkennen. Unter bathne oder bathane und der Deminutivform bethêne verstehen die Araber noch heute eine steinlose, fruchtbare Ebene. Griechisch erscheint das Wort in den Formen (*ἡ γῆ*) *Βασάν*, *Βασανεῖτις*, *Βασανῖτις* (LXX), *Βαταναία*, *Βατανέα* (Josephus), denen sich Eusebius und Hieronymus im Onomastikon anschließen. Das AT. läßt keinen Zweifel darüber, wo diese Landschaft zu suchen ist. Die Angaben über die von S. her fortschreitende Eroberung des Ostjordanlandes Nu 21, 21—35; Dt 2, 24—3, 10; vgl. Jos 13, 8—12; 12, 4 f. lehren, daß Basan ein Gebiet im nördlichen Drittel des Ostjordanlandes gewesen ist. Die beste Auskunft geben Dt 3, 8 ff. und Jos 13, 11 f. Die Aufzählung geht Dt 3, 8 ff. von S. nach N.; als südliches Grenzland von B. wird Gilead V. 10, als Nordgrenze V. 8 der Hermon genannt. Daneben giebt der Zusatz bis Salcha und Edrei die anderen Grenzen, O. und W., die Breite der Landschaft B. an. Jos 13, 11 nennt die einzelnen Teile der gesamten Herrschaft des Königs Og über B. (V. 12): was unmittelbar an die Jordanspalte grenzt, nennt der Verf. zuerst und zwar in der Richtung von S. nach N.: Gilead, Gesur und Maëcha, Hermon; darauf nennt er das weiter nach O. liegende Gebiet, nämlich „das ganze Basan bis Salcha“, indem er diesen Ort als den östlichsten Punkt des Gebietes betrachtet. Die Aufzählung Jos 12, 4 f. ist anders: der Verf. beginnt hier mit dem Hermongebirge im N., wendet sich dann nach O. (Salcha) und gelangt über B. nach Gesur und Maëcha und nach der (nördlichen) Hälfte von Gilead am Jordan, die noch zum Reiche Og's gehörte, während die südliche Hälfte von Gilead zum Reiche Sihon's gerechnet wird (Nu 21, 24; Jo 12, 2). Daß das Gebiet von Gesur und Maëcha im W. von B. gesucht werden muß, ergiebt sich deutlich aus Jos 13, 13. Denn die Angabe „mitten in Israel“ ist nur verständlich, wenn Gesur und Maëcha im W. von B. gelegen haben; für die anderen Grenzen B.'s paßt sie nicht. Aus Jos 13, 11 f. kennen wir bereits die Reihenfolge von S. nach N.: Gilead, Gesur und Maëcha, Hermongebirge. Die Landschaften Gesur und Maëcha füllen den Raum zwischen Gilead und Hermongebirge, d. h. sie entsprechen dem heutigen Dschôlân im O. des Sees von Tiberias und des Jordans. Damit ist aufs Neue (vgl. Jos 12, 4 f.) B. in den O. von Gesur und Maëcha gewiesen; dort müssen wir also die steinlose, fruchtbare Ebene suchen, die durch den Namen הַבָּשָׁן bezeichnet ist.

In einer Entfernung von etwa 30 km östlich vom See von Tiberias, sobald man das Bett des Nahr el-'Allân überschritten hat, bemerkt man eine augenfällige Veränderung in der Oberfläche des Bodens. Die zahllosen vulkanischen Hügel, eine Eigen-

tümlichkeit des Dschōlān, verlieren sich; die großen Lavablöcke liegen nicht mehr auf oder neben dem Wege des Wanderers, sondern eine weite Fläche mit steinlosem, rötlich-braunem, prächtigem Boden breitet sich nach N., O. u. S. aus. Ihre Grenzen sind im NO. die vulkanischen, waldreichen Höhen von el-Kuneṭra im Dschōlān und der Fuß des Hermon, im N. der Bezirk Wād el-ʿAdscham, im O. das zerklüftete Lavagebiet der Ledschāh und der Dschebel ed-Drūz oder Dschebel Haurān, im S. die Wasserscheide gegen die Steppe el-Ḥamād und die Zumal-Hügel, im W. der steinige Dschōlān. Das damit umschriebene Gebiet ist nicht völlig eben, sondern erhebt sich nicht selten zu kleinen, meist künstlich aufgeworfenen Hügeln und vulkanischen Bergen. Auf den Hügeln liegen die Dörfer oder die Ruinen alter Ortschaften, die höheren Berge tragen ein Grabdenkmal aus alter Zeit auf ihrer Spitze, das sich über der Ruhestätte angesehener Häuptlinge erhebt, die noch nach ihrem Tode von hoher Warte aus die Zeltlager ihres Stammes überblicken wollen. Der rot-braune Boden der Hochebene ist nichts anderes als verwitterte Lava aus den Kratern des Hauran- oder Drusengebirges (Dschebel Haurān oder Dschebel ed-Drūz) in O., die mit vulkanischer Asche und Sand gemischt ist. Am Südrande färbt sich der Boden der Hochebene heller, weil er sich hier mit dem Lehmboden der Steppe und der Zumal-Hügel vermischt. Diese Beschaffenheit des Bodens bringt die außerordentliche, geradezu sprichwörtlich gewordene Fruchtbarkeit der Hochebene mit sich. Das Erdreich ist locker, läßt sich leicht bearbeiten und saugt die Feuchtigkeit begierig ein, so daß, wenn in der Steppe oder an deren Grenze in Folge von Dürre eine Mißernte eintritt, die Hochebene selbst immer noch den Ertrag einer halben Ernte liefert. Gebaut wird vor allen Dingen ein vortrefflicher Weizen, dessen Körner fast durchsichtig sind und der einen lebhaft begehrten Handelsartikel auf den Märkten von Akka und Haifa bildet, ferner Gerste als Futter für die Pferde, Kursenne (eine Art Klee) als Kamelfutter, Dura (weißer Mais) und andere Sommerfrüchte. Hafer wächst wild. An Bäumen fehlt es der Hochebene völlig; nur einzelne alte Therebinthen finden sich neben muslimischen Heiligtümern oder neben einer Ortschaft. Man pflegt gegenwärtig zwei Teile der Hochebene zu unterscheiden, den nördlichen unter dem Namen ed-Dschēdūr, der weniger angebaut ist, und den südlichen, der Ḥaurān oder en-Nuḳra genannt wird, die eigentliche „Kornkammer" Syriens. Der Name en-Nuḳra bedeutet „Senkung, Vertiefung"; er bezeichnet in der Sprache der Beduinen, die dem Gebiete als ehemalige Herren den Namen gegeben haben, den vertieften Feuerherd, den sie in der Mitte des Gastzeltes zu graben pflegen, und ist dem Lande wegen seiner kesselartig vertieften Lage zwischen den erhöhten Rändern beigelegt worden. Diese Ränder scheinen jedoch verschieden bestimmt zu werden. Während Wetzstein bei Delitzsch, Hiob [2] 552 die Grenzen der Nuḳra so bestimmt, wie sie oben für die Ebene überhaupt angegeben wurden, versichert Schumacher in der Begleitschrift zu seiner Karte ZdPV XIX, daß Ḥaurān und Nuḳra wohl identisch, aber der Dschēdūr davon ebenso zu scheiden sei wie der Dschōlān. Nach ihm sind die Grenzen der Nuḳra im O. der Dschebel ed-Drūz und die Ledschāh, im S. der Wadi ez-Zēdi mit der angrenzenden Steppe und die Zumalhügel, im W. eine Bodenerhebung zwischen den Hügeln Tell el-Chammān, Tell el-Chaḍr, Tell es-Semen, Tell ed-Dschemūʿa und dem Orte eṣ-Ṣanamēn im N. eine Bodenschwelle von eṣ-Ṣanamēn, nach dem erhöhten Rande (Loḥof) der wilden, zerrissenen Lavafläche der Ledschāh. Der Boden der Nuḳra senkt sich allmählich von O. nach W., vom Fuße des Dschebel ed-Drūz mit 880 m bis zu 550 m an der Westgrenze; sie hat demnach auf eine Länge von 42 km ein Gefälle von 330 m. In der Richtung von N. nach S. erreicht die Hochebene eine durchschnittliche Höhe von 650 m. Sie wird von zwei größeren, flach eingeschnittenen Flußläufen durchschnitten, dem Wādi ed-Dahab und dem Wadi ez-Zēdi, die beide im Dschebel ed-Drūz entspringen und in den Jarmūḳ oder Scherīʿat el-Menāḍire münden, aber nur im Gebirge selbst beständig Wasser führen. An Quellen ist die Hochebene arm, ihre Befeuchtung erfolgt daher nur durch den winterlichen Regen und Schnee und durch den Tau des Sommers. Das Klima ist gesund; nur in der Nähe von el-Muzērīb und Schēch Saʿd erzeugen stagnierende Gewässer leicht Sumpffieber.

Vergleichen wir diese kurze Schilderung der heutigen Nuḳra und ihrer Umgebung mit den Angaben des AT. über Basan, so ergiebt sich leicht, daß nach dem Sprachgebrauch des AT. B. mehr umfaßt, als die Nuḳra, die nur den fruchtbarsten Teil der gesamten Hochebene bildet. Im S. und O. sind die Grenzen durch die Natur freilich fest gezogen, sie werden durch die Steppe el-Ḥamād und durch den Dschebel Ḥaurān oder Dschebel ed-Drūz gebildet. Dieses letztere entspricht dem Gebirge B.s, dem

Zalmon, dem Giebelgebirge Ps 68, 15—17, wie Wetzstein in seiner lehrreichen Abhandlung das batanäische Giebelgebirge nachgewiesen hat. Das Gebirge Zalmon, wahrscheinlich das „schwarze“ Gebirge bedeutend, entspricht dem Mons Asalmanos (Varianten: Alsalamos und Alsadamos) bei Ptolomäus V, 15 und wird von dem Psalmisten Giebelgebirge genannt, weil er die zugespitzten Kraterwände des Haurangebirges mit Giebeldächern vergleicht. Wetzstein vermutet weiter, daß in dem heutigen Bergnamen Dschuwēlīl noch ein Rest des syrisch-arabischen Gabalūn „Giebeldach“ (hebr. Gabnūn) stecken könne. Aber nach SW., W. und NW. hat B. eine etwas weitere Ausdehnung als die eigentliche Hochebene. So heißt es Jos 12, 5, daß Og über das ganze B. bis zur Hälfte von Gilead geherrscht habe. Doch ist dieser Gebrauch ganz vereinzelt; denn an anderen Stellen wie Dt 3, 12 f.; Jos 13, 11 f., 17, 1. 5 wird der Teil der Herrschaft des Og, der über den Lauf der Jarmūk nach S. hinausgriff, ausdrücklich Gilead genannt, mithin B. nicht so weit ausgedehnt. Ähnlich liegt es mit Dt 33, 22, wo Dan als ein junger Löwe bezeichnet wird, der aus B. hervorspringt — ein Satz, der doch nur dadurch verständlich wird, daß man die Sitze des Stammes Dan an den Jordanquellen als Grenzlandschaft von B. betrachtet. Eine Bestätigung dieses erweiterten Sprachgebrauchs wird sich unten bei der Aufzählung der Städte ergeben. Höchstens könnte man die Gegenüberstellung 1 Chr 5, 23 „von B. bis nach Baal Hermon“ so auffassen, daß B. hier nur den südlichen Teil der gesamten Hochebenen, d. i. die heutige Nukra, bezeichne.

Mehrfach wird im AT. das Vieh B.s wegen seiner Stärke und Fettigkeit gerühmt, Stiere, Kühe, Widder und Böcke (Am 4, 1; Dt 32, 14; Ez 39, 18; Ps 22, 13), während wir von dem reichen Ertrag des Getreidebaues nichts vernehmen. Vielleicht ist daraus zu schließen, daß zur Zeit der alttestamentlichen Schriftsteller die Hochebene mehr zur Viehweide benutzt wurde, als daß sie unter dem Pfluge stand (vgl. Jer 50, 19; Mi 7, 14). Zur Viehzucht eignet sich freilich nicht die trockene Nukra, sondern die wasserreicheren westlichen Grenzgebiete der Hochebene, auf denen auch jetzt noch besonders das Rindvieh gut gedeiht (Wetzstein, Reisebericht 120. Vgl. über Rinder, Schafe u. s. w. in Pal. ZdPV IX, 61 ff.). Die „Eichen“ Basans Jos 2, 13; Ez 27, 6; Ja 11, 2 haben sicherlich ebenfalls nicht in der heutigen Nukra gestanden, sondern teils auf den Abhängen des Haurangebirges, wo es auch heute noch kleine Waldungen giebt, teils auf den westlichen Grenzgebieten der Hochebene von den Ufern des Jarmūk an bis zum nördlichen Dschōlān am Fuße des Hermon. Die Waldungen von Sindjān- und Ballūṭ-Eichen in der Landschaft el-Kefārāt und in der Umgebung von el-Kuṇētra sind ohne Zweifel der jetzige Nachwuchs des alten Bestandes. Hier gab es einst auch Löwen und Panther, auf die Dt 33, 22 und HL 4, 8 angespielt wird; sie sind heute längst verschwunden. Auch an diesen Eigentümlichkeiten, die in AT. von B. gerühmt werden, bestätigt es sich, daß das alte B. nicht auf die heutige Nukra eingeschränkt werden darf.

Das AT. nennt folgende Städte in B.: 1. Astharoth, die Residenz des Königs Og Jos 9, 10, neben Edrei als der zweiten Residenz genannt Dt 1, 4; Jos 12, 4. 13, 12. 31. 2. Astharoth Karnaim Ge 14, 5, d. h. das Astharoth bei dem Orte Karnaim zur Unterscheidung von 1. Über die Lage dieser Städte haben wir einige Nachrichten in Onomastikon des Eusebius und Hieronymus. Danach lag Astharoth Karnaim in der Nähe des Hauses Hiobs. Dieses ist nun seit Wetzsteins Beschreibung in Franz Delitzschs Hiob¹ 507 ff. ²551 ff. und durch Schumachers Untersuchungen 1884 und 1891 uns wohl bekannt geworden. Neben einem Kloster und einem Grabe Hiobs liegt in größerer Nähe von Schēch Saʿd oder el-Merkez, dem jetzigen Sitze der Regierungsbehörden für den Haurān, die Sachrat Eijūb, der Hiobsstein, von einem kleinem Kuppelgebäude überwölbt. Obgleich dieser Stein nach dem ägyptischen Relief und nach den hieroglyphischen Inschriften, die er trägt, als ein zu Ehren des Pharao Ramses II. (um 1300 vor Chr.) errichtetes Denkmal gelten muß, so haben wir doch nach der Peregrinatio Silviae aus dem 4. Jahrhundert nach Chr. anzunehmen, daß er schon damals als Zubehör eines christlichen Heiligtums betrachtet wurde. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, welche Stätte Eusebius mit dem Hause Hiobs gemeint hat. Nun erhebt sich etwa 5 km sw. von el-Merkez am Hiobsfluße ein Hügel Namens Tell ʿAschtara mit Resten einer alten Ortslage, und dort wird man nach Eusebius die Stadt Astharoth Karnaim anzusetzen haben. Für Astharoth hat bereits Gesenius in Burckhardts Reisen I, 18 das heutige el-Muzērīb an dem See el-Baddsche, in dessen Mitte sich eine durch einen Damm zugängliche Insel mit den Resten

einer alten Festung befindet, vorgeschlagen, und neuerdings hat Buhl den gleichen Vorschlag gemacht. Die Entfernung, die Eusebius zwischen beiden Städten angiebt, paßt zu diesem Vorschlag wohl. 3. Bozra, wahrscheinlich 1 Mak 5, 26 erwähnt, ist das heutige Boṣrā oder Eschki Schām (Altdamaskus), in der Ebene am SW.-Fuß des Haurangebirges gelegen, mit ansehnlichen Ruinen, die aus der Zeit der Römerherrschaft (Nova Trajana Bostra) stammen. 4. Edrei, zweite Residenz des Og (s. o.) und Ort des Sieges der Israeliten über ihn Nu 21, 33; Dt 3, 1. Sie hat daher sicherlich an einer wichtigen Straße gelegen, nämlich an dem Wege nach B. Dt 3, 1. Dem Namen und der Lage nach entspricht das heutige ed-Dera'a oder Der'āt, Der'ā, am S.-Rande des Wādi ez-Zēdi in fruchtbarer Umgebung gelegen, die größte Stadt des Ḥaurān mit 4—5000 Einwohnern, aber sehr schmutzig und staubig. Besonders merkwürdig sind die ausgedehnten unterirdischen, in den Felsen eingehauenen Gemächer, von denen wir durch Wetzstein und Schumacher genauere Kenntnis haben. Edrei wird Jos 13, 31 (Nu 32, 33) zu Manasse (Machir) gerechnet. 5. Golan wird im AT. als eine Freistatt Jos 20, 8; Dt 4, 43, als gersonitische Levitenstadt Jos 21, 7. 1 Chr 7, 71 bezeichnet und Manasse zugezählt. Sie hat nach Onom. des Eusebius der umliegenden Landschaft den Namen Gaulanitis (heute Dschōlān) gegeben. Vielleicht deckt sich die Lage des Orts mit dem heutigen Sahem ed-Dschōlān am W.-Rande der Hochebene; wenigstens behaupten die Eingeborenen, daß dieser Ort einst die Hauptstadt des Landes gewesen sei. 6. Karnaim ist schon wegen des Namens Astharoth K. als eine Ortschaft in B. zu betrachten. Vielleicht ist sie Am 6, 13 zu finden, jedenfalls aber 1 Mak 5, 26. 43. 2 Mak 12, 21. Wetzstein (Delitzsch Hiob ^{2}527 f.) vergleicht el-Ḳurnīje vier Stunden westlich von Tell 'Aschtara, ein Name, der von neueren Forschern nicht genannt wird; van Kasteren (ZdPV XIII, 213) denkt an Schēch Sa'd. 7. Salcha, mehrfach als Ostgrenze B.s genannt (s. o. und 1 Chr 5, 11), entspricht dem heutigen Salchat oder Salchad am S.-Fuß des Dschebel Ḥaurān, ö. von Boṣrā, auf der Wasserscheide gelegen, mit einem Schloß, das in die Öffnung des alten Kraters hineingebaut worden ist. Alle diese Ortschaften lagen am Rande der Hochebene, gleichwie in der Gegenwart die größeren Orte sich auch nur dort finden. Ebenso wie diese Reihe von Städten im AT. die Ausdehnung B.s deutlich bestimmen, so rechnen auch die arabischen Geographen aus dem 9. und 10. Jahrhundert Orte wie Der'āt und Buṣrā zu el-Bathanīje (= Basan). Als damalige Hauptstadt nennen sie Nawā, einen Ort, der unter demselben Namen im Talmud erwähnt wird (Neubauer, La Géographie du Talmud 245) und bis heute besteht.

Endlich erwähnt das AT. einen Bezirk Argob in B., dem 60 Städte zugeschrieben werden 1 Kg 4, 13; Dt 3, 1 ff. Seltsamerweise werden Dt 3, 14; Jo 13, 30 diesen festen Städten die Zeltdörfer Jairs gleichgesetzt. Das ist an sich unwahrscheinlich und widerspricht auch den Angaben von Ri 10, 3 ff. und 1 Kg 4, 13, wonach die Zeltdörfer Jairs zu Gilead gehören. Nach Dt 3, 14 stieß Argob an das Gebiet von Gesur und Maacha; es ist daher in den O. des heutigen Dschōlān bis in die Gegend von Der'āt zu verlegen. Guthe.

Basel, Bistum. — Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle, herausgegeben v. Trouillat 4 Bde, Pruntrut 1852 ff.; MG SS 13. Bd S. 374; Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz, 2 Bde, Bern 1856 und 61; Merian, Gesch. der Bischöfe von Basel, Basel 1860; Egli, Kirchengeschichte der Schweiz, Zürich 1893; ders., Chr. Inschr. d. Schweiz in den Mitt. der antiquar. Gesellschaft in Zürich 24. Bd 1. Heft, S. 31 ff.

Der Ursprung des Bistums Basel reicht wahrscheinlich in die Römerzeit zurück. Oberhalb Basel bei dem jetzigen Kaiseraugst lag Augusta Rauricorum, eine Römerstadt, die bis in das vierte Jahrhundert ihre Bedeutung behauptete (vgl. Ammian. Marcell. Hist. Rom. XV, 11, 11 S. 73 Ausgabe v. Gardthausen). Die historische Analogie spricht für die Annahme, daß ihr das Christentum nicht fremd blieb. Ende des vierten Jahrhunderts muß sie eingegangen sein. Denn die Notitia provinciarum Galliae (MG Auct. antiq. 9. Bd S. 597) erwähnt sie nicht mehr. Hört man trotzdem im 7. Jahrhundert von einem Bischof Ragnachar von Augusta, so ist die Annahme unvermeidlich, daß hier ein älterer Titel fortgeführt wurde. Diese Annahme aber ist auch deshalb notwendig, weil Ragnachar als Bischof von Augusta und Basel bezeichnet wird (Jon. vita Eustas. 5 ASB 2. Bd S. 110). Die zwei Städtenamen nebeneinander sind nur dann verständlich, wenn der Bischofssitz aus der herabgekommenen Stadt Augusta nach der benachbarten aufblühenden Stadt Basel (schon 374 erwähnt Ammian. Mar-

cell. XXX, 3, 1 S. 207; vgl. Not. prov. Gall. S. 597) verlegt wurde. Darin liegt zugleich, daß das Christentum alle Stürme überdauerte, welche während des fünften und sechsten Jahrhunderts das ehemals römische Gebiet durchbrausten.

Seit der fränkischen Zeit gehörten zu der Diöcese Basel die alamannischen Gaue zwischen Rhein und Aar, der elsässische Sundgau, von burgundischem Gebiet der Sorengau und der nordöstliche Teil des Elsgaues. Die Grenzen wurden demnach gebildet durch die beiden Flüsse, eine von der Aar zum Doubs und von da zum Südabhang der Vogesen gezogene Linie, dann durch den Kamm der Vogesen und eine von da zum Rhein bei Breisach gezogene Linie. Zu dem jetzigen Bistum Basel gehören die Katholiken in den Kantonen Basel, Solothurn, Bern, Aargau, Zug, Luzern, Schaffhausen und Thurgau.

Bischofsliste: 7. Jahrh. Ragnachar, 8. Jahrh. Walaus, Baldebert, 9. Jahrh. Haito, Udalrich I., Hartwich?, Fridebert, Adalwin?, Rudolf, Irinc, 10. Jahrh. Ricwin, Adalbero I.?, Wichard? Landelaus, Adalbero II. gest. 1025, Udalrich II. 1025—1040, Dietrich, Berengar 1057—1072, Burchard 1072—1106, Rudolf 1106—1122, Berthold 1123—1134, Adalbero III. 1134—1137, Ortliep 1138—1164, Ludwig 1164—1179, Heinrich I. 1179—1191, Liutold 1192—1213, Walther 1213—1215, Heinrich II. 1215—1238, Liutold II. 1238—1249, Berthold II. 1249—1262, Heinrich III. 1262 bis 1274, Heinrich IV. 1274—1286, Peter I. 1286—1296, Peter II. 1296—1306, Otto 1306—1309, Gerhard 1309—1325, Johann I. 1325—1335, Johann II. 1335 bis 1365, Johann III. 1365—1382, Imer 1382—1391, Friedrich I. 1391—1393, Konrad 1393—1395, Humbert 1399—1418, Hartmann 1418—1423, Johann IV. 1423 bis 1436, Friedrich II. 1436—1451, Arnold 1451—1458, Johann V. 1458—1478, Caspar 1479—1502, Christoph 1502—1527, Philipp 1527—1553.

Königliche Klöster in der Diöcese Basel waren Murbach und Münster im Gregorienthal.

Hauck.

Basel, Konfession von. Litt.: Hagenbach, Kritische Gesch. d. Entstehung u. d. Schicksale der ersten Basler Konfession, Basel 1827, 2. (Tit.) Ausg. 1857; ders., Joh. Oekolampad u. Osw. Mykonius, Elberfeld 1859, S. 349 f.; Kirchhofer, Oswald Myconius, Zürich 1813, S. 135 f., 215, 225; Niemeyer, Coll. Conf. in eccl. ref. pupl. Lips. 1840, S. 78 f.; Burckhardt-Biedermann, Bonifacius Amerbach und die Reformation, Basel 1894 S. 100 f., 395 f.; ders., Zur Publikation des ersten Basler Glaubensbekenntnisses (Anzeiger für schweizr. Gesch. 1896 S. 359); Karl Müller, Symbolik, Erlangen 1896, S. 400 f.

Die Basler Konf., im Unterschied von der 1536 gleichfalls zu Basel vereinbarten ersten helvetischen Konfession auch als die erste Basler Konf. bezeichnet, entstand Anfang 1534 und war dazu bestimmt, sowohl den heimlichen Anhängern des Katholizismus als auch der anabaptistischen Richtung gegenüber die reformatorische Lehre in einer für die ganze Bürgerschaft verpflichtenden Weise noch bestimmter zusammenzufassen, als es in der grundlegenden Reformationsordnung vom 1. April 1529 geschehen war. Ihr Verfasser war Oswald Mykonius, der nach Oekolampads Tode zum Vorsteher der Basler Kirche ernannt worden war. (Gegen die frühere Annahme einer Urheberschaft Oekolampads s. bes. Kirchhofer a. a. O. S. 140 f.) Doch lehnte er sich dabei an ein kürzeres Glaubensbekenntnis Oekolampads in dessen Synodalrede vom Sept. 1531 an (abgedruckt bei Hagenbach, Gesch. der Basler Konf. S. 213; Oekol. u. Myk. S. 205 f.).

Die Bekenntnisschrift wurde am 21. Januar im Namen des Rats erlassen und durch eine Ratsbotschaft sowohl den Bürgern der Stadt als auch der Landschaft zur Annahme vorgelegt; doch erregte die Fassung der Abendmahlslehre von verschiedenen Seiten Widerspruch, so daß sich nicht nur Bonifacius Amerbach in einem eigenen Glaubensbekenntnis dagegen verwahrte, sondern auch die Straßburger den Baslern den Vorwurf machten, ein Abendmahl ohne Christus zu feiern, und diese sie durch eine schriftliche Erklärung beruhigen mußten (in diesem Sinne allein können die von Kirchhofer a. a. O. citierten Stellen verstanden werden).

Die Schrift enthält schon in den ersten Ausgaben zahlreiche Randglossen, die teils in Bibelstellen, teils in Erläuterungen bestehen und dem Bekenntnis wahrscheinlich auf Grund der seiner Veröffentlichung vorausgegangenen Beratungen zur Verdeutlichung beigegeben worden sind. Nach der Beschwörung durch die Bürgerschaft wurde das Bekenntnis jährlich am Mittwoch der Charwoche auf den Kanzeln vorgelesen; erst 1826 wurde die Sitte aufgegeben und die Verpflichtung auf das Bekenntnis von da an nur noch für die Geistlichen aufrecht erhalten, bis sie 1872 durch einen Beschluß des Großen Rats überhaupt außer Kraft gesetzt wurde.

Das Bekenntnis wurde bald auch von Mühlhausen angenommen und infolgedessen öfters als Conf. Mühlhusana bezeichnet. Ihrem Inhalt nach schließt sich die Schrift enger als z. B. der ihr vorangegangene Berner Synodus an die altkirchlichen Bekenntnisse an, zeichnet sich aber vor den spätern reformierten Bekenntnisschriften durch biblische Einfachheit und Beschränkung auf den wesentlichen Glaubensinhalt aus.

R. Stähelin.

Basel, Konzil von (v. 27. Aug. 1431 bis 7. Mai 1449). Quellen: Die Akten des Konzils in Mansi, Conciliorum collectio. Tom. XXIX—XXXI; Vgl. Harduin, Conc. VIII und IX; Hatzheim, Conc. Germ. V.; Aeneae Sylvii Commentarii de gestis concil. Basil. in 3 Büchern, von denen aber das zweite verloren ist, von Okt. 1438 bis Nov. 1439, seit 1521 mehrmals ediert, geschrieben 1440, als der Verfasser Sekretär des Papstes Felix war, und um dessen Wahl zu rechtfertigen. (Vgl. Voigt, Georg. Enea Silvio I, 228 ff.) Aeneas zweites Geschichtswerk über das Baseler Konzil „Commentarius de rebus Basileae gestis“, 1456 in großen Zügen abgefaßt, bei Carolus Fea, Pius II. a calumniis vindicatus etc. Romae 1823. — Monumenta conciliorum generalium seculi XV. Ediderunt Caesareae Academiae scientiarum Socii delegati. Concilium Basiliense. Scriptorum Tom. I. Vindobonae 1857 (enthält die synchronistischen Berichterstatter über die Verhandlungen mit den Böhmen, Johann v. Ragusa p. 1—131 u. a., ediert v. Palacky und Birk). Tom. II ib. 1873; T. III, Pars 1, ib. 1886, Pars 2, ib. 1892, Pars 3 1895, Pars 4 1896 in Fol., herausgegeben von Birk, fortgesetzt von Beer (enthält die große Konzilschronik des Abgeordneten der Universität Salamanca Johannes de Segovia, welche in der Handschrift bis 1444 reicht und nicht vor 1450 begonnen ist. Der vorliegende Druck ist aber von Haller (siehe das folgende Werk) S. 43 als schlechte Edition gänzlich verurteilt. Das Werk selbst ist an wertvollen Nachrichten sehr reich; Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel, Bd I, Studien und Dokumente zur Geschichte der Jahre 1431—1437. Herausgegeben von Johannes Haller, Basel 1896 (Enthält wertvolle Nachrichten über die Handschriften der Akten des Konzils, eine Kritik des Aeneas Sylvius, Johann von Ragusa und Johann v. Segovia; sodann den Text der Briefe des Tegernseer Benediktiners Stöckel vom Konzil S. 54—106; und 74 Dokumente zu den Reformarbeiten des Konzils, und seinen Konflikten mit der Kurie bis 1437). — Litteratur: Lenfant, Histoire du concile de Basle; v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrh. Bd 2; Aschbach, Kaiser Sigismund, Bd 4, Hamb. 1845; Hefele, Konziliengeschichte Bd 7; Georg Voigt, Enno Silvio Piccolomini als Papst Paul II. Bd 1, Berlin 1856; Pückert, Die kurfürstliche Neutralität während des Baseler Konzils, Leipzig 1858; O. Richter, Organisation und Geschäftsordnung des Basler Concils, Diss., Leipz. 1877; Bachmann, Die deutschen Könige und die kurfürstliche Neutralität, 1888; Joachimsohn, Gregor v. Heimburg 1891; Kneer, Die Entstehung der conciliaren Theorie (RQS 1893 Suppl.). Vgl. auch den A. „Basel“ (Concil) in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2. Aufl. I. Bd 1882.

Die Synode zu Kostnitz hatte die Einheit des kirchlichen Oberhauptes hergestellt, Ketzer gerichtet, durch das Dekret Sacrosancta die Autorität der allgemeinen Konzilien ausgesprochen und durch das Dekret Frequens eine periodische Wiederholung solcher Versammlungen geboten. Somit wurde ein Institut der älteren Kirche von neuem belebt und mit der Aufgabe betraut, die Kirche an Haupt und Gliedern zu bessern, wofür die Wohlgesinntesten aller Länder ihre Stimmen erhoben hatten. Die Konzilien sollten zugleich gegen die Übergriffe und Mißbräuche der päpstlichen Monarchie eine Appellationsinstanz bilden. Es war der Kurie gelungen, die Synode zu Siena unter schicklichem Vorwande aufzulösen, bevor sie ihr Werk begonnen. Von allen Seiten, vorzüglich aber an den Höfen und Universitäten verlangte man ein neues Konzil, jedoch keines in Italien. Auch ließen politische Bedrängnisse, vor allem die Unbeugsamkeit der böhmischen Ketzer, vor deren Fanatismus die Kreuzheere der Kirche wie Spreu zerstoben, Rom eine kirchliche Hilfsmacht wünschen, die man in ganz Europa noch achtete. So gab Papst Martin V., der zu Kostnitz auf den apostolischen Stuhl erhobene Colonna, kurz vor seinem Tode der Notwendigkeit nach, und berief ein ökumenisches Konzil nach Basel.

Ihm folgte Eugen IV., ein Venetianer von Geburt, einer der unglücklichsten Päpste, der sein ganzes Leben im Kampfe mit der Kirche zugebracht hat. Die Wahlkapitulation, die er unterschrieben, nötigte ihn, gleich nach seiner Krönung (12. März 1431) die Berufung des Konzils nach Basel zu bestätigen; er sandte die Bulle an Giuliano Cesarini, Kardinal von St. Angelo, der soeben vor den Hussiten schimpflich bis Nürnberg geflohen war und nun um so mehr ein Konzil wünschte, da er auf demselben durch Unterhandlungen jene Böhmen in den Schoß der Kirche zurückzuführen hoffte. Auch lag ihm die Reform der Kirche am Herzen. Von ihm bevollmächtigt, eröffneten Joh. Palomar und Joh. von Ragusa das Konzil zu Basel am 27. Aug. 1431.

Nur wenige Prälaten erschienen auf ihren Ruf; die meisten besorgten, den Weg umsonst zu machen. So wenig Vertrauen hatte man zum redlichen Willen der Kurie. Erst als Cesarini selbst in Basel eintraf und in seinem Gefolge der als freisinniger Schriftsteller bekannte Nikolaus Cusanus (aus Cues im Trierschen), als der römische König Sigmund im Namen des Reiches einen Protektor hinsandte, strömten allmählich immer zahlreicher aus Frankreich, Deutschland und Italien, aus der pyrenäischen Halbinsel, England und selbst aus dem Norden die Berufenen herbei. Der gute Wille und die freudige Begeisterung der ersten Monate ließen das Beste hoffen. Einmal eröffnet, war das Konzil eine Macht und zwar eine kirchliche Aristokratie, gegen welche das Haupt zu Rom und die es umgebende Oligarchie der Kardinäle sofort in Opposition treten mußten.

Scheu vor den Folgen, schickte Eugen schon am 18. Dez. eine Bulle an Cesarini, in welcher er die Versammlung sogleich unter gesuchten Vorwänden wieder aufzulösen gebot. Damit war die Saat eines untilgbaren Mißtrauens gestreut, das Signal des Kampfes gegeben. Der Kardinal selbst widerriet den Schritt in mehreren eindringlichen Briefen, König Sigmund verwendete sich bei dem Papste für das Konzil, und dieses selbst bestritt dem Papste sein Recht zu solchem Verfahren. Es erklärte sich für eine Fortsetzung des Kostnitzer Konzils (15. Febr. 1432), also für ein ökumenisches, die allgemeine christliche Kirche darstellendes, welches seine Gewalt unmittelbar von Gott habe und sich nur aus eigenem freien Willen auflösen könne. Der Papst wurde wiederholt nach Basel eingeladen und die Gründe, durch die er auszuweichen suchte, zurückgewiesen. Von den Fürsten gedrängt, überdies in seinem Kirchenstaate von Krieg und Aufruhr umstürmt, bot endlich Eugen die Hand zur Aussöhnung, die indes beiden Teilen nur als eine vorläufig und unscheinbare erschien.

Die Geschäftsordnung des Konzils (beschlossen 26. Sept. 1431) war eine treffliche, insofern sie die Freiheit der Abstimmungen sicherte und die Parteigruppierung nach Nationalitäten, die zu Kostnitz so lähmend gewirkt, glücklich vermied. Sie zog aber die Beratungen in die Länge, und der Leidenschaft ist keine Schranke unübersteiglich. Statt der Einteilung nach Nationen wurden vier gemischte Deputationen gleichmäßig aus den verschiedenen Klassen der Würdenträger gebildet. Eine hatte die Vorbereitung in Glaubenssachen, die zweite in Angelegenheiten des Weltfriedens, die dritte in denen der kirchlichen Reform und die vierte versah gemischte Geschäftssachen. Sie berieten von einander gesondert und jede hatte einen Präsidenten. Zu einem allgemeinen Konzilbeschlusse war die Übereinstimmung dreier erforderlich und die Publikation in einer feierlichen Generalversammlung. Dieser stand Cesarini vor und andere Kardinäle, die damals noch der Papst designierte. Die kühnsten Wortführer waren die Juristen, die Deputierten der Mönchsorden und von den Prälaten die französischen. Mehr noch als zu Kostnitz wurde in langen und glänzenden Reden die theologische, kanonistische und scholastische Gelehrsamkeit zur Schau getragen, mit Aussprüchen der Schrift und der Kirchenväter, mit den Satzungen des geistlichen wie des römischen Rechtes, mit den Beispielen früherer Konzile und früherer Päpste scharfsinnige Disputationen geführt. Nebenbei aber zog schon hin und wieder, zumal in Cesarinis Worten, die Klarheit und der Schmuck der klassischen Beredsamkeit, eine Frucht des neubegründeten Betriebes der klassischen Litteratur, die Bewunderung der Hörer auf sich.

Eine großartige Wirksamkeit aber wurde dadurch verhindert, daß diese Versammlung, bevor sie die Reformation der Kirche in Angriff nehmen konnte, erst mit dem päpstlichen Stuhle um ihre Befugnis zu derselben streiten mußte, und daß, als diese errungen war, die Leidenschaft und der Parteihaß alle ihre Schritte eingaben. Bald war der Kampf des Konzils mit Eugen ein unverhüllter und der Sieg über seine Hartnäckigkeit galt als der höchste Zweck der Versammlung. Schon am 29. April 1432 wurde der Papst mit seinen Kardinälen nach Basel geladen, am 6. September des Ungehorsams beklagt. Damals stand das Konzil auf dem Gipfel seiner Autorität. Alle Weltmächte erkannten es an, nur Herzog Philipp von Burgund nahm die Partei Eugens. Der Papst gab schrittweise nach: er erkannte erst das Konzil wieder an, am 1. August 1433 auch seine inzwischen erlassenen Dekrete. Trotzdem hätte der gegen ihn eröffnete Prozeß schon damals zu Suspension und Absetzung geführt, hätte sich nicht Kaiser Sigmund, der am 11. Oktober zu Basel erschien, ins Mittel gelegt. Papst Eugen war durch Krieg und Abfall bedrängt, bald aus Rom vertrieben, von den meisten Kardinälen und Kurialen verlassen; dennoch hörte er nicht auf, insgeheim am Sturze des Konzils zu arbeiten.

Cesarini betrieb seinen Lieblingsgedanken, die Versöhnung Böhmens mit der Kirche, mit dem redlichen Eifer, der ihm eigen war. Auf die dringende Einladung des Konzils ritten am 4. Januar 1433 Prokopius, der Schrecken der Christenheit, Joh. Rokyzana, der gelehrte und fanatische Redner, nebst zahlreicher und glänzender Begleitung, in Basel ein, nicht als reuige Ketzer, sondern stolz und trotzig. Das neugierige Volk schaute sie mit heimlichem Grauen an, die Väter nahmen sie als willkommene Gäste freundlich auf. Dann begannen die Disputationen mit ihnen, wobei nur die Würde und mehr noch die unerwartete Milde des vorsitzenden Kardinals einen völligen Bruch verhüteten. Man brachte die sogenannten Kompaktaten mit ihnen zu stande, man gestand ihnen vier ihrer hauptsächlichsten Verlangen, darunter den Laienkelch zu, wenn sie sich im übrigen der Kirche anschlössen. Das aber thaten sie nie, auch erkannten Eugens Nachfolger auf dem päpstlichen Throne den Vertrag nicht an, und so war er nur ein Scheinverdienst, welches damals aber das Ansehen des Konzils nicht wenig erhöhte.

Nun (etwa seit dem Juni 1435) beriet und erließ das Konzil eine Reihe von Beschlüssen, die allerdings seinen Hauptzweck, die Reform der Kirche in Haupt und Gliedern und Herstellung der alten Disziplin, betrafen, weniger aber in der Begeisterung als im Hasse gegen die Kurie ihren Grund hatten. Die Annaten, Palliengelder und Taxen bei Verleihung oder Bestätigung geistlicher Würden und Pfründen, die reichste Quelle der Einkünfte für Rom, wurden aufgehoben und für Simonie erklärt, eine Entschädigung in Aussicht gestellt, aber nicht normiert. In betreff der geistlichen Ämter wurde die kanonische Kapitelwahl in ihr volles Recht wieder eingesetzt, die päpstlichen Vorbehalte bis auf wenige aufgehoben, über die wissenschaftliche und sittliche Würdigkeit der zu Wählenden strenge Bestimmungen erlassen. Auch die ärgerlichen Rechtsberufungen nach Rom wurden beschränkt, ebenso die Wahl und Zahl der Kardinäle und ihrer Kommenden. Auf einzelne Beschlüsse anderer Natur, wie die gegen den Konkubinat der Geistlichen, gegen die Mißbräuche der Mönchsorden, gegen die albernen Schauspiele in den Kirchen, legte das Konzil wenig Nachdruck. Sein erstes Bestreben war, die Gewaltmittel der Kurie zu kürzen. So entzog es derselben ihre Geldeinkünfte gerade in dem Zeitpunkte, wo sie deren zur Erhaltung und Wiedereroberung des Kirchenstaates am nötigsten bedurfte. Das Signal zu einem unversöhnlichen Kampfe war gegeben. Nicht nur Eugen und seine Kardinäle, auch das ganze Heer der kurialen Verwaltungs- und Gerichtsbeamten, waren in ihrem innersten Interesse gekränkt; sie erhoben einen erbitterten Widerstand im Konzile, wie sonst durch Streitschriften und Intriguen. Neben der großen Oppositionspartei, die man auch wohl die französische nannte, bildete sich eine kräftige Minorität; die den Bruch mit dem Papste nicht wollte, eine Legatenpartei. Selbst Männer wie Cesarini, die das Beste der Kirche gewollt hatten, ohne die päpstliche Gewalt zu beeinträchtigen, änderten ihre Neigung für das Konzil. In demselben aber war ihr Widerstand ebenso vergeblich, wie die Ausgleichungsversuche von seiten Kaiser Sigmunds und der deutschen Nation. Die Gelegenheit zu dem unvermeidlichen Bruche bot die Union der griechischen Kirche mit der lateinischen.

Der Paläologe Johannes hatte sich gleichzeitig an den Papst und an das Konzil gewendet; er gab den Wunsch einer Glaubenseinigung zu erkennen, um Hilfe gegen die andringenden Türken zu erhalten. Eine Zusammenkunft beider Teile sollte das Werk vollbringen, dessen Ruhm Eugen nicht den Baslern und diese ihm nicht gönnten. Nun entstand in der Versammlung der Väter ein Streit, ob das Konzil mit den Griechen zu Basel, Avignon oder einer Stadt im französischen Gebiete, oder ob es vielmehr in einer Stadt Italiens zusammentreten sollte. Letzteres war natürlich der Wunsch Eugens und seiner Anhänger. Nach langen Verhandlungen und Ränken kam es in den Sitzungen vom 6. und 7. März 1437 zu so stürmischen Reden und Zänkereien, daß die Redner vor Lärmen nicht mehr gehört und schon Fäuste und Knittel erhoben wurden, als die Basler Bürger mit Waffen dazwischen traten und wenigstens das Blutvergießen verhinderten. Beide Teile hatten nämlich, um ihre Stimmenzahl zu verstärken, allerlei unberufene Leute zu den Deputationen zugelassen, die Anführer des Konzils unter der Beschönigung, daß der heilige Geist sich nicht an die kirchliche Würde binde. Der Beschluß der Majorität fiel in ihrem Sinne aus, aber die Minorität verlas ihr Gegendekret als das rechtsgiltige. Die Parteiung innerhalb des Konzils wurde zum Schisma desselben. Cesarini und wer sonst dem Papste wohlwollte verließen Basel und gaben so der andern Partei, deren Zusammensetzung und Charakter immer demokratischer und tumultuarischer wurde, freien Spielraum zu den feindlichsten Maßregeln. An ihrer Spitze stand Louis d'Allemand, Kardinal und Erzbischof von Arles, der einzige

dieser Würde, der dem Konzile treu blieb und es bis an seinen Schluß beherrschte. Er haßte Rom, seinen Supremat und seine Geldgier und war, wenn vielleicht nicht ohne Ehrgeiz, so doch ohne Flecken des Wandels, ein Mann von feuriger Rede und gebieterischer Würde (vgl. den A. d'A. 1. Bd S. 371).

Im Juli 1437 wurde der Prozeß gegen Eugen von neuem eröffnet, er mit seinen Kardinälen vorgeladen; am 24. Januar 1438 wurde seine Suspension erklärt, und wenige Tage darauf starb Kaiser Sigmund, in seinem Vertrauen auf die Erfolge des Konzils irre geworden. Damals trat der Wendepunkt in der Macht desselben ein: in dem Grade, wie seine Schritte immer einmütiger und energischer wurden, verminderte sich sein Anhang. Eugen hatte die Versammlung für eine Bande des Satans erklärt, er schrieb ein Gegenkonzil zu Ferrara aus, das bald nach Florenz verlegt wurde, wohin er sich vor den aufrührerischen Römern geflüchtet. Hieher zu kommen bewog er den Kaiser und den Patriarchen von Konstantinopel, hier brachte er eine Glaubenseinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen zu stande, die ebenso trügerisch war wie die des Konzils mit den Böhmen, aber wie diese einen augenblicklichen Ruhmesschimmer auf ihren Gründer zurückwarf. Unter Kämpfen mit dem Reste der gemäßigten Partei und stetem Widerspruch der Gesandten fast aller Weltmächte setzte das Konzil die „acht Wahrheiten des katholischen Glaubens" durch, auf Grund deren die Absetzung des Papstes Eugen als eines rückfälligen Ketzers beschlossen und am 25. Juni 1439 in feierlicher Sitzung als Konzildekret ausgesprochen wurde. Unterdes aber zwang Eugen mit starker Hand die Stadt Rom und den Kirchenstaat zum Gehorsam. Um die Gunst der weltlichen Mächte begann ein widerliches Buhlen von beiden Parteien. Schon 1438 erhob Karl VII. von Frankreich auf der Synode zu Bourges die vor dem Prozesse gegen Eugen erlassenen Dekrete des Konzils zu Reichsgesetzen (pragmatische Sanktion), aber, nachdem sie diese Beute heimgeführt, ließen er und sein Reich das Konzil fallen und erkannten Eugen als wahren Nachfolger Petri an. Die deutschen Kurfürsten folgten diesem Beispiele am 26. März 1439, nur daß sie weder das Konzil noch Eugen anerkannten und eine Neutralität errichteten, die beiden ein Ärgernis war, trotzdem aber unter Albrecht II. und lange Zeit auch unter Friedrich III. aufrecht erhalten und von den deutschen Prälaten und Territorialherren zu ihrem Vorteile ausgebeutet wurde. Die andern Mächte Europas erklärten sich nach und nach fast alle für Eugen, von den italienischen hielten es nur der Herzog Philipp von Mailand und König Alfonso von Neapel und Sicilien aus politischen Rücksichten eine zeitlang noch mit den Baslern.

Aber unbekümmert um diese Ungunst der Verhältnisse, hingerissen durch den Kardinal von Arles, schritt der Rest der zu Basel versammelten Väter vorwärts zur Wahl eines neuen Papstes. 32 Wähler aus dem Schoße des Konzils sollten unter dem Vorsitze jenes Kardinals das Konklave bilden. Herzog Amadeus von Savoyen, der seiner weltlichen Würde entsagend zu Ripaille am Genfersee ein halb mönchisches Leben geführt, trachtete nach der vakanten Würde. Er schickte eine Schar von savoyischen Prälaten in das Konzil, wo ohnehin viele Mitglieder keine Berechtigung zu Sitz und Stimme hatten. Trotzdem fand seine Wahl viele Gegner, denen die verwandtschaftlichen Verbindungen des Herzogs als Hebel der Konzilienmacht nicht einleuchten wollten und die an seiner früheren Verehelichung Anstoß nahmen, aber sie erfolgte unter der scheinbaren Beobachtung der kanonistischen Formen am 5. Nov. 1439. Er nannte sich als Papst Felix V., wurde zu Basel, unter großem Schaugepränge und umringt von einer neugierigen Menge, gekrönt und ernannte die Hauptstimmführer des Konzils zum Danke zu Kardinälen. Man hatte sich in den Hoffnungen auf ihn getäuscht. Er hatte nicht Lust, seine reiche Schatzkammer zu öffnen, um seiner Würde Freunde zu erkaufen. Charakteristisch ist, daß ihm das Konzil im August 1440 einstweilen einen Zehnten zu seinem und seiner Kurie Unterhalt bewilligen mußte, obwohl wenige sich geneigt zeigten, ihn zu zahlen. Keiner der Fürsten erkannte ihn an, außer seinem Sohne und einem Herzoge von Baiern, dessen natürlichen Bruder er zum Kardinal ernannt hatte, keines der Völker außer den Schweizern. Öfters soll er geäußert haben, Eugen habe vor ihm besonders das voraus, daß er seine Bullen „Rom bei St. Petrus" datieren könne. Auch blieb seine Stellung zum Konzile stets eine abhängige; weit mehr als er vermochte hier der Kardinal von Arles.

So beruhte die letzte Hoffnung des Konzils auf der Erklärung der deutschen Nation. Diese schien sich indes in ihrer unabhängigen neutralen Stellung recht behaglich zu fühlen. Die verrufenen Geldsendungen nach Rom hörten auf, und wenn dafür unzählige Wirren im kirchlichen Organismns eintraten, so waren sie dem Eigennutze und

der List gerade gelegen. König Friedrich war dem Konzile und seinem Papste stets abgeneigt. Auf seiner Krönungsreise berührte er zwar auch Basel und wurde von den Vätern mit großen Ehren empfangen. Aber ihre Versammlung besuchte er nicht, ihrem Papste küßte er mit gebeugtem Knie die Hand, nicht den Fuß, und widerstand dessen Andringen, ihm zu huldigen. Den Vorschlag, die Tochter des Papstes mit einer Mitgift von 200000 Dukaten als Preis der Anerkennung zu nehmen, wies er mit Entrüstung zurück. Auf den deutschen Reichstagen, wo das Kirchenschisma oft besprochen wurde, mußten die Kardinäle des Gegenpapstes die Insignien ihrer Würde ablegen. Jahre lang wurde hin und her unterhandelt, mit dem Konzile wie mit Eugen. Mit letzterem wäre man leichter zu einem Abschlusse gekommen, wenn er nicht im festen Vertrauen auf seinen endlichen Sieg die Forderungen der Kurfürsten, an die sie ihre Anerkennung knüpfen wollten, hartnäckig verweigert hätte. Er hatte am Hofe des römischen Königs einflußreiche Anhänger, den bestechlichen Reichskanzler Schlick, den schlauen Sekretär Aeneas Sylvius, der einst den Baslern angehangen und Sekretär bei Felix gewesen war. Sie führten auf den feinsten Wegen der Diplomatie eine Wendung herbei. Noch auf seinem Sterbebette empfing Eugen am 7. Februar 1447 die Gehorsamleistung des römischen Königs und der meisten deutschen Reichsfürsten, freilich gegen harte Zugeständnisse, die indes später abgeändert oder nicht gehalten wurden. Glockengeläute und Freudenfeuer verkündeten den Sieg Roms. Dem Konzile wurde das Geleite aufgekündigt, es beschloß am 25. Juni 1448 seine Verlegung nach Lausanne, wo der Papst längst seinen Sitz aufgeschlagen hatte. Nach 10 Monaten wurde dieser vom Könige von Frankreich zur Niederlegung seiner Würde vermocht. Das Konzil wählte, des ewigen Streites müde, Nikolaus V. zu seinem Nachfolger, den nach Eugens Tode die Kardinäle zu Rom ernannt, und nach diesem letzten Akte, durch welchen es den Schein seiner Autorität noch wahren wollte, beschloß es in der letzten Sitzung am 25. April 1449 seine eigene Auflösung.

So endete eine Versammlung, die einst unter freudiger Zustimmung der Völker und unter der Gunst der Fürsten hohe Erwartungen erregt hatte. Ihr Erfolg war kein anderer, als daß sich der Versuch einer bloß formalen Kirchenreform als unzureichend erwies; aber der Gedanke der Reformbedürftigkeit der Kirche blieb bestehen.

(G. Voigt †) P. Tschackert.

Basilianer s. Basilius von Cäsarea S. 439,25 ff. und Mönchtum.

Basilides und Basilidianer. — Fragmente bei J. E. Grabe, Spicileg. ss. patr. 2, Oxon. 1699, 35—43, in Stierens Ausgabe des Irenäus 1, 901—903. 907—909 u. bei Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums, Leipzig 1884, 207—209. 213—217. Eine Neubearbeitung könnte aus Clemens noch manches Stück gewinnen. Vgl. A. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme, Berlin 1818, 28—91 (dazu J. K. L. Gieseler in Hall. Allg. Litt.-Zeit. 1824, 825 ff. und ThStK. 1830, 395 ff.) und Allg. Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche 2⁴, Gotha 1863, 82—104; Neanders ausgezeichnete Darstellung des Systems, weitaus die verständnisvollste, die wir besitzen, ist bei der folgenden Skizze vielfach benutzt; F. C. Baur, Die christl. Gnosis, Tüb. 1835, 210—226; ders. in Theol. Jahrbb. 15, 1856, 121—162; J. G. W. Uhlhorn, Das basil. System, Gött. 1855; A. Hilgenfeld in Theol. Jahrbb. 1856, 86—121; Ketzergesch. pass. bes. 195—230; W. Möller, Gesch. d. Kosmologie, Halle 1860, 344—367; J. L. Jacobi in ZKG 1, 1877, 481—544 u. Artikel in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie 5, 219—223; F. A. Hort in DchrB. 1, 1877, 268—281; G. Salmon, the cross-references in the philosophumena in Hermathena 11, 1885, 389—402 (dazu A. Harnack in ThLZ. 10, 1885, 506 f.); Th. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons 1, Erl. u. Leipzig 1889, 763—774. 2, 1892, 759 f.; H. Stähelin, Die gnost. Quellen Hippolyts in TU. 6, 3. H., Leipzig 1890; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur 1, Leipzig 1893, 157—161.

Basilides, Schüler des Glaukias, angeblichen Dolmetschers des Petrus (Clem. Strom. 7, 106), lehrte zur Zeit Hadrians (Clem. l. c. Euseb. chron. ad ann. 133) in Alexandrien (Iren. 1, 24, 1; darnach Euseb. h. e. 4, 7, 3). Nach Epiphanius (haer. 23, 1) ist er mit Satornil Menanders Schüler in Antiochien gewesen. Diese Nachricht kann richtig, ebenso gut aber ein Schluß aus des Irenäus Darstellung sein, nach der Satornil und Basilides „als ein geistiges Brüderpaar an Menander als geistigen Vater sich anschließen" (Zahn). Unkontrollierbar, wenn auch nicht so unwahrscheinlich, wie Zahn annimmt, ist auch die Behauptung der Acta Archelai (Kap. 55 Routh, Rell. sacr. 5, 196), daß B. unter den Persern gelehrt habe. An der Identität dieses B. mit unserem Gnostiker zu zweifeln (Gieseler, Hort) ist hyperkritisch.

Nach Origenes (hom. 1 in Luc. Lomm. 5, 86 cf. 87) schrieb B. ein εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλίδην. Wenn das nicht auf einem — sehr unwahrscheinlichen — Mißverständnis beruht, kann es nur bedeuten, daß B. die evangelische Überlieferung für seine Zwecke zurechtgestutzt hat. Daß er dabei Mt, Lc, Jo benutzte, scheint aus den Fragmenten seines Kommentars zum Evangelium hervorzugehen, der nach Agrippa Castor (bei Euseb. 4, 7, 7) 24 Bücher umfaßte, nach Clemens von Alexandrien den Titel ἐξηγητικά führte (Strom. 4, 88) und mit dem die Tractatus vermutlich identisch sind, aus deren 13. Buch die Acta Archelai (l. c.) den Anfang und ein Bruchstück aufbewahrt haben. Clemens macht aus dem 23. Buch dieser ἐξηγητικά wertvolle Mitteilungen. Der von Origenes (Comm. in ep. ad Rom. 5 Lomm. 6, 36) citierte Satz wird derselben Schrift entstammen. Isidor, der „echte Sohn und Schüler“ B.s (Hippol. Philos. 7, 20), hat folgende Schriften verfaßt, von denen einige Bruchstücke durch Clemens erhalten sind: 1. περὶ προσφυοῦς ψυχῆς (Strom. 2, 113); zum Titel s. u; 2. ἐξηγητικὰ τοῦ προφήτου Παρχώρ (s. u.) in mindestens zwei Büchern (6, 53); 3. ἠθικά (3, 1—3). Nach Epiphanius (32, 3) hat er auch παραινετικά geschrieben, die unter Voraussetzung der Richtigkeit der Angabe mit den ἠθικά identisch sein können. Irenäus (1, 24, 3) erwähnt incantationes der Basilidianer. Schon B. und Isidor beriefen sich auf παραδόσεις Ματθίου (vgl. Clem. 7, 108 und Hipp. l. c.), ein mit dem sog. Evangelium Matthiä (vgl. Zahn, Geschichte u.s.w. 2, 751—761) vermutlich identisches gnostisches Produkt. Nach Agrippa Castor (l. c.) nannte B. als weitere Autoritäten die Propheten Barkabbas und Barkoph (s. o. Parchor).

Die älteste Bestreitung der Lehren B.s, der ἔλεγχος κατὰ Βασιλείδου des Agrippa Castor (s. d. A. 1. Bd S. 257, 1), ist leider verloren gegangen. Als vornehmster Zeuge erscheint somit Clemens von Alexandrien, dessen durch die Stromata verstreute Angaben auf Kenntnis der Sekte und ihrer Schriftstellerei beruhen. Dem Bericht des Irenäus (adv. haer. 1, 24, 3—7; vgl. 2, 16 u. a. St.) liegt eine Quellenschrift zu Grunde, die jedoch entweder von J. schlecht exzerpiert ist (vgl. sein Verfahren bei den Barbelo-Gnostikern im A. Gnostiker) oder selbst schon entstellte Angaben enthalten hat, jedenfalls neben Clemens sekundär erscheint. Der auf Hippolyts Syntagma zurückgehende Bericht des Epiphanius (haer. 24) ist dem irenäischen verwandt. Dagegen enthalten die Philosophumena Hippolyts (7, 2, 20—27, vgl. 10, 14) eine davon ganz abweichende Darstellung des Systems. Der alte Streit der Gelehrten, welche dieser Darstellungen den Vorzug verdiene (Uhlhorn, Baur, Möller, Jacobi, Hort für Hippolyt, Hilgenfeld und Lipsius für Irenäus), dürfte entschieden sein, seit Salmon und Stähelin nachgewiesen haben, daß Hippolyt wie öfter so auch bei seinem Bericht über B. sich durch angebliche Quellenschriften, in Wirklichkeit Fälschungen, hat täuschen lassen. Das in den Philosophumena wiedergegebene „monistische System, in welchem hellenische, zum guten Teil stoische Ideen, mithin Einfluß pantheistischer Vorstellungen sich kenntlich machen“ (Jacobi), ist entweder die Erfindung eines geschickten Betrügers oder eine späte Verarbeitung basilidianischer Gedanken, in welcher das ursprüngliche System nicht mehr wiederzuerkennen ist. Der echte Basilides ist durch und durch Orientale, dem Zoroaster steht er näher als dem Aristoteles, der nach Isidors Meinung die Propheten geplündert hat wie Pherekydes die „Prophetie des Ham“ (Isid. ap. Clem. 6, 53). S. auch A. Gnosis und Gnostiker.

Durchaus richtig sagt Epiphanius (24, 6): ἔσχε δὲ ἡ ἀρχὴ ταύτης τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν πόθεν τὸ κακόν. Die Frage nach dem Ursprung des Übels und des Bösen ist in der That das Grundthema der basilidianischen, wie jeder gnostischen (vgl. Tertull. praescr. 7: unde malum et quare) Spekulation. Wie viel Leid in der Welt vorhanden sei, ohne daß die Erklärung dafür im Verhalten der Individuen gegeben schien, lehrte der Augenschein: da litt ein Christ Verfolgung für ein Verbrechen, das keines war; da verfielen unschuldige Säuglinge dem Todesverhängnis (Clem. 4, 83; vgl. Jo 9, 1—3); und im Evangelium stand zu lesen (Lc 16, 19—31), daß der fromme Lazarus elend, der gottlose Reiche glücklich gewesen (Act. Arch. l. c.). Blasphemisch wäre es gewesen, die Vorsehung dafür verantwortlich zu machen: πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ (Clem. l. c.). Es war derselbe Gedanke, auf den später Mani seine Spekulationen gründete (Epiph. 66, 15: κακίαν μὴ προσάψαι θεῷ) und der schon Zoroasters Lehre zu Grunde lag. Wie aber war dann das Böse, das unweigerlich den Dingen und Personen anzuhaften schien, an sie herangekommen? An jener Stelle der Exegetica, die die Acta Archelai mitteilen, antwortet B. mit dem Bilde, das er selbst den „Barbaren“ entlehnt haben will:

zwei ungewordene, aus sich selbst seiende Prinzipien, Licht und Finsternis, existierten ursprünglich getrennt von einander, ohne sich wahrzunehmen. Als aber die Finsternis das Licht erschaute, da ergriff sie Sehnsucht nach dem Licht als nach der melior res und sie trachtete sich mit ihm zu vermischen. Offenbar sind hier mit den Barbaren die Perser gemeint, und angespielt wird auf die Lehre von der Vermischung der Reiche des Ormuzd und des Ahriman. Wie B. sich den Verlauf der Entwicklung dachte, erfahren wir an dieser Stelle nicht. Jedenfalls aber muß es sich um einen Sieg der melior res über die peior res, des Lichtes über die Finsternis, des Göttlichen über des Nichtgöttliche, des Wesenhaften über das Wesenlose gehandelt haben.

Das ergiebt sich aus den Zügen des „Systems", die uns Clemens aufbewahrt hat und zu deren Ergänzung wir des Irenäus Angaben heranziehen dürfen. An der Spitze des „Lichtreiches" steht darnach das ungewordene, über alle Benennung erhabene Urwesen, der *θεὸς ἀγέννητος, ἀνωνόμαστος, ἀκατονόμαστος, ἄῤῥητος*. Aus ihm entwickelt sich stufenweise verborgenes, göttliches Leben (*οἰκονομία τοῦ ἀκατονομάστου*, dispositio innominabilis oder secundum innominabilem, vgl. Iren. 2, 16, 2). Seine erste Offenbarung ist der *νοῦς*, dann folgt der *λόγος*, dann die *φρόνησις*, dann *σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη* und *εἰρήνη* (Iren. 1, 24, 3; Clem. 4, 16, 2). Diese sieben (vgl. die parsischen Amschaspands) bilden mit dem Urwesen zusammen die *πρώτη ὀγδόας*. Und aus ihr emaniert nun Stufe für Stufe die ganze Geisterwelt, jede Stufe (*διάστημα*) Ausfluß (*ἀπόῤῥοια*) und Abbild (*ἀντίτυπος*) der früheren, jede das Bild des Höchsten auf ihre Weise wie von mannigfachen Spiegeln zurückstrahlend und, wenn auch in weiter Ferne vom Höchsten, ihre Bestimmung erfüllend. So sind 365 Geisterreiche (Himmel, *οὐρανοί*) entstanden, sie alle zusammengefaßt unter dem mystischen Namen *Ἀβρασάξ*, dessen Zahlenwert die Zahl der Himmel und der Tage des Jahres ausmacht (s. d. A. Abrasax, bes. S. 114, 58 ff.). Da griff die Finsternis ein (vgl. oben) und es entstand eine Verwirrung und Vermischung der Prinzipien (*τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική* 2, 112), des Lebendigen und des Toten, des Vernünftigen mit dem Blinden, des Guten mit dem Bösen. Der Ringkampf zwischen diesen feindlichen Elementen ist notwendig für die Entwickelung, die durch schweren Kampf zum Sieg des guten Prinzips führen soll.

In diesem Kampf ist unsere Weltordnung entstanden als Abbild der ihr am nächsten stehenden letzten unter den Stufen der Geisterwelt, ihr Herr (*ἄρχων*) ohne es zu wissen ein Werkzeug der höchsten Vorsehung, und unter ihm Engel, die über Völker und Menschen gesetzt sind und sie zum Lichte zu erheben suchen. Der Archon hat sich das Volk der Juden zum Eigentum gewählt. Unser Leben ist nur ein Moment des allgemeinen Läuterungsprozesses. Was dem menschlichen Auge unvollkommen erscheint an dieser Weltordnung, was ihm den Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit aufdrängt, das wird dem Blick, der auf das Ganze sieht, verständlich. Auch der fromme Mensch büßt das Böse eines früheren Lebens und wird in später Zukunft und veränderten Zuständen die Früchte seines guten Wandels ernten. Basilides lehrt die Seelenwanderung, er meint sie beim Apostel (Rö 7, 9) zu lesen: „ich lebte einst ohne Gesetz", d. h. in einer keinem Gesetze unterworfenen Körpergestalt, eines Vierfüßlers vielleicht oder eines Vogels (vgl. den bei Origenes erhaltenen Satz und Clem. 2, 112. 113). Nach Isidor (2, 113) hat der Mensch zwei Seelen, die Vernunftseele (*τὸ λογιστικόν*) und die „angewachsene Seele" (*προσφυὴς ψυχή*), mit ihren Anhängseln (*προσαρτήματα*), die sie auf ihrer Wanderung durch Steinreich, Pflanzenreich und Tierreich sich erworben hat. Ihrer muß die Vernunftseele Herr werden: wie immer der Mensch dem Zwange der Naturordnung unterliegen mag, er soll seine Vernunft bewähren. Aber von sich aus kann er das Ziel nicht erreichen, können die Lichtelemente in ihm wie in der Schöpfung überhaupt nicht erlöst werden. Sollte die Entwickelung zu ihrem Endziel gelangen, so müßte der Höchste selbst den Weg dazu zeigen. Der christliche Gedanke der Offenbarung Gottes in Jesus Christus war die geschichtliche Thatsache, die Basilides seinem Gedanken der Offenbarung des Lichtreiches an das Reich des Archon dienstbar machte. Gott sandte seinen *νοῦς*, als Taube ließ er sich am Jordan auf Jesus herab, der ohne ihn ein Mensch wie wir, als solcher auch der Sünde als einem Erbstücke der Vergangenheit wenigstens hypothetisch zugänglich (4, 83), sich zu Gott nicht hätte erheben können. An sein Volk ward er gesandt (vgl. Ps 111, 9), an die Lichtnaturen, sie zu erlösen, als der *διάκονος* (Exc. Theod. 16) des Heils: „Der Weltherrscher selbst, als er die Worte des heilbringenden Geistes vernahm, ward von Bestürzung ergriffen und überrascht durch die unerwartete frohe Verkündigung, und seine Bestürzung oder Furcht

ward der Grund der die Geschlechter sichtenden, sondernden, vollendenden und die ursprüngliche Harmonie wiederherstellenden Weisheit (σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς; vgl. Pr 1, 7: ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ); nun sondert er von der Welt die höheren Naturen und läßt sie frei" (Clem. 2, 36), ein widerwilliger, aber nicht böswilliger Archon, der selbst die Offenbarung, die er nicht gekannt hat, annimmt. Der Gottesgeist ist der Erlöser, nicht der Gekreuzigte. Das Leiden Jesu hat B. als geschichtliche Thatsache bestehen lassen — die Verwechslung mit Simon von Cyrene, von der Irenäus berichtet, kann er nicht gelehrt haben —, eine Beziehung zur Erlösung konnte er ihm nicht geben. Der himmlische Erlöser war dem Leiden nicht unterworfen; keiner kann für den andern leiden. Jesus litt als Mensch, dessen Lichtnatur doch auch mit dem Stoff des Bösen befleckt war. Auch jetzt noch, nachdem der Erlöser erschienen, dauern die Leiden fort, und auch der Gläubige, der Wiedergeborene, leidet Strafe vor Gott. Die Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt sind, sind ja kein Werk des Teufels, sondern eine Wohlthat Gottes für die Christen, eine Gelegenheit, die notwendigen Läuterungsstrafen für frühere Vergehungen geduldig auf sich zu nehmen. Das war dem Clemens ein so ungeheuerlicher Gedanke, daß ihm Bas. deshalb als ein ἄθεος θειάζων τὸν διάβολον erschien (4, 87); der Gnostiker hätte ohne ihn an seines Gottes Gerechtigkeit verzweifelt.

Der Glaube an diese Erlösung hebt den Menschen über sich selbst hinaus auf eine höhere Stufe des Daseins. Dieser Glaube ist die Hinneigung der Seele zu einem Etwas, das der Anschauung noch nicht gegenwärtig ist (ψυχῆς συγκατάθεσις πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι 2, 27), ein geistiges Ergreifen, welches ohne Beweis die Wahrheit findet (κατάληψις νοητικὴ τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσα 2, 10). Wie weit der Einzelne dazu im stande ist, hängt von dem Maße seiner Verstrickung in frühere Stufen der Geisterwelt ab: die κοσμικὴ πίστις entspricht der ὑπερκόσμιος ἐκλογή (2, 10). Jedem aber steht die Hoffnung zur Seite als die προσδοκία κτήσεως ἀγαθοῦ (2, 27), d. h. die Anwartschaft auf den Platz im vollendeten Geisterreich, der ihm nach dem Maße seines Glaubens zukommt. So hat „der nicht gemeine Mann den höhern Sinn und die höhere, weltüberwindende und alles durchdringende Kraft des Christentums auf seine Weise erkannt und ausgesprochen" (Neander 48). Daß er diese Kraft an sich erfahren hat, beweisen seine und seines Sohnes ethische Ausführungen. Clemens (3, 3) tadelt die Basilidianer seiner Zeit, daß sie thun, was ihnen die προπάτορες ihrer Lehren nicht gestattet haben. Er teilt die Bemerkungen mit (3, 1—3), die Basilides und Isidor zu Stellen wie Mt 19, 10 f. und 1 Ko 7, 9 gemacht haben: gleich fern von ausschweifender Lust und ungesunder Enthaltsamkeit soll der Mensch sich nicht abziehen lassen von der Gnade Gottes. Die Basilidianer, von denen Irenäus berichtet, zogen aus der Lehre des Meisters andere Konsequenzen. Für ihren die Materie beherrschenden Geist, der zur Einheit mit dem Vater erhoben ist, sollten die Unterschiede von Gut und Böse nicht bestehen, sie akkommodieren sich dem Einen wie dem Anderen, auch den Sitten der Heiden, genießen das Opferfleisch und fügen sich sogar dem heidnischen Gebot, Akte der Verleugnung Christi vorzunehmen, da sie als Märtyrer Nachfolger nur des vermeintlichen Erlösers sein würden. Das war sicher nicht im Sinn dessen, der das Leiden als einen notwendigen Bestandteil der göttlichen Weltordnung erkannt hatte.

Die Sekte der Basilidianer scheint sich über Unterägypten hinaus nicht verbreitet zu haben (vgl. Epiph. 24, 1). Wenn Hieronymus (ep. 75, 3; ad Vigilant. 6) behauptet, die Häresie des B. habe sich über Spanien verbreitet, und Priscillian mit ihr in Verbindung setzt, so wird ihm nicht darin zu trauen sein, da er über solche orientalische „Irrlehren" nur mangelhaft unterrichtet ist. Indessen ist nicht unmöglich, daß der Häretiker Marcus aus Memphis, dessen Sulpicius Severus (Chron. 2, 46) als des Urhebers gnostischer Ketzerei in Spanien gedenkt, mit Basilidianern in Verbindung gestanden hatte. Zu erwähnen ist noch, daß nach Clemens (Strom. 1, 146) die Basilidianer den 15. oder 11. Tybi (d. h. den 10. oder 6. Januar) als den Tag der Taufe des Heilands, für sie der Wendetag aller Geschichte, festlich begingen. S. darüber und über die Bedeutung dieser Thatsache für die Entstehung des kirchlichen Epiphanien- und Weihnachtsfestes den A. Weihnachten H. Usener, Religionsgesch. Untersuchungen 1, Bonn 1889, 18 ff. und J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes, Leipzig 1896, 50 ff.

Krüger.

Basilika s. Kirchenbau.

Basiliken (Rechtsbücher). — Die Handschriften der Basiliken, die wir jetzt besitzen, sind sämtlich unvollständig und darnach auch die Ausgaben. Einzelne Bücher edierte in lateinischer Übersetzung Gentianus Hervetus, Paris 1557, Cujacius 1566, Labbaeus 1569. Den griechischen Text mit lateinischer Übersetzung und den Scholien ließ zuerst Fabrot, Paris 1647, in sieben Folianten drucken. Dazu kamen Ergänzungen von Ruhnken, Reitz u. a. Die neueste Ausgabe ist: Basilicorum libri LX. Post A. Fabroti curas ope codd. MSS. a Gust. Ern. Heimbachio aliisque collatorum integriores cum scholiis edidit, editos denuo recensuit, deperditos restituit, translationem latinam et adnotationem criticam adjecit Carol. Guil. Ern. Heimbach. Lipsiae 1833—1848. 5 Tom. 4°. Supplementum editionis Basilicorum Heimbachianae libri XV—XVIII. Basilicorum . . . edidit Carol. Ed. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae 1846, 4°. — Über die Geschichte der Basiliken und ihre Bedeutung für das Kirchenrecht vgl. C. E. Zachariae historiae juris Graeco-Romani delineatio, Heidelberg. 1839, 8°, p. 35 sq. Mortreuil, histoire du droit Byzantin. Paris 1843—1846, 8°, bes. P. II, p. 1 sq. P. III, p. 230 sq. Biener, de collectionibus canonum ecclesiae Graecae. Berolin. 1827, 8°, § 5.

Die große Justinianische Kompilation des römischen Rechts (sog. Corpus juris civilis) konnte im Orient, da sie lateinisch verfaßt war, das Bedürfnis nicht befriedigen und nötigte zu griechischen Bearbeitungen. Um die durch solche entstandene Rechtsunsicherheit zu heben, ließ Kaiser Basilius Macedo im Jahre 878) ein Handbuch (*πρόχειρος νόμος*) in 40 Titeln zusammenstellen (zuerst von Zachariä, Heidelberg 1837, 8° herausgegeben) und 885 einer Revision unterwerfen (*ἐπαναγωγὴ τοῦ νόμου*). Außerdem unternahm er eine: *Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων*: (repurgatio veterum legum) in 60 oder 40 Büchern (60 nennt er in der Vorrede zum Prochiron § 3, 40 in der Epanagoge § 1), auf welcher eine abermalige Repurgation des Kaisers Leo des Weisen, seit 886, ruht, die den Namen **Basiliken** erhalten hat: *ὁ βασιλικός* (*νόμος*) oder *τὰ βασιλικά* (*νόμιμα*): und aus 60 Büchern besteht. Die Redaktion besorgte im Verein mit andern der Protospatharius Symbatius oder Sabbatius. Über eine nachmalige Revision unter Konstantinus Prophyrogenitus, nach 911, berichtet Balsamon (Voelli et Iustelli bibliotheca juris can. T. II. p. 814), doch fehlt es darüber an weiterem Anhalt. Die Basiliken sind eine griechische Bearbeitung der Justinianischen Kompilation, aus älteren Übersetzungen und Kommentaren, Auszügen aus Justinians seit 535 erlassenen Konstitutionen (Novellen) und dem Prochiron von Basilius. — Fragmente alter Versionen und Erläuterungen wurden als Scholien gleich anfangs zugefügt; dazu kamen unter Konstantinus und bis zum 12. Jahrh. noch andere, so daß daraus eine Art glossa ordinaria gebildet wurde, welche die Herausgeber mit abdrucken ließen. **Friedberg.**

Basilius v. Achrida. — Fabricius-Harles XI, S. 586 f.; Cave, Script. eccl. hist. litt. Ox. 1743, II S. 231, wo auch die ältere Litteratur; Leo Allatius, De perpet. cons., S. 658; Hergenröther, Photios III. S. 808 f.; Pichler, Gesch. d. kirchl. Trennung zwischen dem Or. und Occ. I, S. 290. Das von seinen Schriften Gedruckte größtenteils zuletzt bei MSG Bd 119 S. 929 ff. Byzantin. Zeitschr. 1895, S. 173 f.

B. war um 1155 Erzbischof von Thessalonich. Er hat Bedeutung wegen seiner ablehnenden Stellung zur Union mit der röm. Kirche. Von dieser giebt Zeugnis seine Antwort an den Papst Hadrian IV., der ihn 1154 bei Gelegenheit einer Gesandtschaft an den Kaiser Manuel Komnenos aufgefordert hatte, zur Union mitzuwirken. B. spricht in seinem Briefe dem Papst den Primat über die orientalische Kirche ab und behält sie dem Patriarchen von Konstantinopel vor. Er verwahrt sich gegen die anmaßende Behauptung des Papstes, daß die orientalische Kirche den verlorenen Schafen, dem verlorenen Groschen und dem verwesenden Lazarus gleicht, und behauptet vielmehr die völlige Rechtgläubigkeit seiner Kirche. Er betont die Lehrdifferenzen zwischen beiden Kirchen zwar nicht sehr, verlangt aber im Bewußtsein der griechischen Rechtgläubigkeit, daß die römische Kirche ihre Abweichungen von der rechten Lehre korrigiere. Unter solcher Bedingung wünscht er die Union der Kirchen. Eine nicht andere Meinung vertritt B. in der ungedruckten Disputation mit dem päpstlichen Legaten Heinrich v. Benevent. Leo Allatius sieht mit Unrecht in B. einen Verehrer der römischen Kirche und stützt seine Ansicht mit unvollständigem Citat. **Philipp Meyer.**

Basilius von Ancyra. Vgl. die vor dem A. Arianismus S. 6, 29 angeführte Litteratur.

Basilius (Basilas vgl. Socr. H. E. 2, 42) geboren zu Ancyra, Arzt (Hieron. Vir. ill. 89), wurde 336 als Nachfolger Marcells (s. d. A.) Bischof seiner Vaterstadt.

Auf der Synode von Sardika (343) abgesetzt, 350 von Constantius rehabilitiert (Socr. 2, 26), ist er mit Georgius von Laodicea der eigentliche Führer der homöusianischen Mittelpartei geworden (s. Arianismus S. 31 ff.). 360 nach Illyrien (Soz. 4, 24; Philost. 5, 1) verbannt, hat er anscheinend vergeblich versucht, von Jovian zurückberufen zu werden, und ist wohl im Exil gestorben (Socr. 3, 25). Außer der mit Georgius verfaßten dogmatischen Denkschrift (Epiph. haer. 73, 12—22) hat er nach Hieronymus (l. c.) eine Schrift gegen Marcell, eine Abhandlung de virginitate „et nonnulla alia" geschrieben. Davon ist nichts erhalten geblieben. Seine gelehrte Bildung und Beredsamkeit werden gerühmt. **Krüger.**

Basilius der Große, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, gest. 379. — Quellen: die Werke, insbesondere die Briefe; die Lobreden Gregors von Nazianz, von Nyssa, Ephräm des Syrers; Socrat. H. E. 4, 26; Sozom. 6, 15—17. 21. 22; Theodoret. 4, 19 30; Philostorg. 8, 11—13; Phot. Cod. 137. 138. 141—144. 191; Hieron. Vir. ill. 116; Rufin. H. E. 2, 9. — Ausgaben der Werke: Basel 1532 (wiederholt Vened. 1535, Basel 1551) mit Vorrede von Erasmus; Paris 1618, 2 Tom., fol. mit Appendix (wiederholt 1638, 3 Tom.) von Fr. Ducaeus und J. Morel; Hauptausgabe von J. Garnier und Pr. Maranus, Paris 1721—30. 3 Tom. fol. Verbesserter Neudruck von L. de Sinner, Paris 1839, 3 Tom. Lex. 8° (vgl. dazu A. Jahn, Animadv. in S. Basil. M. opp. supplem. ed. Garner., Bern. 1842). Abdruck in MSG 29-32. Die dogmatischen Schriften bei J. C. Thilo, Bibl. patr. gr. dogm. vol. II ed. J. D. H. Goldhorn, Lips. 1854. Ausgaben einzelner Schriften s. u. — Deutsche Übersetzung in Sämtl. Werke der Kirchenv., Bd 19—26, Kempten 1838—42. Auswahl in Bibl. d. Kirchenv. (W. Gröne), Kempt. 1875—81, 3 Bde. — Litteratur: Dupin, Nov. Bibl. 2, 265—348; Tillemont, Mémoires etc. 9, Venise 1732, 1—304 (628—691); Garnier im 3. Bd seiner Ausgabe XXXVII—CLXXXVIII; Schröckh, KG 13, 4—220; C. R. W. Klose, Stralf. 1835; A. Jahn, Basil. platonizans, Bern. 1838; H. Dörgens, Der hl. B. und die klass. Studien, Leipzig 1857; G. R. Sievers, Leben des Libanios, Berlin 1868, 294 ff.; E. Fialon, Paris 1869; Fr. Böhringer, Die Kirche Christi u. s. w.[2] 7, Stuttgart 1875; E. Venables in DchrB 1, 1877, 282—297. Vgl. weiter die Patrologien (bes. Feßler-Jungmann und Bardenhewer. Hier genaue Litteraturangaben) und Dogmengeschichten. Bibliographisches auch bei S. F. W. Hoffmann, Bibl. Lex. d. ges. Litter. d. Griechen[2] 1, 407—421; Chevalier, Répertoire des sources hist. 234 u. 2445. Da im folgenden A. Bas. nur nach seiner allgemeinen Bedeutung (Leben und Werke) geschildert wird, ist für Einzelheiten das Generalregister unter Basilius zu vergleichen. Litteratur zu einzelnen Fragen s. u.

1. **Leben.** B., einer der eng verbundenen drei großen Kappadocier, welche etwa um ein Menschenalter jünger als Athanasius, für die Ausprägung des Wesens der orthodoxen griechischen Kirche nach den verschiedensten Seiten hin von größter Bedeutung geworden sind. Etwas jünger als sein Freund Gregor von Nazianz, mehrere Jahre älter als sein Bruder Gregorius Nyssenus, ist Basilius zu Cäsarea in Kappadocien um 330 (die Annahmen schwanken zwischen 329 bis 331) als Sproß einer in Pontus und Kappadocien (auch Klein-Armenien) begüterten, angesehenen und durch ihren Eifer für christlichen Glauben ausgezeichneten Familie geboren. Sein Vater war der Rhetor und Sachwalter Basilius, der seinen bleibenden Aufenthalt nicht im kappadocischen Cäsarea, sondern im pontischen Neocäsarea hatte, seine aus Kappadocien stammende Mutter Emmelia die Tochter eines Märtyrers. Ein kinderreiches Haus, welches der Kirche drei Bischöfe (Bas., Gregor, Petrus von Sebaste) und in der ältesten Tochter Makrina (s. d. A.) das Muster eines asketischen Lebens gab; ein anderer Sohn, Naukratius, wurde Jurist, ergab sich aber noch sehr jung dem asketischen Leben und starb früh, mehrere Töchter verheirateten sich. Die ersten Jahre seiner Kindheit leitete auf einer in der Nähe von Neocäsarea am Iris gelegenen ländlichen Besitzung der Familie (Annesi) seines Vaters Mutter, die ältere Makrina (s. d. A.), eine lebendige Zeugin aus den letzten Verfolgungszeiten der Kirche, welche überdies die Überlieferung von dem gefeierten Apostel jener Gegenden, dem Gregorius Thaumaturgus, treu festhielt. Nachdem B. dann unter der Leitung seines Vaters den ersten Unterricht empfangen, bildete er sich weiter in Cäsarea, wo seine mütterlichen Verwandten lebten und wo er bereits mit seinem nachmaligen Freunde Gregor Bekanntschaft schloß. In Konstantinopel hörte er die dortigen ausgezeichneten Sophisten und Philosophen und wurde wahrscheinlich dem Libanius bekannt. Dann suchte er das altberühmte, auch damals noch den Geist des klassischen Heidentums stark repräsentierende Athen auf, wo die Sophisten Himerius, Prohäresius und andere glänzten. Von Gregor empfangen und vor den Zumutungen des Studententreibens (vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenlands unter der Herrschaft der Römer 3, 345 ff.) geschützt, schloß er mit ihm den Bund intimer Freundschaft, ge-

gründet auf gleiches wissenschaftliches Streben und treues Festhalten an der Kirche unter einer zum großen Teil von ganz anderem Geiste erfüllten Umgebung. Hier begegneten die Freunde auch dem Prinzen Julian. Früher als sein Freund riß B. nach einer Reihe dem Studium gewidmeter Jahre von Athen sich los (etwa 357), und bald kam das praktische Ideal seines Christentums, die Erhebung der Seele über die sinnlichen Bedürfnisse, die Weltflucht und Knechtung des Leibes zum Durchbruch und wurde das Ziel seines Ehrgeizes. An Konstantinopel vorbei hatte er sich nach seiner Heimat begeben, und hier scheint die fromme Richtung aufs asketische Leben in seiner eigenen Familie den Ausschlag gegeben zu haben. Die Aussicht auf Beifall und Ehre in der Rhetorenlaufbahn lockte noch von der einen Seite, nach der Erzählung seines Bruders Gregor wäre er noch gar aufgeblasen von Wissensdünkel zurückgekehrt, und in der That trat er in Cäsarea, wo man dergleichen zu schätzen wußte, als Rhetor auf. Aber der mächtige Trieb der Zeit zum asketischen Leben trat ihm in seiner älteren Schwester Makrina entgegen, die mit der verwitweten Mutter und einigen Jungfrauen ein enthaltsames und beschauliches Leben auf jenem der Familie gehörigen Landgute führte. Sein bisheriges Leben erschien ihm jetzt nichtig, er kehrte nicht nach Cäsarea zurück, schlug auch die Anerbietung der Neocäsareenser aus, welche ihn für den wissenschaftlichen Jugendunterricht gewinnen wollten. Wie er später über das Studium der klassischen Litteratur, durch welches er sich selbst hatte bilden lassen, dachte, zeigt seine berühmte Rede an die Jünglinge (herausgegeben von Lotholz, Jena 1857; Wandinger, München 1858; Sommer, Paris 1894). Im Gefühl des tiefen Kontrasts mit der kirchlichen Weltanschauung warnt er zur Behutsamkeit, hält aber unwillkürlich bestimmt durch seine eigene Bildung an ihrer propädeutischen Bedeutung fest, die er freilich mit Verkennung des viel wichtigeren, was er ihr verdankt, sehr einseitig in den daraus zu gewinnenden moralischen Antrieben findet.

Wahrscheinlich erst in dieser Zeit einer innern Krise, nach seiner Rückkehr aus Athen, hat Basilius die Taufe durch den Bischof Dianius von Cäsarea erhalten. Nun suchte er die berühmtesten Asketen in Syrien, Palästina und Ägypten auf und bewunderte die Strenge ihres Lebens. Um die damals die Kirche bewegenden Streitigkeiten bekümmerte er sich, wie es scheint, noch wenig; er beklagte nur die Zwietracht der Christen, seine Hingebung aber galt weniger einem ausgeprägten Bekenntnis als dem „frommen Leben"; wo er das zu finden meinte, vertraute er. Nach seiner Rückkehr teilte er seine Habe den Armen aus und ließ sich, nachdem der Plan eines gemeinsamen Lebens mit seinem Freunde Gregor sich zerschlagen hatte, in der Nähe seiner Mutter und Schwester auf der andern Seite des Flusses in romantischer Einsamkeit nieder, gleichgesinnte Genossen zu mönchischem Leben, darin Gebet, Betrachtung und Studium mit schlichter Landbauarbeit wechselte, heranziehend. Eustathius von Sebaste (s. d. Art.) hatte bereits um jene Zeit auch in Pontus für das asketische namentlich anachoretische Leben gewirkt, und Basilius verehrte ihn deshalb, bis später die dogmatischen Differenzen allmählich einen Bruch zwischen beiden herbeiführten. Eustathius, einst Schüler des Arius, stand damals, als Konstantius den Occidentalen zu Ariminum und den Orientalen zu Seleucia das farblose Bekenntnis der Homöer aufnötigte (359), auf Seitea des Basilius v. Ancyra (s. d. A.). Auch unseren B. finden wir 360 auf ihrer Seite in Konstantinopel, aber als stummen und schüchternen Zuhörer der Debatten zwischen Eustathius und Eunomius (Gregor. Nyss. c. Eunom. 1, 301 sqq.; Philost. 12, der den Bas. nur fälschlich zum Diakon macht; er war, vielleicht bald nach der Taufe, von Dianius von Cäsarea zum Lektor gemacht). Von da an sehen wir B. entschiedener Stellung nehmen im Sinne jener Homöusianer, welche im gemeinsamen Gegensatz gegen den Arianismus, den Verdacht gegen die Homousie überwindend, sich mit Athanasius vereinigten. Als Georg von Laodicea die Vereinigungsformel des Konstantius (die von Nice) nach Cäsarea brachte, that Dianius, was die Häupter der Homöusianer in Konstantinopel gethan hatten und was viele andere thaten (so auch der alte Gregor von Naz.), er unterschrieb. Dies führte zu einer Entfremdung zwischen B. und dem von Jugend auf von ihm verehrten Bischof, obgleich B. sich später dagegen verwahrt, als habe er je die Kirchengemeinschaft mit ihm aufgehoben. Auf seinem Sterbelager rief Dianius den B. zu sich und gab ihm befriedigende Erklärung über seine Orthodoxie. Von dem Nachfolger des Dianius, Eusebius, wurde dann B. wahrscheinlich 364 zum Presbyter in Cäsarea gemacht nnd damit aus seiner mönchischen Zurückgezogenheit für die praktische Kirchenthätigkeit gewonnen. Die theologische und kirchliche Überlegenheit des Presbyters über seinen Bischof, der als ein frommer noch

ungetaufter aber beliebter weltlicher Beamter auf ziemlich tumultuarische Weise durch Volksgunst zum Bischof gemacht worden war, führte bald zu einer Spannung zwischen beiden, welche die Kirche zu Cäsarea mit Spaltung bedrohte, zumal die Mönche eifrig auf Basilius' Seite standen. Er zog sich eine Zeit lang in seine Einsamkeit zurück, kam aber, als das Vorgehen des Valens gegen alle Nichtarianer auch Cäsarea bedrohte, veranlaßt durch seinen Freund Gregor, seinem Bischof persönlich entgegen und widerstand den Bestrebungen der Arianer, die zunächst ihren Rückhalt verloren, als Valens bei der Nachricht vom Aufstand des Procopius Cäsarea verlassen mußte. Von da an war der Presbyter thatsächlich der Lenker der Kirche von Cäsarea und entfaltete in Leitung der Gemeinde, kirchlicher Disziplin, Beförderung des Mönchtums und der Askese und als fesselnder Homilet eine einflußreiche Thätigkeit. Gerühmt werden seine erfolgreichen Bemühungen in der andauernden Hungersnot des Jahres 368. Vgl. die Homilie (MSG 31, 304—328), der aber sehr energische werkthätige Hilfe zur Seite trat.

Als Eusebius 370 starb, war B. der gegebene Nachfolger. Dennoch erfolgte seine Wahl unter heftigem Widerstreben mit Mühe unter Beistand des alten Gregor von Nazianz; persönliche und dogmatische Antipathien wirkten unter den noch so unklaren und schwierigen Parteiverhältnissen des Orients ihm entgegen, so daß B. erst nach geraumer Zeit sich allgemeine Anerkennung in seiner Diöcese erwarb. Fand sich doch auch sein Freund Gregor durch die Art verletzt, wie B. ihn nach Cäsarea zu locken gesucht, um durch seine Hilfe das Ziel seines kirchlichen Ehrgeizes zu erreichen. Auf einen der wichtigsten Bischofssitze des Ostens, der überdies eine Art Aufsichtsrecht weit über den Metropolitansprengel hinaus in Anspruch nahm, erhoben, litt B. zwar bald eine beträchtliche Einbuße, als infolge der politischen Trennung von Kappadocien in zwei Provinzen, die B. im Interesse der Hauptstadt abzuwenden vergeblich sich bemühte, der Bischof Anthimus von Tyana Metropolitenrechte auf den abgetrennten Teil erhob und wirklich durchsetzte, nahm aber doch nach wie vor eine sehr einflußreiche Stellung ein. Als 372 der Kaiser Valens, nachdem er in andern kleinasiatischen Provinzen dem Arianismus Geltung verschafft, in Kappadocien erschien, widerstand B. dem vorausgesandten Präfekten Modestus und dann dem Kaiser selbst und — dies bleibt jedenfalls der Kern der ausschmückenden Erzählungen — imponierte durch seine Haltung Valens so, daß er, schon nahe daran verbannt zu werden, schließlich unangefochten blieb. Von Anfang seines Episkopats bemühte sich B. zur Sicherung der Kirche gegen den Arianismus um Herstellung der kirchlichen Einheit mit Hilfe des Abendlandes, dessen sprödes Verhalten gegen den Orient, veranlaßt durch die unsichere Stellung so vieler Homöusianer trotz ihrer Annäherung an das nicänische Bekenntnis, und verstärkt dadurch, daß der Osten den Meletius von Antiochien (s. den A.) nicht zu Gunsten des Paulinus fallen lassen wollte, B. mit Hilfe des Athanasius und durch später wiederholte Verhandlungen zu überwinden suchte. Die Schwierigkeiten waren durch Hereinziehung der Frage über das Wesen des heil. Geistes noch gesteigert. Es war nicht bloß einer klugen Vermittlerrolle, sondern auch seiner eigenen Entwicklung entsprechend, wenn B., der allerdings der Sache nach schon in den BB. gegen Eunomius die Gottheit des h. Geistes und gleiche Natur desselben mit Vater und Sohn verteidigt hatte, in Predigt und Verhandlungen nur darauf bestand, daß der h. Geist nicht Geschöpf, daß er wesentlich heilig und von Vater und Sohn nicht zu trennen sei, aber nicht etwa nur das Prädikat *ὁμοούσιον*, sondern auch seine ausdrückliche Bezeichnung als Gott vermied, was ihm schon 371 Vorwürfe von seiten orthodoxer Eiferer unter den Mönchen zuzog, gegen welche aber Athanasius selbst ihn in Schutz nahm. Auch seine Beziehungen zu Eustathius (s. o.), der von der bisherigen Mittelstellung wieder auf die arianische Seite sich neigte, erweckten Verdacht gegen ihn. Wiederholt gelang es B. noch, befriedigende Erklärungen von E. zu erwirken, so 373 die Unterschrift eines von B. in Gemeinschaft mit Theodotus von Nikopolis aufgesetzten Bekenntnisses zum Nicänum und zur dargelegten Auffassung vom h. Geiste, welches übrigens die Homousie des Sohnes ausdrücklich gegen die Fassung Marcells verwahrte und die Unterscheidung von *οὐσία* und *ὑπόστασις* betonte (ep. 125 vgl. 244). Bald aber trat Eustathius offen als Gegner hervor. Anderseits sah B. in solchen Anhängern der Homousie, welche an seiner langjährigen Verbindung mit dem arianisierenden Eustathius Anstoß genommen, namentlich in Atarbius von Neocäsarea, Erneuerer der sabellianischen (marcellianischen) Ketzerei, und es schmerzte ihn tief, daß sich die Gemeinde von Neocäsarea von ihrem Bischof gegen ihn einnehmen ließ, so daß, als er seinen Bruder, den Mönch Petrus, in der Nähe Neocäsareas aufsuchte, die Stadt in förmliche Aufregung geriet. Das

Ende der unglücklichen Parteiwirren und einen durchschlagenden Erfolg seiner fortgesetzten Bemühungen um Roms und des Abendlandes Hilfe erlebte der häufig von Krankheit (Leberleiden) heimgesuchte, durch übertriebene Askese schon im Mannesalter zum Greise gewordene Bischof nicht, doch brachte der Gotenkrieg noch das Aufhören der arianischen Verfolgungen und der Tod des Valens (378) die Hoffnung auf eine Wendung der Dinge, bevor B. am 1. Januar 379 starb. Ein bleibendes Denkmal seiner bischöflichen Fürsorge für die Elenden ward die große Anstalt vor den Thoren von Cäsarea, „eine neue Stadt“ (Greg. Naz.), die zugleich als Armenhaus, Hospital und Hospiz diente.

2. Schriften. a) Dogmatisch-polemische: die Bücher gegen Eunomius (von Cyzikus s. d. A.), unter dem Titel *ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς E.* (MSG 29, 497—773), 363 oder 364 verfaßt, polemisieren gegen den Arianismus (Buch 1) und verteidigen die Homousie des Sohnes und des Geistes (Buch 2 und 3). Das 4. und 5 Buch stammt nicht von B., aber auch nicht von Apollinaris von Laodicea (s. Bd. I S. 673, 23), ondern wahrscheinlich von Didymus (s. d. A.). Die Schrift *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (MSG 32, 67—218, Sonderausgabe von C. F. H. Johnston, Oxf. 1892) behandelt gleichfalls die Fragen der Homousie. Auf die Fixierung der Terminologie der kirchlichen Trinitätslehre ist B. von Einfluß gewesen, wenn er auch an dogmatischer Schärfe und spekulativer Kraft nicht nur hinter Athanasius, sondern auch hinter seinem Bruder Gregor erheblich zurücksteht. b) Asketische: Die unter dem Titel *ἀσκητικά* zusammengefaßten religiös-moralischen Schriften (31, 619—1428), worunter übrigens einige von zweifelhafter Echtheit, kennzeichnen, obwohl die dazu gehörenden *ἠθικά* auf Grund von Schriftstellen allgemein christliche Lebensvorschriften geben, die überwiegende Beherrschung der christlichen Moral durch den asketischen Gesichtspunkt und lassen den Mann erkennen, der in hohem Grade für die Einbürgerung des Mönchtums (s. d. A.) in der griech. Kirche gewirkt hat, zugleich aber auch um seine Regelung (die längere und die am sichersten auf ihn zurückzuführende kürzere Mönchsregel) in der vor dem Anachoretenleben bevorzugten cönobitischen Form und um seine Fruchtbarmachung für das kirchliche Leben auch der Städte bemüht gewesen ist, wovon freilich die verhängnisvollen Folgen sich sehr schnell gezeigt haben (vgl. auch A. Kranich, Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Bas. d. Gr., Paderb. 1895). Unter den von den Alten sehr hochgeschätzten Homilien (31, 163—618) sind manche, wie die berühmte Rede gegen den Wucher, die oben (S. 438, 12) erwähnte über die Hungersnot und andere für die Sittengeschichte wertvoll, andere repräsentieren die Verehrung der Märtyrer und Reliquien (Ausgew. Reden, übers. von F. J. Winter bei G. Leonhardi, Die Pred. d. Kirche, 19. Bd, Leipz. 1892). Besonderen Beifalls erfreuten sich die neun exegetischen Homilien über das Sechstagewerk der Schöpfung (29, 3—208), welche Ambrosius in dem gleichnamigen Werk stark ausgebeutet, Gregor von Nyssa in der Schrift de hominis opificio gewissermaßen fortgesetzt hat. Unter den exegetischen Homilien über einzelne Psalmen (29, 209—494. 30, 71—118) ist manches zweifelhaft, wie auch der Kommentar über Jes 1—16 (30, 118—668), dem B. schwerlich angehört. d) Von den Bemühungen des B. um die kirchliche Disziplin geben seine drei „kanonischen Briefe“ (ep. 188. 199. 217) sowie viele andere (z. B. ep. 53. 54. 55. 160 u. a. m.) eine Vorstellung. Überhaupt aber geben seine zahlreichen, für die kirchliche Geschichte sehr wichtigen Briefe (32, 219—1110; vgl. V. Ernst, Bas. des Gr. Verkehr mit den Orientalen, ZKG 16, 1896, 626—664) ein deutliches Bild seiner vielseitigen kirchenregimentlichen Thätigkeit. e) Die den Namen des B. tragenden Liturgien (31, 1629 bis 1678. Ausgabe von Robertson, Lond. 1894; deutsche Übersetzung des griechischen Textes von R. Storf in Bibl. d. Kirchenv., Kempten 1877; slavisch u. deutsch von A. Maltzew, Berlin 1890) bewahren wenigstens die richtige Erinnerung an die Thätigkeit B.s auf diesem Gebiet (liturgische Gebete, Förderung des Kirchengesangs). e) Eine Frucht der gemeinsamen Studien B.s und seines Freundes Gregors von Nazianz in der mönchischen Zurückgezogenheit ist die Philocalia aus den Werken des Origenes (s. d. A. Ausgabe von J. A. Robinson, Cambr. 1893). (W. Möller †) **Krüger.**

Basilius von Seleucia. Schriften in MSG 85, 27—618. Vgl. Fabricius-Harles, Bibl. gr. 9, 90—97 (= MSG 85, 9—18); C. J. von Hefele, Konziliengesch. Bd 2², Freib. 1875, 331 ff. 375 ff. 430 ff.; O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 500 ff.

Basilius, Bischof von Seleucia in Isaurien, erklärte sich auf der Synode zu Konstantinopel 448 gegen Eutyches, auf der Synode zu Ephesus 449 für ihn und ent-

ging zu Chalkedon 451 dem Schicksal der Absetzung nur, indem er abermals seine Meinung änderte. 458 beantwortete er in Gemeinschaft mit den übrigen isaurischen Bischöfen die Anfrage Kaiser Leos dahin, daß man am Chalcedonense festhalten und den Timotheus Älurus absetzen müsse (das nur lateinisch erhaltene Schreiben bei Mansi, Conc. Coll. 7, 559—563). Von ihm sind 41 Predigten (λόγοι) und eine Schrift über das Leben der hl. Thekla und die an ihrem Grabe zu Seleucia geschehenen Wunder erhalten, in der die Acta Pauli et Theclae benutzt sind (vgl. R. A. Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten u. s. w. II, 1, 426). Zu den schwülstigen, von Chrysostomus stark abhängigen Reden vgl. Photius Cod. 168, nach dessen Angabe B. die Geschichte der Thekla auch in Versen behandelt hat. **Krüger.**

Basnage. Litteratur: Aymon, Tous les Synodes nationaux des Eglises réformés. La Hage 1710 in 4°; Bayle, Dictionnaire historique et critique. Edit. de 1740; Bianquis (J.), La Révocation de l'Edit de Nantes, Rouen 1885 in 8°; Houard, Dictionnaire de la coutume de Normandie, 1780; Lévesque, Memoires de l'académie de Rouen, 1859; Eugène et Emile Haag, La France protestante, 2ème. Edit. par M. Bordier, Paris 1877 et suiv.; Lamory, Eloge de Basnage, Rouen 1842, Bulletin d'histoire du Protestantisme français, tom. X p. 42, XIII p. 41—48 suiv.; Puaux (Frank), Les précureurs français de la tolérance, Paris 1881 in 8°.

Die protestantische, in der Normandie einheimische Familie Basnage, bei welcher das Talent lange gleichsam erblich schien, hat folgende hervorragende Männer hervorgebracht:

Benjamin Basnage, geboren 1580, gestorben 1652 in Sainte Mère-Eglise (bei Carentan in der Normandie), wo er 51 Jahre als Pfarrer angestellt war. Ebenso ausgezeichnet durch die Festigkeit seines Charakters wie durch Vorsicht und Gelehrsamkeit, wohnte er, als Deputierter seiner Provinz, den meisten Synoden und politischen Versammlungen bei, welche zu seinem Lebzeiten von den französischen Protestanten gehalten wurden. Nach der politischen Versammlung zu La Rochelle (1621) ward er, nebst drei andern, nach England und Schottland geschickt, angeblich um die fremden Länder von der Verfolgung der Protestanten in Frankreich zu benachrichtigen, aber eigentlich um Geldbeiträge, für den gegen Ludwig XIII. im Süden unternommenen Krieg zu sammeln. — Als Präsident der General-Synode zu Alençon (1637) und als Abgeordneter zu Charenton (1644) trug er, ebenso durch seine Entschlossenheit, wie durch seine Gewandtheit, viel zur Verteidigung der Rechte der Protestanten und zur Wiederherstellung des Friedens unter den Theologen bei. Im Jahre seines Todes (1652) schenkte ihm die Regierung Ludwigs XIV. Adelsbriefe, um seinen Verdienst und seine Tüchtigkeit in allen Geschäften, die R.P.R. betreffend, anzuerkennen.

Mitten unter so vielen Beschäftigungen fand Benjamin B. die Zeit, mehrere polemische Traktate zu verfassen, deren aber nur einer bekannt ist: De l'estat visible et invisible de l'Eglise et de la parfaite satisfaction de J. C. contre la fable du purgatoire, La Rochelle 1612 in 8°. Er hinterließ zwei Söhne: Antoine und Heinrich, welche Stammväter von zwei berühmten Familien wurden: der älteren und der jüngeren Linie der Basnage.

A) Ältere Linie: Samuel Basnage, Sohn des Antoine; geboren 1638 zu Bayeux; gestorben 1721 zu Zütphen. Er war zuerst Pfarrer zu Vauxcelles, dann zu Bayeux bis 1685. Dann begleitete er seinen Vater nach den Niederlanden, wo er Prediger der wallonischen Gemeinde zu Zütphen wurde.

Samuels Hauptschrift sind seine Exercitationes historico-criticae de rebus sacris et ecclesiasticis. Utrecht 1692 in 4°; 2. Ausgabe, 1717, in 4°; eine geistreiche und meist glückliche Kritik der Annalen des Baronius, vom Jahre 35 an, wo die Bemerkungen Casaubons aufhören, bis zum Jahre 44. Seine Annales politico-ecclesiastici, Rotterdam 1706 3 fol., welche gewissermassen die Fortsetzung des vorigen Werkes bilden, umfaßten die Jahrhunderte von Augustus bis Phokas, und sind, obgleich weitschweifig, doch immer brauchbar wegen der gründlichen Kritik und der Berichtigung mancher Irrtümer. Ferner schrieb S. Basnage eine Morale théologique et politique sur les vertus et les vices des hommes. Amsterdam 1703, 2 vol. in 12°. In diesem Werke machte er den, für seine Zeit bemerkenswerten Versuch, die Moral von der Dogmatik zu trennen, ohne jedoch jene auf eine wirklich wissenschaftliche Weise zu behandeln.

B) Jüngere Linie: Heinrich Basnage, Benjamins Sohn; geboren 16. Okt. 1615 zu St. Mère Eglise; gestorben 1695 zu Rouen, war einer der beredtesten Rechts-

anwälte an dem Rouen-Parlament und der berühmteste Rechtsgelehrte seiner Zeit. Obgleich er als Kommissar für die Angelegenheiten der reformierten Kirche mutig gestritten hatte, genoß er ein solches Ansehen, daß er, nach der Aufhebung des Edikts von Nantes, fast einzig unter den Protestanten, seinen Beruf als Rechtsanwalt in Rouen verfolgen durfte.

Jakob Basnage, Heinrichs Sohn, geboren 1653 zu Rouen; gestorben 1723 zu Haag. Er studierte klassische Sprachen zu Saumur unter Tanneguy, Vater der berühmten Mme. Dacier; dann die Theologie zu Genf unter Mestrezat und Turrettini, endlich zu Sedan, unter Jurieu. 1676 wurde er zum Prediger zu Rouen erwählt und gewann allgemeine Bewunderung durch seine Beredsamkeit, während er sich zugleich mit historischen Arbeiten und mit der Verteidigung des Protestantismus gegen die damaligen Gegner desselben in Frankreich befaßte, 1685 zog er sich nach Holland zurück; sechs Jahre später wurde er als Prediger in Rotterdam, 1709 im Haag angestellt. Der erste Minister, Heinsius, der große Achtung für ihn hatte, benützte ihn zu mehreren diplomatischen Sendungen. Bei den Konferenzen zu Gertruydenberg, die dem Utrechter Frieden (1707) vorangingen, versuchte es Basnage, für die Reformierten in Frankreich die Gewissensfreiheit zu erhalten; allein weder er, noch andere Abgeordnete der Flüchtlinge vermochten die protestantischen Mächte dahin zu bewegen, für die Verfolgten etwas zu thun. Der Ruf der diplomatischen Fähigkeit Basnages gelangte auch an den Versailler Hof; als 1716 der Abbé Dubois von dem Regenten Herzog von Orleans nach dem Haag gesandt wurde, um wegen der dreifachen Allianz zu unterhandeln, erhielt er die Weisung, sich mit Jakob B. in Verbindung zu setzen. Der Letztere, trotzdem man ihm das Jahr vorher nicht erlaubt hatte, für kurze Zeit nach Frankreich zu kommen, that das Seinige, um das Bündnis zwischen England, Holland und Frankreich zu stande zu bringen. — Auch als man einen Aufstand in den Cevennen befürchtete, wandte sich der Regent an Basnage. Dieser hatte mit lebhafter Freude (1719) die Wiederherstellung der Kirche in Südfrankreich durch den mutigen Eifer des 20jährigen Antoine Court erfahren und letztern durch ein Schreiben aufgemuntert, von dem begonnenen Werke nicht abzulassen. An ihn wies er nun die französische Regierung, sie erhielt von ihm die Versicherung, die Protestanten dächten nicht daran, den Frieden zu brechen. Basnage selbst, eingenommen für die Grundsätze von passivem Gehorsam, durch Calvin gepredigt, hatte den Aufstand der Camisarden streng verurteilt und tadelte selbst die ersten Prediger in der Wüste. Um diese Zeit wurde er von den Generalständen der Niederlande zum Historiographen ernannt; er starb 1723 allgemein geachtet, nicht nur wegen seiner außerordentlichen Gelehrsamkeit, sondern auch wegen der Anmut, Freimütigkeit und Zuverlässigkeit seines Charakters.

Seine zahlreichen Werke (Bordier hat deren 26 aufgezählt) sind teils dogmatischer oder polemischer, teils historischer Art. A) Von den ersteren verdienen besonders Erwähnung seine gegen Bossuet gerichteten Streitschriften: Examen des méthodes proposées par Messieurs de l'assemblée du clergé de France, en 1682, pour la réunion des protestants à l'Eglise romaine, Köln (Rotterdam) 1682 in 12°. — Réponse à M. l'évêque de Meaux sur sa lettre pastorale, Köln 1686 in 12°. — La Communion Sainte ou traité sur la nécessité et les moyens de communier dignement. Rotterdam 1688, in 8°. Von dem letzten Werke wurden in dreißig Jahren zehn Auflagen, worunter zwei zum Gebrauch der Katholiken, abgesetzt. — Traité des préjugés faux et légitimes. Delft 1701, 3 vol. in 8°. — Instruction pastorale aux Reformés de France sur l'obéissance due au Souverain. 1720 in 12°.

B) Jakob B.s Hauptwerke sind aber seine historischen: Histoire de la religion des Eglises Réformées, Rotterdam 1690, 2 vol. in 12°; 1721, 5 Bde 8°; 1725, 2 Bde in 4°. — Histoire de l'Eglise depuis J. C. jusqu'à présent, Rotterdam 1699, 2 Bde folio in 4 Teilen; der 4. Teil enthält das vorige Werk. — So vielen Stoff diese beiden Werke auch enthalten und so gründlich oft die Kritik in denselben ist, so haben sie doch mehr einen apologetischen als einen historischen Zweck. Sie sind bestimmt die „Histoire des Variations" von Bossuet zu widerlegen und zunächst den ununterbrochenen Zusammenhang der protestantischen mit der apostolischen Kirche nachzuweisen; daher manche Irrtümer, manche Urteile, die bei unparteiischer Ansicht der Thatsachen, nicht zu bestehen vermögen, besonders in der Geschichte der mittelalterlichen Sekten.

Zu einer auch jetzt noch gesuchten Kupfersammlung unter dem Titel: Histoires du Vieux- et du Nouveau-Testament, représentées par des figures gravées en

taille-douce par R. de Hooge (Amsterdam 1704, in folio) hat Jakob B. kurze Erläuterungen und Notizen geliefert. Wichtiger ist seine Histoire des Juifs depuis J. C. jusqu'à présent, Rotterdam 1706; 5 Bde in 12° La Haye 1716, 9 Bde in 12° und seine Antiquités judaïques ou remarques critiques sur la république des Hébreux, Amsterdam 1713, 2 Bde in 8°.

C) In der „Histoire des Ouvrages des Savants", Fortsetzung der „Nouvelles de la République des Lettres, durch seinen Bruder Heinrich herausgegeben, Rotterdam (1687—1709) giebt es auch einige Abhandlungen über theologische Gegenstände von Jakob B. Außerdem hat er fleißig zu den Lettres historiques concernant . . l'Europe, seit 1692 bis 1728 beigetragen; die Lectiones antiquae des Canisius neu herausgegeben und bedeutend vermehrt unter dem Titel: Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum. Antwerpen 1725, 7 Bde in folio. Die Pariser Nationalbibliothek besitzt eine Handschrift von ihm, unter dem Titel Reipublicae et civitatis Genevensis historia und aus drei in Genf gegen 1671 verfaßten Briefen bestehend. Sie giebt veraltete Nachrichten über Genfs Verfassung und die angesehensten französischen Flüchtlinge. **G. Bonet Maury.**

Bastholm, Chr., dänischer Hofprediger, gest. 1819. — H. Möller in Theol. Bibliothek XVI (Kopenhagen 1819); C. Schebel, Bastholm und Balle in Dik Maanedsskr. 1868. II, 1887; Ersch und Gruber, A. „Bastholm"; Dsk. biogr. Lexikon I, 585 f.

Christian Bastholm, erster Hofprediger und königlicher Konfessionarius am dänischen Hofe in den drei letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts, war ein angesehener und einflußreicher Vertreter des damals herrschenden Rationalismus vulgaris. Geboren den 2. November 1740 in Kopenhagen als Sohn eines niederen, unbemittelten Beamten, ging er 1759 zur Universität. In späten Abend- und Nachtstunden studierte er Philosophie und Naturwissenschaften, zu welchen er sich hingezogen fühlte, ließ sich aber durch seinen Vater bestimmen, um des künftigen Broterwerbes willen, Theologie zu studieren. Mit der ihm eigenen Energie „wälzte er innerhalb eines Jahres diese Bürde ab", so daß er schon 1761 sein Kandidaten-Examen bestand. Zunächst nahm er wieder seine Lieblingsstudien auf, sah sich mit unruhiger Wißbegier in den verschiedensten Fächern um, schrieb allerlei Abhandlungen, nahm aber 1768, ohne Liebe zu Christentum und Kirche, das Amt eines „Missionspredigers" an der deutschen Gemeinde zu Smyrna an. Hier übte und vervollkommnete er seine natürliche Redegabe, ließ auch von hier aus in Zürich eine Schrift mit dem charakteristischen Titel „Lobrede auf den Messias" (1770) drucken; die evangelische Geschichte ist hier zu effektvollen Theaterscenen verwandelt. Im J. 1771 kehrte er heim, ward Prediger in der Citadelle bei Kopenhagen und erwarb sich bald den Ruf eines ausgezeichneten Redners, so daß er 1778 Ober-Hofprediger und 1783 königl. Konfessionarius ward, daneben eine Anzahl von Ehrenämtern erhielt. Den theologischen Doktorgrad hatte er sich schon 1774 erworben durch eine Abhandlung: De consensu sanae rationis et sacrae scripturae in doctrina de civitate Dei invisibili. Frühe erfüllt von den Zeitideen der Aufklärung, fühlte er sich berufen, in aller Weise für dieselben Propaganda zu machen und so ein Reformator der heimischen Kirche zu werden. Diesem Zwecke widmete er eine lange Reihe religiöser und populär-philosophischer auch historischer Schriften, die alle längst der Vergangenheit anheimgefallen sind; vielen seiner Zeitgenossen war er aber, wie der Litterarhistoriker N. M. Petersen gesagt hat, „ein kleiner Stolberg". Die größte Bedeutung und Berühmtheit hat seine „Geistliche Redekunst" (1775) gewonnen, welche J. F. Markus 1780 ins Deutsche übersetzt hat. Kaiser Josef II. schätzte dieses Produkt so hoch, daß er es in alle höheren Lehranstalten Österreichs einführen ließ (s. Allg. Deutsche Bibl. XLVII, S. 73). In seiner Kritik der damals in Dänemark herrschenden Predigtweise hatte er zwar Recht; aber die Regeln, welche er für die Predigt und die „leibliche Beredsamkeit" aufstellte, waren äußerlich und unwürdig, ja den Spott herausfordernd. 1777—82 gab er eine „Jüdische Geschichte" heraus, in welcher er, auf J. D. Michael fußend, die israelitische Geschichte „verständlich" darstellte. 1780 hatte er eine Übersetzung des Neuen Testaments mit Anmerkungen fertig; die Zeitgenossen witterten in den Anmerkungen „Judaismus", und B. mußte sich verteidigen, und eine Zeit lang schrieb er mit größerer Behutsamkeit.

Im Jahre 1785 veröffentlichte er eine kleine Schrift: „Versuch zu einer verbesserten Ordnung des äußeren Gottesdienstes". Diese gab Veranlassung zu der langwierigen und heftigen „liturgischen Fehde". Die Vorschläge gingen darauf hin, durch „Ab-

wechslung" (wie sie ja „den Einrichtungen der Bälle, Konzerte u. s. w." zu Grunde liege) den Gottesdienst „interessanter" zu machen, ferner aus dem Kirchengesange nicht nur die irgendwie dogmatischen, sondern auch alle Bitt-, Trost- und Grablieder zu verbannen, und nur Freudenlieder übrig zu lassen; dann sollten insbesondere die sakramentalen Handlungen alles dessen, was über den „gesunden Menschenverstand" hinausgeht, entkleidet werden u. s. w. Diese Vorschläge riefen scharfe Kritik hervor, und von ihrer Ausführung wurde gänzlich abgesehen. Sein „Religionsbuch für die Jugend" (1785) wurde zwar nicht, wie er gewünscht hatte, ein Schul- und Konfirmandenbuch; viele seiner Ideen wurden aber in dem „Lehrbuche", das Bischof N. P. Balle 1791 herausgab, aufgenommen.

Als der Sturm der französischen Revolution auch die nordischen Küsten berührte, wurden hier wie anderswo auch Kirche und Geistlichkeit den heftigsten Angriffen ausgesetzt. Sowohl Balle als Bastholm erhoben ihre Stimmen. Letzterer aber so, daß er in vielen Punkten dem unchristlichen Zeitgeiste nachgab und mit ihm akkordierte. Er gab 1794 seine „Kurzen Bedenken zu näherem Nachdenken über den geistlichen Stand" heraus, welche durch ihre Karikatur des heiligen Amtes, durch ihre Akkommodations- und Klugheitsratschläge, den Verfasser sogar in den Augen der Freidenker verächtlich machten. „Ist es die Pflicht eines christlichen Lehrers dem gemeinem Manne zu lügen, Eine Frage, dem Herrn Dr. Bastholm gewidmet" — war der Titel einer gegnerischen Schrift. Nach Bastholm sei das Amt des „Volkslehrers" (d. i. des Geistlichen, bisher dort Priester genannt) eine, in jeder Hinsicht unter der Regierung stehende, weltliche Institution, daher die Ordination durch den Bischof nur eine hierarchische Usurpation. Der „Volkslehrer", namentlich der Landprediger, welcher gar keiner gelehrten Vorbildung bedürfe, müsse künftig Unterricht erhalten in der Physik, „damit endlich dem Aberglauben ein Ende gemacht werde", ferner in der Ackerwirtschaft, Landmessungs- und Veterinärlehre, im Brauen, Färben und Buttern; katechisieren aber solle er nicht bloß nach einem Religions-, sondern auch nach einem Ökonomiekatechismus. Früher (1783) hatte er in einem größeren Werke, „die Hauptlehren der christlichen Religion zur allg. Erbauung" sein „vernünftiges" Christentum dargestellt; jetzt (1794) entwickelte er in einer „Weisheit- und Glückseligkeit-Lehre" seinen christlich gefärbten Stoicismus.

1795 wurden bei der großen Feuersbrunst alle seine Bücher und gelehrten Exzerpte verzehrt, und mit dem Anfange des neuen Jahrhunderts gab er seine theologische Autorschaft auf, von deren zukunftreicher Bedeutung (laut seiner Selbstbiographie) er überzeugt blieb, und trat, leiblicher Schwachheit wegen, von seinen Ämtern zurück. Mehrere Jahre verlebte er, ziemlich unbeachtet, bei seinem Sohne, einem Pastor, in Slagelse, und widmete hier alle Zeit und Kraft historischen, naturgeschichtlichen und philosophischen Studien. In der letzten Zeit beschäftigte er sich wieder viel, auch schriftstellerisch, mit der stoischen Philosophie, und er starb in Kopenhagen den 25. Januar 1819 „wie ein Weiser des Altertums". **(Al. Michelsen †) Fr. Nielsen.**

Bath, s. Maße und Gewichte.

Bath Kol (Gottesstimme). Litteratur: F. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 187 ff.; J. Hamburger, Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud II 92—95; W. Pressel PRE² 130 ff.; A. Kohut, ʿArūk ha-šālēm II 212 ff.

Der Ausdruck בַּת קוֹל, eigentl. Tochter der Stimme, aram. בְּרַת קָלָא, bezeichnet an sich nur einen Schall oder Ruf wie der entsprechende Ausdruck im Syrischen (s. Payne-Smith 596), und nicht ohne weiteres das Echo, wofür er ja auch gebraucht werden kann. Das Öl giebt (beim Gießen) keinen Schall (בַּת קוֹל) von sich nach Schir R. 1, 3, die Gottesrede vom Sinai war nach Schem. R. 29 ohne begleitenden Schall (בַּת קוֹל), d. h. ohne Echo. Wenn der Ausdruck auf eine göttliche Kundgebung angewandt wird, bezeichnet er dieselbe als dem menschlichen Gehör vernehmlich, ohne daß doch an eine persönliche Gotteserscheinung gedacht werden dürfte. Am AT. tritt der Begriff auf Da 4, 28: קָל מִן־שְׁמַיָּא נְפַל, „eine Stimme fiel vom Himmel". Im NT. gehört hierher die Himmelsstimme bei der Taufe Jesu (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22), bei seiner Verklärung (Mt 17, 5; Mc 9, 7; Lc 9, 35), vor seinem Leiden (Jo 12, 28), und die von Paulus und Petrus gehörten Stimmen vom Himmel (AG 9, 4 vgl. 22, 7 und 26, 14; 10, 13. 15). Einer Stimme aus dem Heiligtum gedenkt Josephus, Antt. XIII 10, 3, vgl. b. Sot. 33a, j. Sot. 24b, wo diese Stimme als בַּת קוֹל bezeichnet wird. Die Rabbinen waren der Meinung, daß solche Himmels-

stimmen während der ganzen Dauer der Geschichte Israels je und je ergangen seien, wofür sie zahlreiche Beispiele aufzählen, und daß sie auch bis zu ihrer Zeit nicht verstummten. Nach b. Sot. 48[b], Jom. 9[b] (Barajta) blieb die von außen kommende „Stimme" das einzige göttliche Offenbarungsmittel nach dem Erlöschen der Prophetie. Die Erzählungen der Rabbinen über solche Gottesstimmen, welche u. a. religionsgesetzliche Entscheidungen herbeigeführt und Urteile über einzelne hervorragende Gelehrte ausgesprochen haben sollen, sind durchweg sagenhaft. Zuweilen dürften die Erzähler bewußtermassen natürliche Vorgänge in diese Form gekleidet haben (s. Bacher, Agada der Tannaiten I 88 Anm. 3, Agada der paläst. Amoräer 351 Anm. 3). Spätere Reflexion hat dann die Gottesstimme von der eigentlichen Gottesrede unterschieden (Targ. Klagl. 3, 38). Die letztere ist unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens, die erstere nur eine Andeutung. Das Bath Kol scheint dabei als eine göttliche Hypostase niederer Ordnung betrachtet zu werden. — Von dem eigentlichen Bath Kol ist zu unterscheiden die Betrachtung zufällig vernommener natürlicher Laute oder Worte als bedeutsamer Himmelsstimmen. Dies war ein nicht selten vorkommender Aberglaube, wofür j. Sabb. 8[c] Beispiele mitgeteilt sind. Rabbi Josua war der Meinung, daß dergleichen wenigstens auf die Rechtsentscheidung keinen Einfluß üben dürfe (b. Bab. mez. 59[b], Ber. 51[b]). Rabbi Jochanan stellt im allgemeinen wenigstens die Bedingung, daß das Gehörte in der Stadt eine Männerstimme, in der Wüste eine Frauenstimme sei und daß entweder doppeltes „Ja" oder doppeltes „Nein" vernommen werde (b. Meg. 32[a]).

Gustaf Dalman.

Bauer, Bruno, gest. 15. April 1882. — Holtzmann in der Protest. Kirchenzeitung 1882, S. 540—545; Baur, Kirchengeschichte des 19 Jahrhunderts 1862, S. 386—390; O. Pfleiderer, Die Entwicklung der protest. Theologie in Deutschland seit Kant, Freiburg 1891, S. 295—297. — Gutachten der evang.-theol. Fakultäten der kgl. preuß. Universitäten über den Lic. Br. Bauer in Bezug auf dessen Kritik der evang. Gesch. der Synoptiker, Berlin 1842; O. F. Gruppe, Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit, Berlin 1842; die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel, oder der Triumph des Glaubens, das ist: Schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführet, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzet ist. Christliches Heldengedicht in vier Gesängen, Neumünster bei Zürich 1842 (ein für die Kreise der Hallischen Jahrbücher kennzeichnendes geistloses Machwerk in schlechten Knittelversen). Über den Schriftsteller Edgar Bauer, der mit der Schrift „Bruno Bauer und seine Gegner 1842" für seinen Bruder eintrat, vgl. hessische Blätter von W. Hopf Nr. 1262.

Bruno Bauer, unter den biblischen Kritikern der Vertreter haltlosester Willkür und des äußersten Radikalismus, ist am 6. September 1809 zu Eisenberg im Herzogtum Altenburg geboren als Sohn eines Malers in der dortigen Porzellanfabrik. Seine wissenschaftliche Vorbildung erhielt er in Berlin; seine theologischen Studien fielen in Hegels Blütezeit. Unter den Studiengenossen befand sich D. F. Strauß, welcher des großen Philosophen wegen (Herbst 1831) nach Berlin gekommen war; zu seinen theologischen Lehrern zählten u. a. Vatke, der damals aufstrebende junge Docent, und Marheineke. Er schloß sich der sogen. Hegelschen Rechten an, als deren Haupt Marheineke gelten durfte. Die Anschauungen derselben vertrat er auf dem akademischen Katheder, zu welchem ihm als Licentiaten der Theologie seit 1834 der Weg geöffnet war, und nicht weniger durch sein schriftliches Wort. Dem Leben Jesu von Strauß widmete er alsbald (Jahrbb. für wissenschaftliche Kritik, 1835, 2. Bd Nr. 109—113; 1836, 1. Bd Nr. 86—88) eine Besprechung, in welcher Strauß „gänzliche Unkenntnis dessen, was Kritik ist", zu finden meinte (Benecke, Wilh. Vatke 1883, S. 185), und wesentlich im Geiste Marheinekes suchte er(1836—1838) durch Herausgabe der „Zeitschrift für spekulative Theologie" zu wirken. Als Frucht zusammenhängender Studien erschien seine „Kritik der Geschichte der Offenbarung", Berlin 1838, 2 Bde.

Günstige Aussichten sollten ihm eröffnet werden, als er im Jahre 1839 durch Minister v. Altenstein nach der Universität Bonn versetzt ward. Er folgte dem Rufe, aber inmitten einer Krisis, welche zuerst in der Schrift „Herr Hengstenberg, Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums", Berlin 1839, zu Tage trat. Den vollen Bruch mit seiner theologischen Vergangenheit erklärte er in zwei alsbald nachfolgenden Untersuchungen „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes", Bremen 1840, und „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker", Leipzig 1841. 42, 3 Bde, 2. Aufl. 1846. Sie erschienen, als die deutsche Theologie noch unter dem

erregenden Einfluß stand, welchen die Straußsche Darstellung des Lebens Jesu hervorgerufen hatte: hier sollte ein neuer, noch kräftigerer Schlag gegen die biblische Urkunde geführt und Strauß als ein Kritiker apologetischer Tendenzen bei Seite geschoben werden. Bauer ging von der schon durch Wilke (der Urevangelist, 1838) vertretenen Meinung aus, daß das eigentliche, schöpferische Urevangelium in der Schrift des Markus enthalten sei. Pflanzte sich der evangelische Bericht von da auf andere Evangelienschriften fort, so können diese nur als eine verfehlte Wiedergabe jenes Urberichts gelten, das Evangelium des Lukas nicht bloß und das diesem folgende Matthäusevangelium, sondern vor allem die im Sinne der antijüdischen Gnosis verfaßte Schrift des vierten Evangelisten, deren künstliche und absichtliche Art von selbst die spätere Zeit verrate. Im Gegensatz gegen die Straußsche Theorie von der Erzeugung der Mythen durch das Gemeindebewußtsein ging Bauer auf das Selbstbewußtsein der Einzelnen zurück. Nicht die christliche Gemeinde ist der Quell der evangelischen Geschichte. „Diese mysteriöse Substantialität hat keine Evangelien hervorbringen können; denn sie hat keine Hände zu schreiben, keinen Geschmack zu komponieren, keine Urteilskraft, das Zusammengehörende zu vereinen". Letzter Quell der evangelischen Geschichte ist das „absolute Selbstbewußtsein", das Selbstbewußtsein des Urevangelisten Markus. Hier erzeugte sich der Gegenstand der Berichterstattung, das Bild eines Christus, der, wenn er geschichtliche Wahrheit hätte, eine Erscheinung wäre, vor welcher der Menschheit grauen müßte, eine Gestalt, die nur Schrecken und Entsetzen einflößen könnte. Damit war der geschichtliche Inhalt der Evangelien als Phantasieprodukt über Bord geworfen, die evangelische Geschichte nach Hegelschen Prinzipien in Reflexionen eines religiösen Geistes aufgelöst.

Solche alles überbietende Ausschreitungen, in der Sprache des höchsten Selbstgefühls vorgetragen, mußten weithin Aufsehen erregen. Der Minister Eichhorn, welcher seit Bauers Versetzung nach Bonn an v. Altensteins Stelle getreten war, ging im August 1841 die preußischen Fakultäten um ein Gutachten über die Fragen an: 1. welchen Standpunkt der Verfasser der Schrift „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" im Verhältnis zum Christentum einnehme, und 2. ob ihm nach den Bestimmungen der Universitäten, besonders aber der theologischen Fakultäten die licentia docendi verstattet werden könne. Bejahend erklärte sich nur Königsberg, ohne selbstverständlich die Bauerschen Anschauungen gut zu heißen, verneinend nur die Bonner Fakultät. Die übrigen Fakultäten vermochten es zu keinem einstimmigem Votum zu bringen: Greifswald ging in gleichen Stimmen auseinander, Halle sprach sich im wesentlichen für eine Verwarnung Bauers aus, und Breslau wie Berlin entschieden per majora wie Bonn; doch votierte in Berlin nur Marheineke für Belassung Bauers in der akademischen Wirksamkeit unter Versetzung in die philosophische Fakultät. Den schlechtesten Dienst leistete sich Bauer selber durch einen Aufsatz in den „hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft" (November 1841, Nr. 117—120 „Theologische Schamlosigkeiten"), welcher den christlichen Glauben als Quelle der Lüge und bedientenartigen Heuchelei bezeichnet. „Das ist erst der wahre Glaube, wenn er nicht mehr weiß, was er glaubt, wenn er alles Wissen, diesen Teufel der Bosheit, von sich ausgetrieben hat, wenn er Glaube als solcher ist und als Glaube, als das reine Nichts des Wissens der Wissenschaft sich entgegensetzt." Bauers Entfernung aus dem akademischen Lehramte erfolgte im März 1842. Die Verteidigung, welche er noch versuchte („die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit", Zürich 1843), konnte so wenig fruchten wie einige Schutzschriften seines Bruders Edgar („Bruno Bauer und seine Gegner", Berlin 1842; „der Streit der Kritik mit Kirche und Staat", Bern 1844).

Bauer blieb von jetzt ab eines öffentlichen Amtes entkleidet, aber um so rastloser war die Thätigkeit, welche er, fortan in Rixdorf bei Berlin ein kleines Landgut bewohnend, schriftstellerisch entfaltete. Seine erste Arbeit freilich, „das entdeckte Christentum", verfiel in Zürich 1843 der Vernichtung, bevor sie ausgegeben war, und eine „allgemeine Litteratur-Zeitung", welche er in demselben Jahre begründet hatte, wurde bereits im folgenden wieder eingestellt. Mit besonderer Energie wandte er sich der Geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts zu („Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts", 4 Bde, 1843—45; „Geschichte Deutschlands und der französischen Revolution unter der Herrschaft Napoleons", 2 Bde, 1846; „Geschichte der französischen Revolution bis zur Stiftung der Republik", 3 Bde, 1847), sowie den politischen und kirchlichen Fragen der damaligen Gegenwart („der Untergang des Frankfurter Parlaments", 1849; „die bürgerliche Revolution in Deutschland seit der

deutsch-katholischen Bewegung", 1849). Das Arbeitsfeld, von dem er ausgegangen war, hatte er indes nicht für immer verlassen. Früheres zugleich erweiternd kehrte er zu ihm zurück in seiner „Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs", 4 Bde, Berlin 1850—52, in der „Apostelgeschichte", Berlin 1850 und in der „Kritik der paulinischen Briefe", 3 Abt., Berlin 1850—52. Ihrer Form nach sind diese Untersuchungen logische Analysen der einschlagenden neutestamentlichen Schriften. Ihr Inhalt ging indes an der theologischen Welt fast spurlos vorüber. Wie hätten sie auch besonderes Interesse in Anspruch nehmen sollen? Ihr Grundgedanke war der früher vorgetragene, und seine Weiterführung konnte nur neue Verworrenheiten zum Ausdruck bringen. Auch hier dreht sich alles um die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten Markus, von der Zerstückelung und Entstellung seines Evangeliums durch die ihm folgenden Lukas und Matthäus, und von der Umhüllung des ursprünglichen Typus evangelischer Geschichte durch das Reflexionsgewebe des vierten Evangelisten. „Die späteren Fortbildner fügten ihre neuen Anschauungen unbekümmert um Zusammenhang und Harmonie in den Urbericht ein; die Kompilatoren, deren Sammelwerke wir in den Schriften des Lukas und Matthäus besitzen, warfen diese Fortbildungen wieder zusammen, und die Partei, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts infolge ihrer Abplattung der ursprünglichen Gegensätze den Sieg davontrug, die aus den abgestumpften Extremen das Gebäude der katholischen Kirche aufführte, erkannte in diesen Kompilationen, die ohnehin in ihrem Sinn gearbeitet waren, sehr bald den kanonischen Ausdruck ihres Wesens und Bewußtseins" („Kritik der Evangelien" 3. Bd, S. 339). Gleicherweise führt ihn seine Kritik der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe zu einer Geschichtsanschauung, „die allen hergebrachten Voraussetzungen vollständig ein Ende macht". Denn so wenig jene als Werk der Dichtung und Reflexion den Charakter einer Quellenschrift beanspruchen darf, können diese ihm das Bild des Apostels wiedergeben, dessen Namen sie tragen. Selbst die vier Briefe, deren Echtheit der Begründer der neueren Tübinger Schule unbeanstandet ließ, verweist er in das zweiten Jahrhundert; sie sind wie die übrigen Paulinen auf dem Boden des Occidents entstanden im Gegensatz zu dem Paulus der Apostelgeschichte. Während Jesus Christus und Paulus als Schemen aus der Geschichte verschwinden, treten Philo, Seneca und die Gnosis als die realen schöpferischen Mächte der christlichen Weltanschauung an ihre Stelle.

Um die vom Griechentum zum Christentum führende Brücke vollends zu befestigen, verherrlichte Bauer die geistigen Kräfte der Zeit, in welche er die Abfassung der Evangelien so gut wie der paulinischen Brieflitteratur verlegte, in dem Werke „Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum", Berlin 1877, sowie in dem durch den Angriff eines Kritikers, Karl Frenzel, veranlaßten Nachtrag „das Urevangelium", Berlin 1880 (vgl. auch früher „Philo, Strauß und Renan und das Urchristentum", Berlin 1874). Er geht in der Charakteristik der römischen Kaiserzeit als der Geburtszeit des Christentums bis auf Marc Aurel herab; das Urevangelium fällt angeblich in die Regierung Hadrians, und nach derselben sind ungefähr vierzig Jahre lang etliche „geistvolle Männer" auf Abfassung der paulinischen Briefe bedacht gewesen. In dieser Litteratur haben die idealen Mächte der römisch-griechischen Welt ihren Widerschein gefunden: der Verfasser des Urevangeliums „ein geborner Italer, der in Rom und Alexandrien zu Hause war"; der des Matthäusevangeliums „ein vom Geiste Senecas genährter Römer"; durchaus römisch sind seine wie des Lukasevangeliums Geburtsgeschichten. Nur das „Knochengerüste" des neuen Gebildes kam vom Judentum, das „Gemüt" aber vom Westen her; das Christentum ist wesentlich „der in jüdischer Metamorphose zur Herrschaft gekommene Stoicismus". „Die Römer, die von Seneca die Einkehr in das eigene Ich und die Prüfung von dessen Gebrechen und die Steigerung der Lebensregeln zu einem idealen Extrem kennen gelernt hatten, opferten der neueren Weisheit ihre nationalen Götter und entnahmen dem Judentum seinen Monotheismus und Gedanken des Gesetzes, um an diesen Einheitspunkt die Erfahrungen und reichen Ausstrahlungen ihres Gemütes zusammenzuschließen; aber sie brachten in diese krystallisierte Welt auch das Senecasche Bild des Einen Vollenders, der sich im Leiden der Welt als Opfer bringt und die von der Mühsal des Lebens Beladenen erleichtert und zu sich einladet" („Christus und die Cäsaren", S. 304).

Solche haltlose Behauptungen richten sich von selbst. Das Christentum läßt sich schlechterdings nicht als ein Produkt der griechisch-römischen Welt erklären. Man mag vielleicht für die Entwicklung der Kirche die Einflüsse der sie umgebenden Welt früher zu wenig in Betracht gezogen haben: die Entstehung des Christentums wird ohne

den gekreuzigten und auferstandenen Christus zum unentwirrbaren Rätsel. Bauer hat denn auch in Deutschland keinen Nachfolger gefunden. In seinem Todesjahre 1882 flüchtete die phantastische Hyperkritik nach Holland, wo sie bei Allard Pierson, Naber und (in engerem Anschluß an Bauer) bei dem Amsterdamer Loman (Quaestiones Paulinae) Aufnahme fand. Neuerdings sucht sie auch in Bern Eingang (Steck, der Galaterbrief, nach seiner Echtheit untersucht, 1888; dagegen: Gloël, die jüngste Kritik des Galaterbriefes auf ihre Berechtigung geprüft, 1890, und Theodor Zahn, die Briefe des Paulus seit fünfzig Jahren im Feuer der Kritik, ZkWL X 1889, S. 451—466).

Von anderweitigen Leistungen Bauers seien noch erwähnt die anerkennend aufgenommene Schrift: „Einfluß des englischen Quäkertums auf die deutsche Kultur und auf das englisch-russische Projekt einer Weltkirche" (1878) und seine Beiträge zu dem konservativen „Staatslexikon" Wageners (seit 1859). Der inhaltsreiche und beachtenswerte Artikel „Das Judentum in der Fremde" ist auch separat erschienen (Berlin 1863); vgl. die frühere Schrift: „Die Judenfrage, Braunschweig 1843". Den letzten Jahren gehörten die Schriften an: „Zur Orientierung über die Bismarcksche Ära, Chemnitz 1880" und „Disraelis romantischer und Bismarcks sozialistischer Imperialismus, Chemnitz 1882". Bauers Tod erfolgte in Rixdorf am 15. April 1882. Der Sprecher der freireligiösen Gemeinde schilderte den Verstorbenen an seinem Sarge als einen „Geist voller Unruhe und rastloser Bewegung". Seine iustitia civilis im vollsten und weitesten Sinne des Wortes, insbesondere seine bescheidene und freigebige Weise haben auch Gegner anerkannt. **Woldemar Schmidt † (J. Haußleiter).**

Bauernkrieg. — Quellen: F. L. Baumann, Akten z. Geschichte des deutschen Bauernkrieges aus Oberschwaben, Freib. 1877; ders., Quellen z. G. d. Bauernkriegs in Oberschwaben, Bibl. d. lit. Ver. in Stuttgart 1876; ders., Quellen z. Gesch. d. Bauernkr. aus Rotenburg a. d. Tauber, 1878; Lor. Fries, Die Geschichte des B. in Ostfranken ed. Schäffler u. Henner 1883; Peter Haarer, Beschreibung d. B. 1525, nebst einem Anhang: Zeitgenössisches über die Schlacht bei Frankenhausen; Keßler, Sabbata ed. E. Götzinger, St. Gallen 1866; K. Klüpfel, Urkunden z. G. d. schwäb. Bundes, Litt. Ver. Stuttgart 1846, 2 Bde; H. Schreiber, Der deutsche Bauernkrieg, gleichzeitige Urkunden, Freiburg 1863; G. E. Seitz, Aufruhrbuch der Stadt Frankfurt a. M. im J. 1525; Villinger Chronik von H. Hug (Mone, Q. s. II, 80); H. Virck, Corresp. d. Stadt Straßburg 1517—30, Straßburg 1882; W. Vogt, Die Correspondenz des schwäbischen Bundeshauptmanns Ulrich Artzt v. Augsburg 1524—27, Hist. Ver. v. Schwaben u. Neuburg 1879—1882; W. Vogt, Die Briefe des bayerischen Kanzlers U. L. v. Eck in dessen: die Bayerische Politik 2c. im Bauernkrieg, Nördlingen 1883. — Litteratur: F. L. Baumann, Die 12 Artikel der oberschwäbischen Bauern 1525, Kempten 1896 (vgl. desselben Schrift: die oberschwäbischen Bauern im März 1525 und die 12 Art., Kempten 1871); H. M. Bensen, Geschichte des Bauernkriegs in Ostfranken, Erlangen 1840; F. v. Bezold, Der Bauernkrieg in Onkens Weltgeschichte, Berlin 1890; C. A. Cornelius, Studien zur Gesch. d. Bauernkriegs (Abh. d. bayer. Akad. d. W. III. Cl. IX. B. 1. Abt.); F. Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter, 2 Tle, Augsburg 1877; J. Friedrich, Astrologie und Reformation, oder die Astrologen als Prediger der Reformation und Urheber des Bauernkriegs, München 1863; J. Haggenmüller, Gesch. der Stadt und gefürsteten Grafschaft Kempten, Kempten 1840—47; K. Hartfelder, Zur Geschichte des Bauernkriegs in Südwestdeutschland, Stuttgart 1884; K. Jäger, Markgraf Casimir und der Bauernkrieg in den südlichen Grenzämtern des Fürstentums unterhalb des Gebirgs, Nbgr. Gesch.-Verein Heft 9; J. Janssen, Geschichte des deutschen Volks, 2. Bd, Freiburg 1880, J. E. Jörg, Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522—26, Freiburg 1851; J. Kamann, Nürnberg im Bauernkrieg nach d. Quellen, Programm, Nürnberg 1878; K. Lehnert, Studien z. G. d. 12 Artikel v. J. 1525, Halle 1894; F. Oechsle, Beiträge zur Gesch. d. Bauernkr. in d. schwäbisch-fränkischen Grenzlanden, Heilbronn 1830; E. Rohling, Die Reichsstadt Memmingen in d. Z. d. evang. Volksbewegung, München 1864; M. Radlkofer, Johann Eberlin von Günzburg 2c. m. Überblick über die Bauernbewegung in Oberschwaben 2c., Nördlingen 1887; H. Schreiber, Der Bundschuh zu Lehen im Breisgau u. d. arme Konrad zu Bühl, Freiburg 1824; J. K. Seidemann, Beiträge z. G. d. Bauernkr. in Thüringen, Göttingen 1871. 1874; A. Stern, Über die 12 Artikel der Bauern und einige andere Aktenstücke a. d. Bewegung v. 1525, Leipzig 1858; A. Stern, Regesten zur G. d. Bauernkr., vornämlich in d. Pfalz, Karlsruhe 1871; W. Vogt, Die Vorgeschichte des Bauernkriegs, Ref. Gesch. Verein, Halle 1887; W. Vogt, Die bayerische Politik im Bauernkrieg u. d. Kanzler Dr. L. v. Eck, das Haupt des schwäb. Bundes, Nördlingen 1883; K. Walchner u. J. Bodent, Biographie des Truchsessen Georg III. v. Waldpurg., Constanz 1832; F. X. Wegele, Götz v. Berlichingen und seine Denkwürdigkeiten, Müller, Deutsche Kulturgeschichte, 3. Bd, Hannover 1874; W. Zimmermann, Allgemeine Geschichte des großen Bauernkriegs, Stuttgart 1854; R. Zöllner, Zur Vorgeschichte des Bauernkriegs, Programm, Dresden 1872.

Der Bauernkrieg vom J. 1525 ist die gewaltsame und entsetzliche Schlußkatastrophe eines durchaus sozialen Prozesses, der sich Jahrhunderte lang hinzog und in den eigenartigen gesellschaftlichen und rechtlichen Verhältnissen des Mittelalters seinen Grund hatte; zugleich auch die größte Massenerhebung, welche die deutsche Geschichte aufweist. Dem Vorwurf, daß die Reformation an dieser Volkserhebung die Schuld trage, fehlt die Unterlage der Thatsachen. Denn von jeher stand es dem Rechtsbewußtsein der breiten Volksschichten als eine unerschütterliche Wahrheit fest, daß die persönliche Freiheit der ursprüngliche allgemeine Zustand gewesen sei, den Zwang und „unrechte Gewalt" in die schriftwidrige Eigenschaft (Leibeigenschaft) verkehrt habe. Gott hat alle Menschen, sagt der Sachsenspiegel (III, 42) erschaffen und alle durch seinen Tod erlöst; der Arme gilt ihm so viel als der Reiche. Der Schwabenspiegel (Landrecht Art. 57) spricht den gleichen Grundsatz aus: „Wir haben (es) in der Schrift, daß niemand soll eigen sein". Wenn also die Bauern der Reformationszeit im gleichen Sinne in ihren Beschwerden und Klagen verlangen, daß die Leibeigenschaft, die dem Evangelium zuwiderlaufe, weil „uns Christus all mit seinem kostbarlichen Blut erlöst und erkauft hat, den Hirten wie den Höchsten", ohne Ausnahme abgeschafft werde, so wurden sie dazu nicht erst durch eine falsche Auffassung der von der Reformation verkündigten evangelischen Freiheit verleitet, sondern sie erhoben nur eine uralte, allgemeine, im christlich-germanischen Rechtsbewußtsein tief wurzelnde Forderung. Und wenn sie ferner die „göttliche Gerechtigkeit" und die Schrift zur Quelle einer ihre Lage umgestaltenden Rechts- und Gesellschaftsordnung gemacht wissen wollten, so ist auch dies Verlangen schon älter; von den Gewalthabern, die ihm die Freiheit genommen, und von dem „wälschen" Recht, das man als fremdes haßte, erwartete der schwer gedrückte Bauernstand weder Besserung noch Recht; beides erhoffte er nur, wenn man die heilige Schrift selbst, die, sobald sie Luther dem Volke in seiner Sprache darbot, um so begieriger gelesen wurde, zur Quelle und Richtschnur einer Reform nehmen würde. — Die Ausgestaltung des Lehenswesens und der Rückgang der königlichen Gewalt hatte das deutsche Freibauerntum fast gänzlich ausgetilgt; nur in Tyrol und Friesland genossen um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts die Landgemeinden noch ständische Rechte, das Zeichen der Vollfreiheit. Diese war die Bauernschaft fast allenthalben infolge der heillosen Rechtsverhältnisse aufzugeben gezwungen worden: der Bauer mußte sich, um seines Besitzes und seiner Sicherheit halber in den Schutz mächtiger Großen, geistlicher und weltlicher Herren begeben, und dafür sein Eigentum „pfleghaft" machen lassen (Zinsbauern). Oder bei der Zunahme der bäuerlichen Bevölkerung vergaben die Grundherren gegen allerlei Leistungen an Diensten und Abgaben ihre Liegenschaften an die zahlreich Nachfragenden in verschiedenen Formen des Pachtes (Erb- und Zeitpächter). Diese Vertragsbestimmungen umgarnten den Bauernstand immer fester, so daß er ein Recht nach dem andern verlor, der Willkür seines Herrn preisgegeben war und zuletzt sich mit ehernen Banden an die Scholle, die er bebaute, geschmiedet sah. Dieser Verlust der Freizügigkeit bildet das Wesen der Leibeigenschaft; denn konnte der Bauer von den übernommenen oder ihm allmählich aufgehalsten Lasten sich nicht durch Zahlung befreien, so mußte er auf seiner Stelle bleiben, weil dem Herrn die Verfügung über die Arbeitskraft und den Erwerb seines Grundholden zustand. Das „Chaos der bäuerlichen Lasten" hatte sich aber allüberall, besonders jedoch in jenen Teilen Deutschlands, wo sich eine Unzahl kleiner Reichsstandschaften zu Herren des Landes gemacht hatte, derart ausgebildet, daß sie längst nicht mehr zu ertragen waren: neben den Natural- und Geldleistungen drückten den Hörigen die mannigfaltigsten Fronden oder Dienste. Jene hatten zumeist die Form des Zehnten (dreierlei Zehnten) angenommen; diese Willkür und Hochmut oft in raffiniertester Weise gemehrt (gemessene und ungemessene Fronden). Wer sich sträubte, verfiel in meistens recht hohe Strafen seitens seiner Grundherren, die nur da zur Vorsicht oder Milde sich stimmen ließen, wo eine landesherrliche Gewalt außer ihnen vorhanden war. Allein häufig lag ja Grundherrschaft und Landeshoheit in denselben Händen und zudem war das Recht in Deutschland über die Maßen „krank"; die Rechtspflege und das gesamte Gerichtswesen befanden sich im kläglichsten Zustande. Es herrschte die Willkür, die dem Armen Beistand und Recht versagte. „Das edel Recht ist worden krank, dem Armen kurtz, dem Reichen lang." Der Bauer hatte längst jedes Vertrauen auf Recht und Richter verloren. Auch der fortschreitende Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft hatte für ihn mehr Mißliches als Gutes. Brauchte er Geld für die Wirtschaft, so mußte er wahrhaft unerschwingliche Wucherzinsen zahlen (30, 40 und mehr Prozent sind an der Tagesordnung), während ihn viele Übelstände an der

Umsetzung seiner Produkte in lohnenden Geldwert verhinderten, nicht zum wenigsten die einreißende Monopolwirtschaft der geldkräftigen Handelsgesellschaften. Außerdem hatte der Bauer, abgesehen von jenen Unfällen, denen seine Arbeit und seine Habe durch Wetter, Krankheiten usw. sehr ausgesetzt ist, unter der im 15. Jahrhundert sich bis zum Wahnsinn steigernden Landplage des Fehdeunwesens am meisten unter allen Ständen zu leiden, die Kosten des ununterbrochenen kleinen Krieges fielen schließlich mit vollster Wucht auf ihn, wenn die Rohheit der Feinde ihm Haus, Scheune und Stall vernichtete und die Hufe ihrer Rosse seine Felder zerstampften. In diesem Verfahren kam eine unmenschliche Barbarei und die Mißachtung zum Ausdruck, mit welcher der Bauernstand von den anderen Ständen, insonderheit vom Adel, betrachtet wurde. Gegen ihn hielt man alles für erlaubt; offen und ohne Scham wurde das in allerlei Reden und Sprüchen ausgesagt. Dieser Haß wurde nun nicht nur erwidert, wo und wie es ging, sondern er führte zu einer solchen Feindschaft, daß jedes gegenseitige Verständnis, jede sanftere Regung des Gefühls hüben und drüben verloren ging. Die zahlreichen partiellen Bauernerhebungen im 15. Jahrhundert und zu Beginn des 16. bewiesen diese traurige Sachlage und ließen nichts Gutes erwarten. So oft auch die einzelnen Herrschaften die Versuche des Landvolks seine alten Rechte wieder zu erlangen und die sich steigernden neuen Lasten abzuwerfen erfolgreich niederschlugen, die wie eine schwere Gewitterwolke über der Zeit hängende soziale Frage wurde dadurch keineswegs aus der Welt geschafft, im Gegenteil die Unzufriedenheit, die Erbitterung, die zu allem entschlossene Wut wurde nur allgemeiner und verbreiteter, ebenso das Gefühl einer nahenden Katastrophe, die von Astrologen und anderen Fernsehenden in nahe und sichere Aussicht gestellt wurde. So standen die Dinge, als die kirchliche Reformbewegung in den Mittelpunkt der öffentlichen Angelegenheiten trat. Dadurch wurde das allgemeine Interesse eine kurze Zeit auf diese Frage abgelenkt, aber nach wenig Jahren drängte sich die soziale, die Bauernfrage, um so ungestümer wieder in den Vordergrund.

Der große Bauernkrieg in den Jahren 1524—26 hat seine geschichtliche Bedeutung nicht in seinem äußeren verhängnisvollen Verlauf. Es ist von mehr als untergeordnetem Werte zu untersuchen, ob die Bauern oder ihre Gegner die Entscheidung auf das Gebiet der Gewalt hinübergespielt, wer von beiden sich die größten Grausamkeiten und Unmenschlichkeiten habe zu Schulden kommen lassen, auf welche Weise die einzelnen Bauernhaufen vernichtet worden sind. Viel bedeutsamer und wichtiger ist es, daß jetzt im Gegensatz gegen früher nicht allein die ländliche Bevölkerung weithin ergriffen ist, sondern daß gleichzeitig auch die städtischen Volksmassen in voller Unzufriedenheit gegen die bestehende Ordnung sich auflehnen und im gleichen Geiste Wandel der Dinge schaffen wollen, daß sich beide offenkundig zu einander hingezogen fühlen; ferner daß zum erstenmal das Streben nach großen Organisationen unter der gesamten deutschen Bauernschaft hervortritt und daß dieses Gefühl der Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit sich bald in der Abfassung und Annahme eines mehr oder minder allgemein anerkannten Programms einen Ausdruck verleiht. Die mächtigste und in gewissem Sinne durchgebildetste dieser Bauernorganisationen ist die südwestdeutsche oder schwäbische der drei Bauernhaufen: der Seebauern, der Algäuer und der Baltringer Bauern. Von ihnen ging zunächst die Bewegung aus, sie schlossen sich in größerem Verbande zusammen, sie beschlossen eine Bundeseinigung und sie formulierten ihre Forderungen auf einer beratenden Tagung — dem sogenannten Bauernparlament zu Memmingen — zu einem klaren und prinzipiellen Programm, mittelst dessen man mit der im schwäbischen Bunde zusammengeschlossenen Herrenpartei sich in Verhandlungen begab, deren Vereitelung nicht als Schuld den Bauern, oder den wohlmeinenden Bundesräten zu Ulm, sondern lediglich den volks- und freiheitsfeindlichen Umtrieben des einflußreichen und verschlagenen baierischen Kanzlers Dr. Leonhard v. Eck zuzuschreiben ist. Diese süddeutschen Bauernhaufen waren die gemäßigtsten und klarsten. Ihr Programm, das ohne Zweifel der Memminger Kürschner Sebastian Lotzer unter dem Einflusse des Predigers Schappeler verfaßt hat (Vogt, in Luthardts ZkWL, 1885, S. 413—425, 479—498; Bossert, in Blätter für württembergische Kirchengeschichte II, 25 ff.; Baumann, Die zwölf Artikel der oberschwäbischen Bauern, Kempten 1896) ruht auf dem Boden des Evangeliums als des Grundbuches der Wahrheit und der Gerechtigkeit, verficht das Gemeindeprinzip und begnügt sich mit der Formulierung agrarischer Reformen mit denen die übrigen viel erörterten Zeitfragen in keiner Weise verquickt werden. Mäßig und doch kraftvoll im Ausdruck und stets auf die hl. Schrift verweisend, enthielten diese 12 Artikel die Summe dessen, was den ganzen Bauernstand

drückte, weshalb sie überall Beifall und Zustimmung fanden. Auf Grund derselben wäre bei einer starken Centralgewalt in Deutschland wohl eine Verständigung möglich oder denkbar gewesen. Darauf und nicht auf Gewalt hatten die Oberschwaben es auch zunächst abgesehen. Man hat bisher diese Thatsache teilweise in Abrede gestellt und den geeinigten Haufen, insbesondere den Seebauern von vornherein gewaltsame Absichten und ähnliches zugeschrieben; diese Annahme hat sich aber als irrtümlich erwiesen (Vogt, Die Bodenseebauern und ihr Hauptmann Junker Dietrich Hurlewagen, Augsburg 1892). Ihre Verhandlungen waren ernst gemeint und auch im schwäbischen Bunde hätte es nicht an solchen Männern gefehlt, die Krieg und Blutvergießen gerne abgewendet hätten. Allein der eigentliche Leiter des schwäbischen Bundes wollte von einer friedlichen Lösung nichts wissen, sondern in und mit der Bauernschaft den ganzen Geist der Zeit treffen und niederschlagen. Die Verhandlungen, in die man mit den Bauern trat, wurden nur zum Schein geführt und hatten nur den Zweck, das schwäbische Bundesheer sich gehörig sammeln und vorbereiten und die von dem Herzog Ulrich v. Württemberg drohende Gefahr einer Verbindung mit den Bauern beseitigen zu lassen, ehe man mit den letzteren Krieg begann, denn man durfte den Schwaben gegenüber, die entschlossene Führer und kampfgeübte Männer in ihren Reihen hatten, sich vorsehen. In der That hat auch der Führer des schwäbischen Bundesheeres, Georg Truchseß von Waldburg, der „Bauernjörg", alle Vorsicht und alle Mittel, darunter auch die des Verrates, angewendet, weil er keineswegs siegessicher seinen Landsleuten entgegenzog. Von dem Erfolg dieses ersten Angriffes des schwäbischen Bundes in Oberschwaben hing nun aber überhaupt das Schicksal der ganzen Erhebung ab. Hätten, wovor dem Truchseß bangte, in den Apriltagen 1525 die durch den schwäbischen Bund getäuschten Bauernhaufen sich insgesamt auf einem Feld dem Feinde gegenüber versammelt und einen Sieg davongetragen, so wäre der oberschwäbischen Bauerneinigung mit einem Schlag die gesamte deutsche Bauernschaft zugefallen. Seit den getrennten Niederlagen der Oberschwaben an der Donau, bei Wurzach, bei Gaisbeuren erfaßte die Bauernbewegung in jeder Hinsicht Trennung und Zersplitterung, auch in Beziehung auf die Ziele. Der Agrarfrage mischten sich andere Absichten und böse Elemente bei. Diese Beobachtung macht man schon bei einer zweiten Gruppe der Bauernschaft, zu welcher, geographisch betrachtet, die Franken und Schwaben im Main- und Rheingebiet, sowie die Pfälzer gehören. Rohe Zerstörungswut, unmenschliche Grausamkeit und weit über das Ziel hinausschießende Absichten kennzeichnen Führer und Haufen. Es darf nicht wundernehmen, daß mitten in diesem Gebiet und in dieser Zeit die Gedanken einer radikalen politischen Umgestaltung Deutschlands, der Beseitigung der zahllosen kleinen Herren und Fürsten, einer Reichsverfassung, die als einzigen Herrn den Kaiser setzt, auftauchen. Diese „Ordnung und Reformation zu Nutz, Frommen und Wohlfahrt aller Christenbrüder" (der sog. Heilbronner Entwurf), welche zu Heilbronn ins Werk gesetzt werden sollte, knüpft an die sog. „Reformation des Kaisers Sigmund" an und hatte ihre Träger in Wendel Hipler, der hohenlohischer Kanzler, und Friedrich Weygand, der kurmainzischer Keller zu Miltenberg gewesen war. An sich spricht man mit Ungrund dieser Ordnung das politische Verständnis ab, ihr Fehler bestand darin, daß sie die Schwierigkeit, die Agrarfrage zu lösen, noch vermehrte, indem sie mit derselben die Ordnung der politischen Verhältnisse in unmittelbare Verbindung setzte. Dadurch wurde die Verwirrung noch gesteigert, die ihren Gipfel in einer dritten Gruppe, in deren Mitte der bekannte Thomas Münzer mit seinem theokratischen und kommunistischen Radikalismus unter der thüringischen und sächsischen Bauernschaft steht und der die bekannte dem Mühlhäuser Propheten ohne Beweis zugeschriebene Brandschrift: „An die Versammlung gemeiner Bauerschaft in hochdeutscher Nation und viel anderer Ort" entstammt. Nirgends ist der schonungslose Haß des gemeinen Mannes gegen alle und alles so rücksichtslos gepredigt und der Vernichtungskrieg gegen alle Einrichtungen so nachdrucksam als einziges Heilmittel hingestellt, als in diesem Schriftstück. „Nur dysen Moab, Agag, Achap, Phalaris und Nero aus den Stühlen gestoßen ist Gottes höchstes Gefallens." Gott habe das Geschrei der Arbeiter gehört, daß „der Schlachtag soll angehen über das gemästete Vieh, die ihre Herzen geweidet haben mit allem Wollust in des gemeinen Mannes Armut. Jakobus am Fünften". — Als ein Nach- und Seitenstück hierzu ist die erst im Januar 1526 erschienene „Landsordnung" des Tirolers Michel Gaismair anzusehen, welche die „ganze Gleichheit" und einen streng agrarischen Sozialismus bis zur äußersten Konsequenz verlangt. — Man sieht, welchen Weg bis zum Wahnsinn die Agrarreformfrage von den gemäßigten, sich auf die Sache beschränkenden zwölf Artikeln bis zu diesen

grund- und weltumstürzenden rabiaten Flugschriften durchlaufen hat. Schon diese Überstürzung allein hätte hingereicht, jede sachgemäße Entwickelung und Ordnung der Bauernsache zu vereiteln und von ihr jeden vernünftigen und wohlmeinenden Menschen, wenn er auch der gedrückten Bauernschaft und der Besserung ihrer Lage anfangs geneigt war, mit Widerwillen und Entsetzen abzuziehen. Man muß sich diese Seite des Bauernkrieges die man die innere oder theoretische nennen mag, gegenwärtig halten, um Luther und seiner Stellung in dieser Angelegenheit gerecht zu werden. Der Reformator fühlte sich umsomehr veranlaßt über die Bewegung laut und vor der Welt seine Meinung auszusprechen, als seine Gegner ihm und dem Evangelium dieselbe in die Schuhe schoben und andererseits sich die Bauern in ihren 12 Artikeln auf die heil. Schrift beriefen. In seiner „Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauerschaft in Schwaben" hofft er dadurch, daß er beiden, den Herren und Bauern, ungeschminkt die Wahrheit sagt, auf beiden Seiten bessere Einsicht und die Geneigtheit der Verständigung zu bewirken. Die Oberen sollen von dem Schinden und Schatzen, die Bauern von der Selbsthilfe abstehen. Unter den 12 Artikeln der Bauern findet er etliche billig und recht, besonders die, „so leiblich Beschwerung anzeigen". Aber die Schuld und das Unrecht der Obrigkeiten rechtfertige noch keineswegs „Rotterei und Aufruhr". Die Bauern hätten kein Recht zur Selbsthilfe zu greifen; sie sollen vor allem den „christlichen Namen nicht zum Schanddeckel ihres ungeduldigen, unfriedlichen, unchristlichen Fürnemens" machen. Weil beide Teile im Unrecht seien und sich selbst rächen und schützen wollen, so „werdet ihr euch zu beiden Seiten verderben und wird Gott einen Buben mit dem andern stäupen". Eine Kommission von Adeligen und städtischen Ratsherren sollte einen friedlichen Ausgleich versuchen. Luther wollte also nichts davon wissen, daß er und andere Theologen zu „Aussprechern des göttlichen Rechts" gemacht würden, d. h. das Evangelium mit dieser Angelegenheit weiter vermischt werde, ein Anschlag des Teufels, der ihn durch die blutdürstigen Mordpropheten und Rottengeister vertilgen und auffressen wolle, nachdem es durch den Papst nicht gelungen sei. Luther wahrt seinen Standpunkt und erwartet von seiner Zusprache eine gute Wirkung, obwohl sein Vorschlag überhaupt nicht und in diesem Augenblick erst recht nicht zum Ziele führen konnte. Daß er hierin sich täuschte, ist ihm über die Maßen schlimm angerechnet worden. Allein sein Irrtum beweist nur, daß er das eigentliche Wesen der Bewegung nicht verstand, so wenig wie Melanchthon, der in einer Widerlegungsschrift der 12 Artikel das unumschränkte Recht der Staatsgewalt und die unbedingte Gehorsamspflicht der Unterthanen als die unerschütterlichen Grundsäulen der staatlichen und sozialen Ordnung hinstellte. In dieser Auffassung stand auch Luther sein Lebtag offen und ehrlich. Sie erklärt auch sein weiteres Verhalten. Als sein ermahnendes Wort ungehört verhallt war und die blutigen Würfel rollten, da stellte er sich mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seiner starken Seele auf die Seite des Staats, der Ordnung, der Fürsten und erließ er seine furchtbare Schrift: „Wider die mordischen und raubischen Rotten der Bauern", in der er die Obrigkeiten aufruft die „Höllenbrände" und „Teufelsglieder" auszurotten. Das wäre auch ohne sein Zureden geschehen. Aber für ihn war es ein Verhängnis, daß er in diesem grauenhaften Kampf durch die Verhältnisse und seinen Standpunkt genötigt wurde, so harte, ja entsetzliche Worte zu sprechen.

Die Dinge gingen ihren Lauf. Seit dem Weingartner Vertrag hatte der Truchseß freie Hand über die Bauernschaften, die er eine nach der andern niederschlug: zunächst die Württemberger zwischen Böblingen und Sindelfingen am 12. Mai, dann wurden von ihm am 2. Juni die Neckarthaler und Odenwalder bei Königshofen, am 4. bei Sulzdorf und Ingolstadt Florian Geyer mit seinen Scharen besiegt und gestraft, am 7. Juni Würzburg mit seiner Feste erobert. Unterdessen war vom Landgrafen Philipp v. Hessen, von Herzog Georg v. Sachsen und anderen Fürsten und Herren am 15. Mai Thomas Münzer mit einem bedeutenden Haufen thüringischer und sächsischer Bauern bei Frankenhausen aufs Haupt geschlagen, Münzer gerichtet und der Herd der Erhebung, die Stadt Mühlhausen, empfindlich gestraft worden. Auch im Elsaß, im Breisgau, um Rothenburg ob. d. Tauber, im Bistum Bamberg, in der fränkischen Markgrafschaft und anderwärts hatten sich die Bauern rottiert, anfangs durch ihre Massen Schrecken und Entsetzen verbreitet, Adelige, Geistliche und Städte in ihren Bund oder zu Verträgen gezwungen, aber auf die turbulenten Erfolge kamen bald die blutigen Niederlagen, bei denen eine unmenschliche Rache hundertfältig Vergeltung übte für den Frevel der Bauern. Nachdem Kurfürst Ludwig von der Pfalz auch noch den linksrheinischen Aufstand am 23. Juni bei Pfeddersheim niedergedrückt hatte, war die Erhebung im

südlichen und mittleren Teil Deutschlands fast gänzlich überwältigt. Nur in Schwaben, wo die Aufständischen bitter bereuten, daß sie sich so leichten Kaufs dem Bauernjörg ergeben und mit ihm vertragen hatten, ergriff der Zorn noch einmal die Bauernschaften, die sich abermals sammelten und von unermüdlichen Agitatoren zu einer erneuten Erhebung fortreißen ließen. Der aus Franken herbeieilende Truchseß Georg siegte aber auch diesmal mit seinem schwäbischen Bundesheer, trotzdem die Bauern sich tapfer zur Wehr setzten. Was nicht im Kampfe umkam, zog sich ins Gebirg, nach Tirol und Salzburg zurück, wo Geismair unablässig schürte, die Herzoge von Baiern aus eigennützigen Absichten allerlei geheime Umtriebe gemacht hatten und ein entschlossenes Volk die Waffen nicht aus den Händen legen wollte. Hier dauerte der Aufstand nach einem kurzen Vertrag zwischen dem Erzbischof Matthäus von Lang und seinen Unterthanen bis ins Jahr 1526 fort. Erst durch das Radstatter Blutgericht vom 20. Juli 1526 wurden auch hier die letzten Keime der Empörung zertreten.

Das Loos der Bauernschaften in Deutschland gestaltete sich nachher noch grauenhafter, als es vorher gewesen war. Mit wahrhaft teuflischer Lust wurden alle gepeinigt und bestraft die irgendwie sich etwas hatten zu schulden kommen lassen. Man rechnet, daß zum mindesten 150000 Bauern zu Grunde gegangen seien. Der wirtschaftliche Schaden, der Deutschland aus dieser Katastrophe erwuchs, ist gar nicht in Zahlen anzugeben. Verarmt, der Lebensfreudigkeit beraubt und schwererer Knechtschaft als vorher verfallen ging der deutsche Bauernstand aus dem Bauernkrieg hervor und einer trüben Zukunft in fast jeder Beziehung entgegen. **Wilhelm Vogt.**

Baukunst s. **Kirchenbau.**

Baukunst bei den Hebräern. — Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, Bd IV, Paris 1887; dies., Le temple de Jérusalem et la maison du Bois-Liban, Paris 1889; Benzinger, Hebräische Archäologie 1894 S. 224 ff.; Nowack, Hebräische Archäologie 1894 S. 251 ff.; Friedrich, Tempel und Palast Salomos, Innsbruck 1887; ders., Die vorderasiatische Holztektonik, Innsbruck 1891.

Vor David und Salomo kann man von einer Baukunst bei den Israeliten nicht reden. Ihre ältesten Häuser und Städte dürfen wir uns vorstellen etwa wie das heutige Dorf Siloa am Abhang des Ölbergs: die Ortschaft am Hügelabhang hinaufgebaut, die Häuser nicht freistehend, sondern halbe Höhlen, gegen den Abhang der oberen Bergstraße lehnend, so daß eine oder mehrere Wände durch den natürlichen Fels gebildet werden. Weil die Israeliten sich auf die Kunst, freistehende Häuser zu errichten, nur schlecht verstanden, mußten David und Salomo zu ihren Palästen phönizische Bauhandwerker kommen lassen. Wir dürfen vielleicht annehmen, daß sich an diesen Anfang wenigstens im Nordreich die Entwicklung einer hebräischen Baukunst angeschlossen hat. Es ist doch ziemlich unwahrscheinlich, daß ein Jerobeam II., wenn er sich Samarien zur Hauptstadt ausbaute, diese seine Residenz nicht sollte durch Palast und Tempel verschönert haben. Anders im Südreich; in Jerusalem scheint Salomos Burg das erste und letzte Bauwerk in größerem Maße geblieben zu sein (doch vgl. Jer 22, 14). Das kleine Juda hatte über wenig Mittel zu verfügen; gingen doch schon Salomos Bauten über die finanziellen Kräfte des Landes hinaus (1 Kg 9, 10 f.). Daß zu Amos Zeiten die Reichen sich Quaderhäuser bauten, war übrigens auch für das Nordreich ein neuer und nicht zu billigender Luxus (Am 5, 11, vgl. Jes 9, 9). Nach dem Exil wurde der zweite Tempel wiederum mit phönizischer Hilfe gebaut (Esr 3, 7); er stand an Pracht uud Glanz weit hinter dem salomonischen zurück. Zu großen Profanbauten war die Gemeinde zu arm. Erst mit dem Eindringen des Hellenismus erwachte auch die Baulust; aber jetzt herrschte der griechisch-römische Stil durchaus vor. So kann man sagen, daß es eine Baukunst als schöne Kunst bei den Hebräern überhaupt nicht gegeben hat; ihre Baukunst ist immer in den Grenzen einer bloß mechanischen Kunst geblieben; wo sie dieselbe überschreitet, da sind es fremde Kräfte, mit denen sie arbeitet.

Dementsprechend kann von einem eigentlichen hebräischen Baustil nicht die Rede sein. Doch lassen sich immerhin einige allgemeine Merkmale für die hebräische Bauweise anführen, welche dieselbe allerdings mit der phönizischen teilt. Die Landesnatur ist von großem Einfluß gewesen: die Bauart hängt vom Baumaterial ab. In Palästina fehlte der Wald und damit das Bauholz; die Balken für Salomos Bauten kamen vom Libanon (1 Kg 5, 20), bei gewöhnlichen Häusern war die Verwendung von Holz sehr

beschränkt. Im Gebirge bot sich als Material der weiße Kalkstein, der leicht zu brechen und zu bearbeiten ist; in der Niederung waren die Bewohner von jeher auf Lehmziegel angewiesen. Dadurch ist der Unterschied des hebräischen Hauses vom ägyptischen bedingt: das ägyptische Haus ist eine leichte Baracke, vorwiegend Zimmermannsarbeit; es zeigt ausgeprägte Stilform, namentlich eine ausgedehnte Verwendung der Holzsäule; es hat, wenn nicht mehrere Stockwerke, so doch mehrere Zimmer in regelmäßiger und planvoller Anlage (vgl. Ermann, Ägypten I S. 239 ff.). Das hebräische Haus dagegen, das aus der Höhle entstanden ist (s. oben), hatte nicht viele Stockwerke und Treppen, Zimmer und Gänge, Fenster und Thüren, sondern bestand, wie noch heute das palästinensische Haus, aus einem einzigen Raum. Bei den Lehmhäusern war dieser wohl wie heute überdeckt mit ein paar rohen Baumstämmchen, Ästen und Reisig, darüber eine Erdschicht und das ganze mit einem Brei aus Lehm und Stroh überzogen. Bei den Steinhäusern wurde ein Kuppeldach errichtet. Die Vorstufe dazu war, daß man bei Räumen, welche man nicht mit Steinplatten von Mauer zu Mauer überdecken konnte, größere Steinbalken schräg über die Ecken legte und dies wiederholte, bis der Zwischenraum klein genug war (vgl. Schick in ZdPV XVII S. 3 f.). Von da bis zu den scheinbaren Gewölben mit vorkragenden Steinen war kein großer Schritt mehr. Aber auch echte Gewölbe zu bauen haben die Hebräer allem Anscheine nach schon frühe verstanden. Es finden sich schon bei den sehr alten Bauten der Babylonier Spitzbögen aus Backsteinen; die Phönizier haben von ihnen schon im 10. Jahrh. v. Chr. das Prinzip des Gewölbebaus überkommen (vgl. Perrot et Chipiez, Le temple de Jerusalem S. 7); so hat es alle Wahrscheinlichkeit, daß von diesen die Hebräer den Gewölbebau bald lernten. Als Beweis dafür kann man auf die Thatsache hinweisen, daß die Decke der alten Grabkammern meist als Gewölbe ausgehauen ist; wäre den Hebräern nur das flache Balkendach bekannt gewesen, so hätten sie dies sicherlich auch hier nachgebildet.

Auch Salomos Tempel war ein Steinbau, bei dem das Holz nur zur Dekoration (Vertäfelung der Innenseite) und zur Bedachung angewendet wurde. Für das einzelne vergl. d. A. Tempel. Bezeichnend für den Bau ist das Massige seiner Mauern, die aus großen Quadern aufgeschichtet wurden, und das Fehlen jeglicher Säulenkonstruktion. Die beiden Säulen am Eingang sind, wie aus dem Vergleiche mit anderen semitischen Tempeln und aus ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung hervorgeht, nicht architektonische Glieder des Baus (etwa Träger der Oberschwelle der Thüre), sondern sie sind freistehend zu denken. Auch die interessante Darstellung des Tempels auf einer Glasschale des 3. oder 4. christlichen Jahrhunderts (vgl. Benzinger, Archäologie Fig. 82 S. 251) zeigt zwei freistehende Säulen am Eingang. Auch dieses Fehlen der Säule geht zurück auf den Mangel an Langholz: die Säule ist in letzter Linie Nachahmung der Holzstütze in Stein; eine ausgedehnte Verwendung hat sie da gefunden, wo dem Steinbau eine Periode des Holzbaus vorausgegangen ist.

Ebenfalls damit im Zusammenhang steht das andere Merkmal der salomonischen Bauten: die Vorliebe für den massigen Quaderbau (1 Kg 5, 31; 7, 9 ff.). Beim Holzfachwerk kann dieser keine Anwendung finden. Die Quadermauer ahmt die natürliche Felswand nach; je massiger die Quadermauer, desto größer die Ähnlichkeit. Die Syrer und Phönizier haben den Quaderbau zur höchsten Vollkommenheit gebracht; insbesondere ist, wie man aus den vorhandenen Resten schließen darf, die Verwendung von Quadern mit Fugenränderung d. h. solcher Quader, bei denen an der Außenseite ein Rand von 0,1—0,3 m Breite fein ausgemeißelt war, von alter Zeit her auf dem Boden Phöniziens und Palästinas heimisch gewesen (vgl. Benzinger, Hebr. Archäologie Fig. 67 u. 69 S. 236, 237); für die hebräische Baukunst, vielleicht mehr noch als für die phönizische, ist bezeichnend die Vorliebe für Rustika, d. h. die Verwendung von Quadern, welche geglättete Stoß- und Lagerfugen haben, während die Innenseite ganz, die Angesichtsfläche bis auf die erwähnte Fugenränderung rauh belassen sind und grobe Buckel zeigen. Im ganzen trifft Renans Charakteristik der phönizischen Baukunst vollständig auf die hebräische Bauweise zu: „das Prinzip der Architektur ist der behauene Fels, nicht wie in Griechenland die Säule. Die Mauer vertritt die Stelle des behauenen Felsens, ohne diesen Charakter zu verlieren".

Eine Ausnahme bildeten die Palastbauten Salomos, deren Baustil sich auf den ersten Blick als ausländisch zu erkennen giebt. So dunkel im einzelnen die Beschreibung des Libanonwaldhauses, der Säulenhalle und Thronhalle bleibt, so ist doch soviel deutlich, daß hier das Holz, namentlich die Holzsäule eine ganz auffallend ausgedehnte

Verwendung gefunden hat; das Libanonwaldhaus hat seinen Namen ja eben daher. Die Heimat dieses Baustils dürfen wir nirgends anders suchen als in der Heimat des Holzes, also im Libanon, in Nordsyrien; soviel ist auch richtig an der Erklärung Friedrichs, welcher in Salomos Bauten den nordsyrischen Palaststil wiederfinden will. Wenn er jedoch von diesem Standpunkt aus sämtliche Profanbauten in einen einzigen großen Bau, das Libanonwaldhaus, zusammenzieht — ein großer, durch die ganze Höhe reichender Saal mit Holzsäulen im Mittelpunkt der Anlage, alle übrigen Räume, Serail, Harem &c. nur Annexe des Hauptbaus —, so läßt sich dies mit dem Text des Bauberichtes unmöglich vereinigen. **Benzinger.**

Baulast. Permaneder, Die kirchliche Baulast, 3. Aufl., her. v. Riedle, München 1893; Helfert, Von der Erbauung, Erhaltung und Herstellung der kirchlichen Gebäude, 2. Aufl., Prag 1834; derselbe im Archiv f. civilistische Praxis Bd 27 S. 103; Lang, ebendas. Bd 26 S. 12, 296; Gründler in Weiß' Archiv Bd 5 S. 203; Huck in Ztschr. f. deutsches Recht Bd 8 S. 326; Mayer ebendas. Bd 10 S. 89; Hermann ebendas. Bd 18 S. 29. Die partikularrechtliche Litteratur bei Friedberg, Lehrbuch d. Kirchenrechts, 4. Aufl. § 181.

Während ursprünglich das Vermögen der Diöcese eine rechtliche Einheit in der Hand des Bischofs bildete und demnach von ihm die Bedürfnisse des Kultus, der Baulast und des Unterhaltes der Kleriker bestritten werden mußten, tritt uns zuerst für die römische Kirchenprovinz in dem Dekrete des Simplicius (475 C. XII. qu. 2 c. 28) und dann des Gelasius (494 ib. c. 26 f., vgl. c. 29. 30 ibid. Gregor. I 593—604) die Anordnung einer Vierteilung des übrigens in der Hand des Bischofs verbleibenden Kirchenvermögens in der Weise entgegen, daß ein Teil für die fabrica ecclesiae d. h. zur Ausstattung des Gottesdienstes und die Bauarbeiten der Kirche bestimmt sein sollte. In gleicher Weise wurde in Spanien ein Drittel für denselben Zweck abgesondert (C. X qu. I c. 10 = Concil. Tarracon. 516; X qu. 3 c. 1 = C. Bracar. II 572). Die weitere Rechtsentwickelung wurde indessen gekreuzt durch das germanische Prinzip der Eigenkirche (Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens, Berlin 1895 Bd 1 S. 81 ff.).

Nach germanischer Rechtsauffassung stand die Kirche im Eigentum des Grundherrn, hatte dieser demnach sie baulich zu erhalten — von seinen Befugniß über den Geistlichen sei hier abgesehen — falls er nicht, wozu er befugt war, sie verfallen und eingehen lassen wollte. Aber gerade hier versuchte die kirchliche Gewalt mit Unterstützung der staatlichen eine Reaktion eintreten zu lassen. Der 54. Kanon von Frankfurt 794 (Capit. ed. Boretius I S. 78) giebt den Freien die Eigentumsbefugnisse an ihren Kirchen tantummodo ut ecclesia non destruatur (vgl. auch Capit. 802 c. 15 ib. 94). Aber auch die Normen des späteren kirchlichen Rechtes über die Baulast finden ihre Wurzeln schon im fränkischen Recht. Daß die weltlichen Besitzer kirchlicher Grundstücke und kirchlicher Zehnten beitragspflichtig seien, wird auf jener Frankfurter Synode von 794 gleichfalls ausgesprochen (vgl. c. 1 X de eccl. aedificandis et reparandis (3, 48). Daraus hat sich nach Entwickelung der kirchlichen Benefizialverfassung die Verpflichtung des Pfründners mit den Überschüssen über seine Kongrua beizutragen, entwickelt (vgl. c. 4 X ib.; Kries, die Baulast des Pfründners nach gem. kath. KR, Berlin 1891). Und auch daß die Pfarreingesessenen nötigenfalls zwangsweise zur Tragung der Kirchenbaulast anzuhalten seien, wird im fränkischen Rechte verordnet (vgl. Lotharii, constitut. Olonnenses 825 c. 8; Boretius 1, 327). Daß dieser letztere Satz während des Mittelalters praktisch wurde, ist bezeugt (vgl. Friedberg, Lehrbuch S. 513), während andererseits doch auch wahrscheinlich ist, daß bei dem vorteilhaften Stand des mittelalterlichen Kirchenvermögens und der werkthätigen Frömmigkeit nur selten auf die Gemeindeglieder zurückgegriffen sein wird, zumal auch Baufonds gebildet wurden, in welche Teile der Zuwendungen, Gebühren u. s. w. geflossen sind.

Der lokal so sehr verschiedene Rechtsstand ist aber durch das Trienter Konzil keineswegs vereinheitlicht worden, da die Bestimmungen jenes der partikularen sowohl gesetzlichen wie gewohnheitsrechtlichen Rechtsbildung freien Spielraum lassen.

Die Normen des Tridentinum Sess. XXI cap. 7 de ref. lauten: „Parochiales ecclesias, etiamsi juris patronatus sint, collapsas refici et instaurari procurent (episcopi) et fructibus et proventibus quibuscunque, ad easdem ecclesias quomodocunque pertinentibus; qui si non fuerint sufficientes, omnes patronos et alios, qui fructus aliquos ex dictis ecclesiis provenientes percipiunt, aut in illorum defectum parochianos omnibus remediis opportunis ad prae-

dicta cogant: quacunque appellatione, exemptione et contradictione remota. Quod si nimia egestate omnes laborant, ad matrices seu viciniores ecclesias transferantur". Darnach ist für Pfarrkirchen und den diesen rechtlich koordinierten Pfarrhäusern, Pfarrökonomiegebäuden ꝛc. zu unterscheiden, ob sie einem Patronate unterstehen oder nicht. Trifft das letztere zu, so fällt die Baulast zunächst auf die Kirchenfabrik. Doch soll das Kapital in der Regel nicht angegriffen, ja nicht einmal die Rente vollständig erschöpft, sondern, ehe das geschieht, auf die subsidiär Verpflichteten zurückgegriffen werden. Diese sind 1. die nach Ortsgesetz oder Gewohnheit Verpflichteten; 2. alle, welche Früchte beziehen, die von der betreffenden Kirche herrühren, also der Benefiziat mit den Überschüssen über die Kongrua, die Inhaber von Zehnten, die eigentlich der Kirche gehören, die Nutznießer inkorporierter Pfarreien, und falls diese säkularisiert worden sind, deren gegenwärtige Inhaber (Reichsdeputations-Rezeß vom 28. Februar 1803 § 36), Staatsregierungen, die in den Besitz säkularisierter Zehnten gekommen sind und die Ablösungsfonds beitragspflichtiger Zehnten. Die Last wird unter sämtliche nach Verhältnis ihrer Einnahmen durch den Richter verteilt; 3. sind in dieser Weise verpflichtete Personen nicht vorhanden, so sind die Pfarreingesessenen nach Maßgabe ihres Vermögens heranzuziehen, auch die Forensen, d. h. die nicht in der Parochie wohnenden, wenngleich dort Grundbesitzer, falls die Last, was partikularrechtlich vorkommt, eine dingliche geworden ist. Unter dieser Voraussetzung ist die Last ebensowenig von der Konfession des Eigentümers abhängig, wie wenn die Civilgemeinden verpflichtet sind (so nach dem französischen Fabrikendekret vom 30. Dez. 1809, 14. Febr. 1810 [Hermes, Handbuch der Staatsgesetzgebung über den christl. Kultus, Aachen und Leipzig 1833, 2, 412. 475; Preuß. Ges. vom 14. März 1845; ebendas. 4, 1001]), während sonst nach modernem staatlichem Recht die Verpflichtung nur auf Konfessionszugehörigen ruht.

Bei Patronatskirchen kommt zu den subsidiär Belasteten noch der Patron hinzu, aber nur, wenn er Früchte bezieht, zusammen mit den übrigen Fruchtperzipienten. Ob er auch andernfalls verpflichtet sei, ist wegen der unklaren Fassung des Tridentinum zwar streitig, aber nach heutiger gemeiner Meinung zu verneinen. Freilich trifft den Patron auch Verlust des Patronatsrechts, wenn er die ganz verfallene Kirche nicht wieder aufbaut, was nach dem Vorgange Benedikts XIV. (Prosper Lambertini, Institutionis ecclesiasticae, Ingolstad. 1751 p. 667) als kausative Verpflichtung des Patrones bezeichnet wird. Aber dieser Satz erklärt sich aus der Natur der Sache. Zerfällt die Kirche gänzlich, so hört sie eben zu existieren auf, damit fällt das Objekt des Patronatrechtes und folglich auch dieses fort.

Darum geht auch das Patronatrecht nicht verloren, wenn ein anderer der Baupflicht genügt, sondern verwandelt sich zu Gunsten des Neustifters in ein Kompatronatrecht.

Filialgemeinden haben nur zur Pfarrhausbaulast der Mutterkirche beizutragen, aber auch zum Bau der Mutterpfarrkirche, wenn sie in dieser zu gewissen Zeiten den Gottesdienst mitfeiern müssen (vgl. Kreitner, Die Baulast der Filialkirche zur Mutterkirche nach kanonischem u. bayer. Recht, Augsburg 1892).

Bei Kathedralkirchen ruht die Last zunächst auf dem Baufonds, dann in dessen Ermangelung auf Bischof und Kapitel, während subsidiär der Kathedral- und zuletzt der Diöcesanklerus heranzuziehen ist. In Preußen giebt es indessen eine eigene Kathedralsteuer, die bei Taufen, Trauungen und Beerdigungen zu Gunsten des Kathedral-Baufonds erhoben wird.

In der evangelischen Kirche ruht die Bauverpflichtung zunächst auf der Fabrik, subsidiär auf der Gemeinde und ist vielfach eine dingliche.

Die modernen Staatsgesetzgebungen stimmen insofern mit dem gemeinen Recht überein, als zunächst die Baulast auf die aus einem speziellen Rechtsgrunde Verpflichteten abgewälzt, eventuell aber vom Kirchenvermögen zu tragen ist. Indessen bezüglich der subsidiär Verpflichteten finden sich mannigfache Abweichungen vom gemeinen Kirchenrechte, indem zunächst der Patron als solcher herangezogen wird, der nach Preuß. ALR gemeinschaftlich mit den Eingepfarrten bei Landkirchen im Verhältnis von $^2/_3$ zu $^1/_3$, bei Stadtkirchen umgekehrt beitragen muß. Weiter ist vielfach der Pfründner aus der Zahl der subsidiär Verpflichteten ausgeschieden, die Reihenfolge dieser geändert worden; und endlich sind die Regeln für die Baulast der Pfarrhäuser abweichend von denjenigen für Pfarrkirchen gestaltet worden; sowie auch Sachen, die gemeinrechtlich als Pertinenzen der Pfarrkirchen angesehen werden (Kirchhöfe, Kirchenuhren, Glocken), nicht den für die Baulast der ersteren gegebenen Normen unterstellt werden. E. Friedberg.

Baum, Johann Wilhelm, protestantischer Theolog und Kirchenhistoriker, gest. 1878. — Benutzt wurden für die folgende Skizze außer den persönlichen Erinnerungen des Unterzeichneten und dem handschriftlichen Nachlaß B.s: Zur Erinnerung an J. W. Baum, Reden bei s. Leichenfeier, Straßb. 1878 u. M. Baum, J. W. Baum, ein prot. Charakterbild aus dem Elsaß, Bremen 1880.

Baum wurde geboren am 7. Dez. 1809 zu Flonheim, im damaligen französischen Departement Mont-Tonnere (jetzt Hessen-Darmstadt) als der vierte Sohn des dortigen Landwirtes Joh. Philipp Baum und der geistig geweckten Sibylla Elisabeth Hessel. Der Knabe wurde zuerst zu einem gewesenen französischen Soldaten in die Schule geschickt und kam in seinem dreizehnten Jahre nach Straßburg zu seinem Oheim Hessel, damals Gefängnisgeistlicher daselbst, welcher väterlich für seine Ausbildung sorgte. Mit reichen Naturanlagen versehen, entwickelte er dieselben durch eifrige Arbeit und anhaltenden Fleiß als Schüler des protestantischen Gymnasiums. Von 1828—1833 studierte er Philologie und Theologie am protestantischen Seminar und an der theologischen Fakultät, wo er sich durch eine gekrönte, 1838 gedruckte Preisschrift über den „Methodismus“ auszeichnete.

Zum Unterpädagog des Stiftes St. Wilhelm, des aus dem Reformationszeitalter stammenden Konvikts für Theologiestudierende, im Jahre 1834 berufen, um zwei Jahre später dessen Leitung als selbstständiger Vorsteher zu übernehmen, bewährte Baum in diesem Amte seine eigentümliche Art der Einwirkung auf die Jugend: Herzen gewinnen, Strauchelnde retten, raten und helfen, nicht nur in Worten, sondern mit der That und mit schonungsloser Aufopferung seiner selbst, und dabei wußte er immer wieder Glaube, Mut und Begeisterung für die höheren Ideale der Menschheit zu wecken und zu fördern. Nachdem er 1839 die Lizentiatenthese „Origines Evangelii in Gallia restaurati“ glänzend verteidigt und die venia docendi erhalten hatte, wurde er zum außerordentlichen Professor am Seminar ernannt, aber ohne Besoldung; nichtsdestoweniger schlug er 1841 den Lehrstuhl der Geschichte an der Berner Universität, an Kortüms Stelle, aus, sowie ein zu zwei Malen ihm angetragenes lutherisches Pfarramt in Paris, und noch später 1860 und 1863 einen höchst ehrenvollen Ruf nach Hamburg, hiermit zu erkennen gebend, wie innig und fest er sich an die neue Heimat angeschlossen hatte und mit derselben verwachsen war.

Nach einander erschienen von ihm: „Franz Lambert von Avignon“ (1840); „Theodor Beza, nach handschriftlichen Quellen dargestellt“ (1843; trotz einer Fortsetzung in den Jahren 1851 und 1852 leider unvollendet geblieben); „Die Memoiren d'Aubignés, des Hugenotten von altem Schrot und Korn“ (1844). Wir erwähnen hier sogleich die namhaftesten seiner historischen Arbeiten: „Johann Georg Stuber, der Vorgänger Oberlins im Steinthale und Vorkämpfer einer neuen Zeit in Straßburg“, 1846, und aus späterer Zeit: „Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren“ (1860), Baums Kapitalwerk, das seinen Namen weit über die Grenzen des engeren Vaterlandes bekannt machte und ihm die Verleihung der theologischen Doktorwürde von seiten der Züricher Universität eintrug. Ehe er mit der Behandlung dieses Gegenstandes in die Reihe der Herausgeber von „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche“ eintrat, hatte er schon eine große Anzahl der in den Archiven vorhandenen Briefe der genannten Straßburger Reformatoren nicht allein durchgegangen, sondern auch abgeschrieben. Diese Sammlung vermehrte er nun durch staunenswerten Fleiß und gestaltete sie mit Hereinziehung anderer, die elsässische Reformation betreffenden Dokumente zu einem einzigartigen Schatze, seinem Thesaurus epistolicus reformatorum alsaticorum. Auf Grund dieser handschriftlichen Stoffmasse, zu welcher noch weit über hundert größere und kleinere gedruckte Werke Butzers und Capitos kamen, erwuchs die Darstellung ihres Lebens und Wirkens in dem lebendigen, klassischkräftigen Stil, welcher Baum eigen war. Er widmete das Buch „der protestantischen Bürgerschaft“, in der Hoffnung, daß diese letztere „sich die von der Geschichte gegebenen Mahnungen zu echt christlicher Freisinnigkeit, Frömmigkeit und Hochherzigkeit, und Warnungen vor verderblichem theologischem, nur Haß und Zwietracht stiftendem Wort- und Schulgezänke, und vor mißbrauchter Kirchen-, Konfessions- und Menschenautorität würde zu Herzen gehen lassen“. Auch nachdem dies Werk vollendet war, setzte der unermüdliche Forscher seine Urkundensammlung weiter fort, bis auf die Zahl von beinahe 3000 Abschriften, die allermeisten von eigener Hand und alle sorgfältig kollationiert. Unerfüllt blieb leider die Absicht, sie in Druck zu geben. Die auf diese Weise entstandenen 24 großen Quartbände, zu welchen späterhin noch 6 andere, die französische Reformation,

namentlich Theodor von Beza betreffend, hinzukamen, bilden heutzutage, infolge letztwilliger Verfügung, ein unschätzbares Bestandteil der Landes- und Universitätsbibliothek zu Straßburg, aus welchem noch die späte Nachwelt schöpfen wird. Daselbst fand auch die an Originaldrucken und seltenen Werken, besonders aus der Reformationszeit, reiche Bibliothek ihre Aufstellung.

An die schon genannten Schriften über die Geschichte des französischen Protestantismus reiheten sich im Lauf der Jahre noch andere an, wie z. B. „Les Eglises réformées de France sous la croix“ (1869); „Les Mémoires de Corteis“ (1871); „Le Procès de Baudichon de la Maison-Neuve“ (1873). Vor allem aber muß hier schon — wenn auch in eine spätere Zeit seines Lebens gehörend — sein Anteil an der Ausgabe der Werke Calvins im Corpus Reformatorum Erwähnung finden. Seinen beiden Mitarbeitern bei diesem 1860 begonnenen Unternehmen, den Professoren Cunitz und Reuß, kam Baums große Begabung für das Lesen alter und schwieriger Schriften besonders wohl zu statten. Die meisterhafte Vorrede in lateinischer Sprache floß aus seiner Feder.

Da die in den vierziger Jahren obwaltenden Verhältnisse wenig Aussicht auf baldige Erlangung eines theologischen Lehrstuhls eröffneten, folgte Baum, seine Stiftsdirektorstelle 1844 aufgebend, dem anderen ihm innewohnenden Beruf, als Prediger zu wirken, wozu sich in Straßburg selbst die erwünschte Anstellung fand. Nachdem er schon mehrere Jahre hindurch Vikardienste zu St. Thomä geleistet, erhielt er im Jahre 1847 eine Pfarrstelle an dieser Kirche. Ein geborener Redner, dem zu dem Gedankenreichtum sein Geist immer auch die rechte Form ausgiebig spendete, war er bald einer der beliebtesten und volkstümlichsten Prediger der Stadt. Im verhängnisvollen Jahre 1848 wuchs seine Kraft und sein Mut mit den Schwierigkeiten. Alle direkte Polemik auf der Kanzel vermeidend, es sei denn gegen die Anmaßungen und Angriffe der ultramontanen Partei, befolgte er inmitten der dogmatischen Streitigkeiten die Regel, die Hauptsätze des Christentums rein neutestamentlich zu erklären. Aussprüche der Reformatoren und die Erinnerung an ihre Thaten verwertete er vielfach in seinen Predigten. Es war seine Gewohnheit nicht, diese letzteren niederzuschreiben; einige gedruckte Gelegenheitsreden ausgenommen, ist deshalb keine vorhanden. Unter seiner Leitung gestaltete sich die „Kinderlehre“ in der Thomaskirche zu einem geradezu mustergiltigen Jugendgottesdienst, bei dem auch Erwachsene sich zahlreich einfanden. Mit gleichem Erfolg wirkte er als Religionslehrer in den höheren Klassen des Gymnasiums.

Erst im Jahre 1860 wurde er zum ordentlichen Professor für die alte Litteratur, 1864 für die Homiletik am Protestantischen Seminar, und nach der Gründung der neuen Universität 1872 zum Professor der praktischen Theologie an der Fakultät ernannt. Auch hier bestand seine Eigentümlichkeit darin, nicht sowohl zu belehren als zu beleben, und dies nicht minder durch seinen väterlichen Umgang mit den Studierenden als durch die öffentlichen Vorlesungen. Seine Hingabe an die Jugend wurde ihm auch reichlich vergolten durch die Verehrung und Begeisterung, mit welcher diese zu ihm aufsah.

Baum steht in der ersten Reihe der Männer, welche im Elsaß die Pflege der theologischen Wissenschaft mit derjenigen des kirchlichen Lebens verbanden. In diesem Sinne zu wirken, dazu bot ihm, außer seinem Predigtamt und seiner akademischen Stellung, die langjährige Mitgliedschaft im Vorstand der elsässischen Pastoralkonferenz reichlich Gelegenheit. Ein von ihm 1854 vorgetragenes, noch immer sehr lesenswertes Referat: „Der Religionsunterricht bis zur Konfirmation“ bildete einen der Licht- und Höhepunkte dieser Konferenz. Wie er sich eifrigst an allen Beratungen derselben beteiligte, stellte er auch außerhalb dieses Kreises seinen Mann, wo es galt wichtige Fragen über Kirchenorganisation, Liturgie, Katechismus, Gesangbuch u. s. w. zu entscheiden. Aus den Kämpfen mit der streng konfessionellen Partei ging unter anderen eine Schrift hervor: „Le principe de légalité et la conscience confessionnelle de certains pasteurs soi-disant luthériens“ 1857, zur Abwehr des Versuchs, den Symbolzwang in der elsässischen Kirche einzuführen. „Schreiben soll man“, pflegte er zu sagen, „nur aus innerer oder äußerer Notwendigkeit, wie die Reformatoren, dann wirkt es“. Diesem Grundsatz gemäß hatte er schon 1852 mit seinem Freunde Professor Cunitz zwei Hefte „Gravamina“ herausgegeben, ein energischer Protest gegen die von oben her octroyierte neue Kirchenverfassung, welche die protestantische Kirche des Elsaß unter ein absolutistisches Regiment stellte, und zugleich ein Zeugnis dafür, daß in der ehemaligen Reichsstadt der Sinn für kirchliche Unabhängigkeit und Freiheit noch nicht erstorben war. Allem Radikalismus, wie auf dem Gebiete des politisch-socialen Lebens

so auf demjenigen der Kirche, abgeneigt, huldigte Baum einem gemäßigten Liberalismus und zählte nebst D. Bruch zu den einflußreichsten Häuptern und Führern der freisinnigen Elemente. Seiner Anregung ist im Jahre 1867 die Gründung des „evangelisch-protest. Vereins“, dem er sieben Jahre lang als Präsident vorstand, und diejenige des Organs der Liberalen, des „evangelisch-protestantischen Kirchenboten“ (1871) zu verdanken.

Mannhaft trat er stets für die Beibehaltung der deutschen Sprache, namentlich als Unterrichtssprache, und gegen die zunehmende Französierung der elsässischen protest. Kirche ein. „Des Elsasses religiöse großartige Vergangenheit, mahnte er, wurzele in dem deutschen Protestantismus und nur durch diesen könne es seine welthistorische Bedeutung auch in der Zukunft bewahren, anstatt zu einer Provinz zusammenzuschrumpfen, die durch die französische Centralisation jedweden eigenen Charakter und Glanz verlöre. Nehme man dem protestantischen Elsaß die deutsche Bibel, die deutschen Lieder, so sei es aus mit ihm“. An die einstige Größe Straßburgs erinnerte Baum in begeisterten Worten, als er am 14. Juni 1870, bei der Enthüllung des Denkmals Sturms im Hofe des Gymnasiums, die mutige Standrede hielt, die später unter dem Titel „Jakob Sturm von Sturmeck, Straßburgs großer Stettmeister und Scholarch“ im Druck erschien.

Bald darauf brach der Krieg aus. Baum scheute sich nicht, mit seiner gewohnten Freimütigkeit, von der Kanzel herab, mit einigen energischen Worten den frevelhaften Leichtsinn zu brandmarken, womit dieser Krieg angefangen wurde, und als Befehl von oben kam, für den Sieg zu beten, wandelte er, wie er auch früher zu thun pflegte, die Bitte um Sieg in die christlichere, um Frieden und Verschonung vor den Kriegsgreueln um. Es zog ihn deutscher protestantischer Sinn über alles an, weil er überzeugt war, wie ein Freund sich über ihn ausdrückt, „daß die deutsche Geistesart naturgemäß aus sich selber entwickelt und in sich selber folgerichtig ausgebildet die lebenskräftigste Verbindung der beiden höchsten Lebenselemente mit sich brächte: persönliche Frömmigkeit und persönliche Freiheit“. Freilich nicht, daß er deshalb, nach der Wiedervereinigung des Elsaß mit seiner alten Heimat alles gut hieß, was die deutsche Verwaltung unternahm. Vielmehr war es ihm ein schwerer Kummer, daß er sich in so vielen damals gehegten Hoffnungen getäuscht sah. Mit Begeisterung begrüßte er die Neugründung der Straßburger Universität und schloß sich von ganzem Herzen an dieselbe an. Als im Jahr 1871 die Autonomie der elsässischen protestantischen Kirche durch die deutsche Regierung bedroht zu sein schien, war er einer der ersten und thatkräftigsten Männer, die durch Wort und Schrift und Aufbieten all ihres Einflusses für die angestammten Rechte und Freiheiten einstanden, und nicht wenig trug er zu dem Umschwung bei, welcher Ende 1871 in der Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten von Elsaß-Lothringen eintrat.

Im Spätjahr 1873 sollte ihm der Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät übertragen werden, als der schon seit längerer Zeit Leidende, während einer Erholungsreise in der Schweiz, von einem Schlagfluß getroffen wurde, welcher die allmähliche Abnahme der körperlichen und geistigen Kräfte herbeiführte. Nach fünf Jahren, am 29. Oktober 1878, erlöste ihn der Tod von seinem schweren Leiden.

Mag auch schon im Vorstehendem Baums Charakter in mancher Hinsicht beleuchtet worden seien, so verdienen noch einzelne Züge desselben hervorgehoben zu werden. Er war trotz alles Ernstes heiter und mit urwüchsigem Humor begabt. Mit einem mächtig aufwallenden Temperament verband sich in ihm ein zart besaitetes Gemüt. Überall in seinem Leben begegnen wir treuer und bewährter Freundschaft: „Von Liebe, sagt er, muß der göttliche Teil des Menschen leben, und wenn diese Liebe ihm fehlt, so verdirbt er und geht unter“. Ja, es hieß, daß alle, welchen Baum seine Freundschaft schenkte, dadurch auch unter sich Freunde geworden seien. Der Grundzug seines Wesens war sein Glaube an die Menschheit, den kein Undank, keine traurige Erfahrung irre machen konnte. „An Gott und den Menschen zweifeln“, pflegte er zu sagen, „ist ein doppeltes Majestätsverbrechen“. Die Freudigkeit und Festigkeit des Herzens aber schöpfte er aus seinem kindlichen Gottvertrauen.

D. A. **Erichson.**

Baumgarten, Michael, gest. 21. Juli 1889. Prof. Dr. phil. et theol. Michael Baumgarten. Ein aus 45jähriger Erfahrung geschöpfter biographischer Beitrag zur Kirchenfrage (geschrieben 1886 und 1887, vgl. I 146 und II 259). Als handschriftlicher Nachlaß herausgeg. von K. H. Studt, Pastor zu Schönwalde i. H. 2 Bde, 1891. — Die „Aktenstücke, die Amtsentlassung des Prof. der Theologie Dr. Baumgarten in Rostock

betreffend" (Schwerin 1858) haben eine ganze Litteratur hervorgerufen (Gutachten der Greifswalder und Göttinger theol. Fakultät, Krabbes Gegenschrift „Das lutherische Bekenntnis u. s. w."; Beleuchtung von Hofmann, Delitzsch, v. Scheurl, H. Ewald, E. Herrmann, Anton Löwe u. a.; Karl Steffensen, „Prof. B.s Absetzung von seinem theol. Lehramt" in Gelzers Monatsblättern 1858).

Baumgarten hat in seiner Selbstbiographie seinen Entwicklungsgang anschaulich geschildert. Er war der Sohn eines alten Bauerngeschlechtes in der Haseldorfer Marsch (in der Nähe Hamburgs) von angestammter lutherischer Frömmigkeit, im Glauben der Väter erzogen und so befestigt, daß ihn kein Zweifel je ernstlich anfocht, eine ursprüngliche und zugleich mit großer Aneignungsfähigkeit ausgerüstete Natur. Nachdem er die Selecta in Altona durchlaufen hatte, kam er als Student in Kiel unter pietistischen Einfluß, dem indes die begeisterte Predigt des Klaus Harms von Christus und seinem Kreuz entgegenarbeitete (vgl. B., Ein Denkmal für Klaus Harms, 1855). Ostern 1835 folgte der 23j. Jüngling (geb. 25. März 1812) Twesten nach Berlin und wurde nun ausgesprochener Hengstenbergianer. Sein Versuch, in Halle die akademische Laufbahn zu beginnen, wurde von den dortigen altrationalistischen Koryphäen durch eine bis zur Erschöpfung des Gegners fortgesetzte und dadurch in eine Niederlage verwandelte Disputation vom 2. März 1839 vereitelt. Als Privatdozent in Kiel (Sommer 1839 bis Ostern 1846) überzeugte sich B. durch das Studium Dorners, daß die altkirchliche Christologie durch die Behauptung der Anhypostasie der Menschheit Christi einen folgenschweren Irrtum begehe und unfähig sei, den geschichtlichen Vollzug des Geheimnisses der Welterlösung darzustellen. Nun gingen ihm über Hengstenbergs orthodoxistische Ungeschichtlichkeit die Augen auf; um so mehr zog ihn nun Schleiermacher an mit seinem Grundsatz, daß Christentum nicht Lehre, sondern Leben sei, und weiterhin Hofmann, in dessen „Weissagung und Erfüllung" B. eine Theologie erkannte, die über Hengstenberg und Schleiermacher hinauszuführen berufen sei. In einem theol. Traktat „Liturgie und Predigt" (1843) fixierte B. sein kirchliches Programm, nach welchem er seit 44 Jahren gelehrt und gehandelt zu haben gesteht, und zu welchem er sich noch als Greis frei und offen bekannte (Selbstbiographie I 20). Thatsächliche Zustände, Gesetze, Mächte und festgewurzelte Gewohnheiten liegen wie Felsblöcke der Kirche im Wege: die irreführenden Reden vom „christlichen Staat", die Anwendung von Gewalt in der Kirche (Taufzwang u. a.), der Summepiskopat, „mittelst dessen die Reformation ein byzantinisches Institut in die geläuterte Kirche eingeführt hat", der klaffende Gegensatz in der Lehre, „mit dem wir uns seit hundert Jahren schleppen, ohne zu einer Entscheidung zu kommen", die unerkannte Gefahr des widergöttlichen römischen Wesens u. a. Als die Geistesmacht, welche im stande sei, diese Felsen aus dem Wege zu räumen, bezeichnete B. die erneuerte, als das gegenwärtige Wort Gottes erfaßte Predigt. „Die Predigt hat zweimal die Welt überwunden, zuerst in der Bekehrung der Völker, sodann in der Erneuerung der Kirche. Sie muß zum dritten Mal die Welt überwinden, indem sie die ganze scheinheilige Verweltlichung innerhalb des Heiligtums mit dem Schwert des Geistes richtet. Erst dann, nicht durch jetzt vereinbarte liturgische Formeln und Feststellungen, wird die Kirche in einer Zungensprache das Dankopfer ihrer Lippen dem dreieinigen Gott darbringen können".

In derselben Zeit entstand B.s „theologischer Kommentar zum Pentateuch" (2 Bde, 1843 u. 44), auf Grund dessen Delitzsch hernach (1850) den Freund als Nachfolger in die Rostocker Professur empfahl. „Die heilige Schrift steht B. als ein lebendiges Zeugnis des in die Geschichte eingegangenen göttlichen Lebens vor der Seele, und in dieses der Vergangenheit, aber deshalb nicht dem Tode verfallene Leben sucht er sich zu versenken, um es nicht bloß von einem außerhalb seiner selbst gelegenen Standpunkt zu betrachten, sondern als ein gegenwärtiges, der Zukunft zustrebendes mitzuerleben" (Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius u. s. w., Leipzig 1845, S. 269). Bei aller Anerkennung des Werkes, in welchem Frühlingsodem wehe, hob Delitzsch auch die bedenklichen Seiten hervor: die fast völlige Ignorierung des Unterschiedes von Geist und Materie („alle Anfänge des Geistigen liegen im Leiblichen" I 69), den beinahe manichäisch klingenden Satz, daß infolge des Falles das männliche Vermögen die eigentliche Sünde des Menschen geworden sei (I 285), die christologische Behauptung, daß Christus nach seiner Menschheit präexistentiell in Israel beschlossen gewesen sei (das alttest. Israel ist der menschliche Kreis, innerhalb dessen Christus nicht nur dem göttlichen Ratschlusse gemäß dereinst Mensch werden soll, sondern innerhalb dessen er im physischen Sinne bereits enthalten ist — vgl. II 9 u. 544),

die damit zusammenhängende Überschätzung des göttlichen Berufs Israels, die Gefahr, in der Würdigung des Israels der Endzeit im Gegensatz zu dem einseitigen Spiritualisieren in das andere Extrem zu verfallen u. a. (Delitzsch a. a. O. S. 269—307). Diestel urteilte, daß B.s Kommentar in stark gespanntem Gegensatz nicht nur gegen jede rationale Richtung, sondern auch gegen die hermeneutischen Ziele derselben am liebsten in der theosophisch-christlichen Dämmerung sich bewege (Gesch. des AT in der chr. Kirche, 1869, S. 648).

In den ereignisvollen Jahren von 1846—50 verwaltete B. das Pastorat zu St. Michaelis in der Stadt Schleswig. Er war einer der entschlossensten Führer der schleswig-holsteinischen Geistlichkeit in dem viel verkannten, von Hengstenberg als Anreizung zum Aufruhr gebrandmarkten Kampf für das deutsche Recht der Herzogtümer, wo nicht Unterthanen gegen die Obrigkeit, sondern Volk gegen Volk stand. Am Tage der Schlacht von Idstedt (25. Juli 1850) flüchtete B. mit den Seinen (Frau Ingeborg, geb. Falck, und zwei Kindern) auf einem Bauernwagen aus Schleswig nach Holstein; fünf Tage hernach hatte er seine Berufung nach Rostock in Händen. Sie stellte den Berufenen auf einen schweren Lebensweg.

B. war berufen, mitzuarbeiten an dem „Auf- und Neubau der Landeskirche“, die seit 18. Dezember 1848 unter der Führung Kliefoths stand. Größere Gegensätze trotz gemeinsamer Grundlage sind indes kaum denkbar, als das staatskirchliche, die Ordnungen betonende Luthertum Kliefoths und der starke, etwas schwärmerische Subjektivismus B.s, dem das Wesen des Bekenntnisses auf dem Ergriffensein von der jedesmaligen Gegenwart Christi beruhte (Selbstbiographie I 134). Man verstand sich gegenseitig nicht; B. klagte bald über feudalistische Anfechtungen und orthodoxistische Anfeindungen. Wie hart urteilt er über den edlen Landrat v. Maltzan-Rothenmoor (ebenda I 118), von dem Rocholl ein so warmes Bild entworfen hat (NKZ VI 962—980). Andererseits galt Kliefoths begeistertes Urteil über B.s „Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem nach Rom“ (2 Bde, 1852; 2. Aufl. 1859) — „Ihre Leistung läßt ohne Ausnahme alles, was seit den letzten Jahrhunderten über Apostelgeschichte und apost. Zeit gedacht und geschrieben ist, sehr weit hinter sich“ — doch nur den ersten hundert Seiten; von einer durch die Apostelgeschichte für alle Kirchzeiten enthüllten und veranschaulichten Autonomie der Heiligen durch Einwohnung des heiligen Geistes wollte Kliefoth nichts wissen. Vollends in dem weiteren Buche B.s „Die Nachtgesichte Sacharjas. Eine Prophetenstimme an die Gegenwart“ (1. Hälfte 1854; 2. Hälfte 1855) hat man nachher eine Fülle von Häresien gefunden.

Das war nun freilich nicht schwer bei einem Theologen, der es durchaus verschmähte, seine Gedanken in die Formeln der früheren Jahrhunderte zu kleiden, und der überdies mit Problemen rang, wie sie ausschließlich der neuen Zeit seit 1848 angehören. B. haßte in tiefster Seele die geschichtlich gewordene Verbindung von Kirche und Staat, welche das große Ziel der Zukunft, die freie christliche Volkskirche, aufhalte. Er wurde nicht müde, die Freiheit und Innerlichkeit des christlichen Glaubens zu betonen, die jeden Zwang verschmähe, und erkannte andererseits in dem tief gewurzelten Mißtrauen des Volkes gegen das Staatskirchentum ein mit letzterem untrennbar verbundenes Hindernis, das Christentum mit dem Volksleben zu versöhnen. „Wir können wohl mit Petrus sagen: Wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen. Wir halten uns nämlich viel zu ängstlich an das Ufer mit unserem Fahrzeug, wir können uns nicht entschließen, die feste Küste der Gewohnheit aus dem Auge zu verlieren, und darum will nichts recht gelingen und gedeihen. Fahret auf die Höhe, spricht der Herr, so werdet ihr einen Zug thun. Die Höhe ist der Standpunkt des Geistes, welcher, indem er auf sich selber ruht, der Gegenwart wesentlich innewohnt, die wahre geschichtliche Vergangenheit zur Voraussetzung hat und die vollendende Zukunft zum Erbteil erhält“ (Die Notwendigkeit eines freien und allgemeinen deutschen Kirchentages. Von M. B. Berlin 1863, S. 48). Es ist nötig, mit dem Glauben an den heiligen Geist und an die allgemeine christliche Kirche mehr Ernst zu machen als bisher, und der Einzelne muß zu einer christlichen Selbstentscheidung kommen, die einen mehr ethischen, als dogmatischen Inhalt hat (These 4 u. 10 der „12 Thesen über Gegenwart und Zukunft der Kirche“, Schleswig 1848).

Man vermißt bei solchen immer wiederholten Ausführungen B.s schmerzlich den organischen Zusammenschluß mit dem kirchlichen Bekenntnis, die dem naheliegenden Vorwurf der Schwarmgeisterei wehrende Betonung des Wortes und der Sakramente, durch welche als durch Mittel Gott den heiligen Geist giebt (Augustana Art. 5). Die

Zurücksetzung des geoffenbarten Wortes Gottes ist um so unbegreiflicher, als B. in der Zeit schwerster Anfechtung und tiefster Seelennot „gerade durch einen kleinen, in der bisherigen Exegese meist verachteten oder gemißdeuteten Teil der biblischen Offenbarung" (durch die von dem Pentateuch bis zur Apokalypse sich hindurchziehende Reihe von Verheißungen, welche die schließliche Bekehrung Israels nach seinem Abfall und seiner Verstockung in Aussicht stellen) aufrecht erhalten worden war (Selbstbiographie I 41). Und doch versteht man das vorwärts Drängende in B.s Gedanken heute besser und würdigt es ruhiger als vor vierzig Jahren. Ich will das an einem einzelnen Satze zeigen. Aus B.s Prämissen folgte der Wunsch: „Wollte Gott, wir hätten nie ein Kirchenrecht bekommen, so würden wir längst eine (geistliche) Kirchenordnung haben!" (Protest. Warnung und Lehre II 1857 S. 159. 160). Wem fällt hierbei nicht Sohms These ein, das Wesen des Kirchenrechtes stehe mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch; menschlicher Kleinglaube habe gemeint, die Erhaltung der Kirche Christi durch menschliche Mittel, durch die Aufrichtung der hölzernen Säulen und Balken menschlicher Rechtsordnung sichern zu müssen (Kirchenrecht I 1892, S. 700)? Wie anders verläuft heute die Debatte über solche Sätze als damals! Wenn Sohm die charismatische Ordnung der Urgemeinde in ihrer vorbildlichen Bedeutung schildert, wer erhebt gegen ihn den Vorwurf grundstürzender Schwarmgeisterei? Krabbe in Rostock aber betonte gegen B., daß die Negation alles Rechtes innerhalb des Gebietes der Kirche einen verdammlichen Spiritualismus verrate, da die Kirche als Heilsanstalt notwendig (nicht nur infolge des geschichtlichen Ganges der Völkerbekehrung) in die Sphäre des Rechtes eintreten müsse. Sein Auge erkannte in den von der Kirche angenommenen Kanones, welche in den ersten Jahrhunderten auf die apostolische Überlieferung zurückgeführt worden seien, die Richtschnur, nach welcher die Kirche (auch die Urgemeinde?) die Rechtsverhältnisse im ganzen und im einzelnen bestimmte. Solche Behauptungen gehörten mit zu dem Beweismaterial des verantwortungsvollen Konsistorialerachtens (S. 219), das Krabbe, B.s Kollege, verfaßte, Wiggers und O. Mejer mit unterzeichneten, auf Grund dessen B., ohne daß ihm das Recht der Verteidigung gewährt worden wäre, auf dem Verwaltungswege durch großherzogliches Dekret vom 6. Januar 1858 seines Amtes entsetzt wurde. Die bisherige Besoldung von jährlich 1200 Thlr. sollte bis dahin fortgezahlt werden, „daß ihr entweder eine andere Anstellung erlangt oder Uns durch euer fernerweites Verhalten zu der Einstellung dieser Zahlung veranlaßt".

Es können hier weder B.s Anstöße im einzelnen erzählt werden (Prüfungsthema im J. 1855 über die Entthronung und Tötung der Königin Atalja durch den Hohenpriester Jojada 2. Kg 11, 4—16 und 2. Chr 23, 1—15 mit der Bemerkung über die Arbeit des Kandidaten: „Indessen vermutet der Verf. mit Recht, daß es mit dem Thema noch auf etwas Weiteres abgesehen ist, nämlich auf Gewinnung einer Schriftlehre über die Berechtigung einer gewaltsamen Revolution"; Opposition auf der Pastoralkonferenz zu Parchim am 2. Juli 1856 gegen die gesetzliche, auf den Landeskatechismus sich stützende Forderung strengster Sonntagsheiligung, die als das eigentliche formale Centralgebot hingestellt wurde), noch kann das gegen ihn eingeschlagene Verfahren im einzelnen gewürdigt werden (Entlassung aus der theol. Prüfungskommission durch großherzogliches Dekret vom 1. Novbr. 1856; an B.s Stelle wurde sein früherer Freund Philippi gesetzt, den B. von Dorpat nach Rostock gezogen hatte). Gegen das Konsistorialerachten, das der Theologie B.s eine Reihe von Abweichungen vom lutherischen Bekenntnis nachweist, müssen drei schwere Vorwürfe erhoben werden: erstens die offenkundige, wenn auch unausgesprochene Unterstellung, als sei B. erst im Verlauf seiner Rostocker Lehrthätigkeit und durch Veröffentlichung von fünf Schriften in dieser Zeit, auf die nach willkürlicher Auswahl sich das Erachten ausschließlich berief, der verdammenswerte Häretiker geworden, der die Absetzung verdiene, während B. (wie man sich aus unserer Darstellung leicht überzeugen kann) im wesentlichen seine eigenartige Theologie schon nach Rostock mitgebracht hatte, so daß man in der That eben den B., den man doch selber berufen hatte, nun aus dem Lehramte hinausstieß; zweitens das Summarische des Verfahrens, bei dem man sich im Widerspruch mit der Forderung der Mecklenburger Konsistorialordnung vom J. 1570, daß Lehrstreitigkeiten ex graecis et hebraeis fontibus entschieden werden sollen, ja im Widerspruch mit dem Eingang der Konkordienformel selber damit begnügte, die wirklichen und angeblichen Abweichungen B.s von den Bekenntnisschriften nachzuweisen, und nicht durchs Bekenntnis hindurch zu der „einigen Regel und Richtschnur" zurückging, „nach welcher zugleich alle Lehren und

Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, d. h. nach den prophetischen und apostolischen Schriften A u. NT"; drittens die Steigerung der Anklagen bis zum Vorwurf des „ungescheuten und geflissentlichen" Eidbruches (S. 185) und zu der Behauptung, daß B.s fundamentale Irrtümer und Häresien sowohl den ganzen Bestand der kirchlichen Lehre und die in ihm enthaltene Glaubenssubstanz zersetzen, als auch die faktischen Bestände der kirchlichen Ordnung aufzulösen drohen (S. 236), wozu noch kommt, daß man dem so hart Angeklagten kein einziges Wort der Verteidigung gönnte. Der Erlanger Hofmann schloß sein Gutachten mit den Worten: „Ich bin zu Ende und will ohne viel Worte schließen. Denn es ist mir trauriger zu Mute, als ich sagen kann, wenn ich bedenke, welch ein Zeichen, wie es mit unserer Kirche steht, dies Erachten ist, und traurig, wenn ich auf die Unterschriften sehe, die es trägt."

Unmittelbar nach seiner Entlassung erhielt B. von dem Basler Missionsinspektor Josenhans, mit dem er vor 21 Jahren in Berlin in brüderlichem Verkehr gestanden, die dringende und wiederholte Aufforderung, in den Dienst der indischen Mission zu treten; es werde ihm alles dargereicht werden, was er für sich und seine Familie brauche. B. konnte sich nicht dazu entschließen; er hielt es fortan für seine Lebensaufgabe, fort und fort unter Anrufung aller Instanzen, mit Verachtung der ihm wegen Preßvergehen auferlegten Geldbußen und Gefängnishaft (in carcere academico), wider das ihn verdammende Urteil zu protestieren und die Wunde der Mecklenburger kirchlichen Krisis offen zu erhalten, in der Hoffnung, daß die leitenden Personen das ihm zugefügte Unrecht einsehen und so weit als möglich wieder gut machen würden. In dieser Hoffnung hat er noch nach 30 Jahren als 76jähriger Greis einen offenen Brief an Kliefoth in Schwerin und O. Mejer in Hannover gerichtet, mit der herzbewegenden Bitte des „auf der Grube" gehenden Mannes, seine Richter möchten, wenn sie auch an seiner Lehre und an seinem kirchenpolitischen Verhalten allerlei auszusetzen fänden, doch die Anathemata des Konsistorialerachtens wider seinen christlichen und moralischen Stand widerrufen (Selbstbiographie II S. 253—259); der Brief ist ohne Antwort geblieben.

In unablässigem Kampfe für eine Neugestaltung der evang. Kirche in Deutschland ging B. in seinem zunehmenden, schließlich die ganze kirchliche Lage unter dem Gesichtswinkel der Mecklenburger Krisis beurteilenden Subjektivismus so weit, daß er dem bekenntnis- und darum haltlosen Protestantenverein beitrat und dreizehn Jahre (1863 bis 76) ein eifriges Mitglied blieb; es gereicht indes der Ehrlichkeit seines Kampfes zu hohem Ruhm, daß er in der Festpredigt zu Heidelberg 1876 die Intoleranz Schenkels gegen die Heidelberger kirchlich gesinnten Evangelischen, die (schon 1868) umsonst um den Mitgebrauch einer Kirche gebeten hatten, scharf geißelte und dann aus dem Verein austrat, als der Schluß seiner Predigt, statt eine Umkehr hervorzubringen, mit den niedrigsten und erbärmlichsten Argumenten angegriffen wurde (Selbstbiographie II 177—193; noch in dem Nachrufe an B. spricht Websky von dem „Mißbrauch der Heidelberger Festpredigt 1876 seitens B.", Protest. Kirchenz. 1889 Nr. 31). Nun wurde B.s Lebensweg immer einsamer; der einzige Sohn war schon 1857 als siebenjähriges Kind gestorben; zum Trost im Alter blieb ihm nach dem Heimgang seiner treuen, großherzigen Ingeborg, „seines besten Kameraden", (1874 — vgl. Selbstbiographie II 18) die innig geliebte Tochter Nikoline. Ganz verstanden wußte er sich von wenigen Freunden, wie von Pastor Studt zu Schönwalde i. H., dem Herausgeber der Selbstbiographie und des wertvollen nachgelassenen Werkes „Lucius Annäus Seneca und das Christentum in der tief gesunkenen antiken Weltzeit" (Rostock 1895); von Heinrich Ziegler, pastor primarius in Liegnitz (vgl. „Der Kampf ums Recht in der evang. Kirche Deutschlands" in Beyschlags deutsch-evang. Blättern IX 1884 Heft 11 u. 12 und „Worte am Sarge B.s" in der Protest. Kirchenz. 1889 Nr. 33); von J. Pestalozzi, dem Herausgeber der „Wächterstimme". Websky rühmt „den Verfasser des Lutherus redivivus (1878) und des Volksbuches von dem Wittenberger Apostel der Deutschen (1883), der auch sein Reichstagsmandat nur verstand als heilige Verpflichtung, Volk und Vaterland zu schützen vor dem scheinheiligen, deutschfeindlichen und freiheitsgefährlichen Jesuitismus (vgl. B.s Schrift: Auf dem Wege nach Canossa, Berlin 1881) wie vor der frechen Gottlosigkeit des Nihilismus, wie er denn die Ansprachen an seine Wähler mit dem mahnenden Ruf zu schließen pflegte: „Es lebe der protestantische Glaube, der protestantische Mut, der protestantische Zorn!" Als Mitglied des Reichstags (1874—81) erzielte B., in der Petitionskommission zum Berichterstatter über die Massenpetitionen wider das Civilstandsgesetz vom 6. Februar 1875

gewählt, den Kommissionsbeschluß, dem Plenum den Übergang zur Tagesordnung zu empfehlen. „Der Geist der unsichtbaren Kirche freut sich des Civilstandsgesetzes, denn er schaut in ihm die gesetzliche Hilfe, nach welcher Schleiermacher sich sehnte, weil sie die gelähmten Flügel des Geistes frei machen wird" (Selbstbiographie II 146). Daß ein Mann, der in der Befreiung von der „Lüge des christlichen Staates" (Hofmann, Weissagung und Erfüllung, II 377) eine der notwendigsten kirchlichen Aufgaben sah, zu den kirchenpolitischen und staatssozialistischen, überdies antisemitischen Bestrebungen Stöckers sich in äußersten Gegensatz stellte, braucht man aus seiner Rede „Stöckers gefälschtes Christentum" (15. Oktober 1881) nicht erst zu erfahren. Christliche Namen heften an Dinge, denen der christliche Geist abhanden gekommen sei, das nannte er die Straße pflastern, die zum Thron des Antichristen führe (S. 20).

Ich habe B. reichlich zum Wort kommen lassen, damit das Bild des furchtlosen, kampfesfreudigen Streiters, des unablässigen Mahners zu lauterer, geistgewirkter Wahrhaftigkeit, des scharfen Kritikers der überlieferten Ordnungen und der geschichtlichen Mächte, des unermüdlichen Rufers zum Kampf gegen allen Papismus, des kindlich gläubigen Christen und theosophisch schwärmerischen Theologen in seinen eigenen Zügen vor uns stehe. Nach seiner Begabung war er zu hervorragender theologischer Arbeit berufen; daß er nach 1852 und vollends nach 1858 kein Werk mehr von der Bedeutung seines Apostelgeschichtekommentars geschaffen hat, das ist durch fremde und eigene Schuld gekommen — durch eigene insofern, als er sich durch die bitteren Rostocker Erfahrungen nicht zu innerer Einkehr, zur Reinigung von den Schlacken seines Wesens, zu tieferem Eindringen in das Bekenntnis der Kirche treiben ließ, sondern nun erst recht in seiner Eigenart sich verfestigte und in seltsamer Verwechslung des Persönlichen und Sachlichen für die Freiheit der evangelischen Kirche in Deutschland am besten zu kämpfen wähnte, wenn er die Leiter des Mecklenburger Kirchenwesens immer wieder unter Anklage stellte. Eine fruchtbringende positive kirchliche Arbeit wäre eine bessere Selbstverteidigung und kräftigere Widerlegung der gegen ihn erhobenen Anklagen gewesen, als die fortgesetzten Wiederholungen seiner zahlreichen Streitschriften, in denen er seine beste Kraft verzehrte. Aufgabe der Zukunft bleibt es, die vielen fruchtbaren Samenkörner, die in seinen theologischen Arbeiten zerstreut liegen, zu gedeihlichem Wachstum zu bringen. Ich nenne außer den schon genannten und zum Teil besprochenen Werken seine Vorträge: Nathanael und Jona, zwei biblische Lebensbilder 1855 (an denen, sowie an dem „Zeugnis des Glaubens in Predigten, für die Gemeinde der Gegenwart 1856" das Konsistorialerachten schnöde vorüberging); 27 Vorträge über „die Geschichte Jesu", im Herbst 1858 in Hamburg gehalten und 1859 veröffentlicht; David, ein König ohne Gleichen, vier Vorträge, Berlin 1862; über Schleiermacher als Theologen für die Gemeinde der Gegenwart, vier Vorträge, Berlin 1862 und Schleiermacher, eine ihrer Erfüllung entgegengehende Weissagung der deutschen Volkskirche, Berlin 1868; zwölf kirchengeschichtliche Vorträge zur Beleuchtung der kirchlichen Gegenwart, Bremen 1869 (ein Gang durch die Kirchengeschichte, beginnend mit vier Zeugen für das Ende der alten Welt: Seneca, dem älteren Plinius, Tacitus und Marc Aurel; schließend mit dem Ausblick auf die deutsche Volkskirche); kirchliche Zeitfragen in Vorträgen 1873. Die eingehendste und an prinzipiellen Erörterungen reichste seiner Streitschriften ist die „protestantische Warnung und Lehre wider die Gefahr einer Erneuerung alter Irrtümer in unsrer mecklenburgischen Landeskirche 1857" in vier Teilen. Der erste Teil behandelt den „Anlaß (in Parchim) und die persönliche Verhandlung", der zweite „die Rechtfertigung aus dem Glauben und die kirchliche Ordnung", der dritte „die heilige Schrift und den Landeskatechismus", und zwar wurde erstens Wort und Schrift untersucht, zweitens sollte das Wort Gottes und die heilige Schrift, drittens das Schriftprinzip der lutherischen Reformation folgen; der vierte Teil sollte den Sabbat und den kirchlichen Sonntag behandeln. Das war der Plan der Schrift. Sie ist aber nicht (wie Ziegler a. a. O. S. 837 u. 838 irrtümlich annimmt) ganz erschienen, sondern brach mit der ersten Abteilung des dritten Teils ab, „weil die Kampfesstellung durch das Eintreten der Gewalt verändert wurde" (Selbstbiographie I 154). Nachdrücklich verwahrt sich hier B. gegen die ihm zugeschriebene Versöhnungstheorie Hofmanns. So sehr er mit dem geschichtlichen Wege Hofmanns einverstanden zu sein und denselben für den einzig biblischen und christlichen zu halten erklärt, bekennt er doch, daß er auf diesem Wege nicht zu dem Resultat Hofmanns gelange, sondern vielmehr finde, daß der Heiland Jesus die Sünde der Welt dadurch getragen, gebüßt und gesühnt hat, daß er ihre Strafe ohne Abzug

und Milderung auf sich selbst genommen hat, indem sein Tod der Tod der Gottverlassenheit (Mt 27, 46), der Tod ohne Gott (Hbr 2, 9; alte Lesart: χωρὶς θεοῦ), demnach aber der Tod gewesen ist, den Gott von Anfang her gedroht hat (Gen 3, 19), der aber noch von niemand erduldet worden war, weil die voraufgehenden Zeiten unter göttlicher Langmut standen (Rö 3, 25 u. 26); vgl. Protest. Lehre und Warnung II 32.

Wie B. hier seine Theologie nach einer bestimmten Richtung hin verteidigt, so wird man ihn noch lange bei aller Kritik seines mit Schwärmerei durchsetzten Subjektivismus gegen unbillige Beurteilung in Schutz nehmen müssen. Das gilt z. B. von den paar Sätzen, mit denen R. Rocholl in seiner „Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland“ (Leipzig 1897, S. 543) B. charakterisiert. Hier wird ihm, dem Schüler Hofmanns, erhöhte Einsicht in die Gesamtanlage der Schrift und der Propheten, aber auch Mangel an Nüchternheit zugesprochen — ein nie bekämpfter Feind, der ihn übermeistert habe. Man kann dieser Verteilung von Lob und Tadel zustimmen, muß es aber dann für unbillig erklären, wenn mit scharfer Betonung in zweimaliger Redewendung, „daß er dem Protestantenverein verfiel“ und „sein Anschluß an den Protestantenverein“ hervorgehoben, sein Austritt aus diesem Verein indes mit keiner Silbe erwähnt wird. Für die Eigenart B.s und seiner kirchlichen Stellung ist beides, seine dreizehnjährige Mitarbeit mit dem Protestantenverein und seine dreizehnjährige Geschiedenheit von ihm am Schlusse seines Lebens, gleich charakteristisch. Sobald man beides hervorhebt, tritt zu Tage, daß der eigenartige Mann keiner Parteischablone sich fügte. Dann darf ihm aber auch keine angeheftet werden. **J. Haußleiter.**

Baumgarten, Siegmund Jakob, gest. 1757. — J. S. Semler, Ehrengedächtnis S. Jac. Baumgartens; Desselben Lebensbeschreibung, von ihm selbst abgefaßt, I; J. D. Michaelis: Raisonnement üb. d. protestant. Universitäten in Deutschland I; A. H. Niemeyer, Universität Halle nach ihrem Einfluß auf gelehrte u. praktische Theologie; A. Tholuck, Gesch. des Rationalismus I; J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie II; desselben A. „Baumgarten“ in AdB II; A. Ritschl, Geschichte des Pietismus II, III; W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik III; W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle I.

Der Vater unsers Baumgarten war Jakob Baumgarten, seit 1697 erster Inspektor des Hallischen Waisenhauses, darauf Pastor in Wollmirstädt, zuletzt in Berlin, wo er 1722 gestorben. Von seinen begabten Söhnen war S. J. der älteste. Ein jüngerer Bruder war der bekannte Wolffianer A. G. Baumgarten, Professor in Frankfurt a. O., der Begründer der deutschen Ästhetik. Siegmund Jakob, wurde 1706 in Wollmirstädt geboren, zunächst von seinem Vater unterrichtet, darauf in dem Halleschen Waisenhause. Er bezog 1724 die Universität Halle, gab Unterricht in den höheren Klassen des Waisenhauses, wurde 1726 Inspektor der lateinischen Schule, 1728 Adjunkt des jüngeren G. A. Franke im Predigtamte, 1730 Adjunkt der theologischen Fakultät, 1743 ordentliches Mitglied, worauf er seine Nebenämter niederlegte, und einzig und allein dem theologischen Unterrichte und der theologischen Schriftstellerei sich widmete. In seinen Vorlesungen hatte er gewöhnlich 300—400 Zuhörer, ein Erfolg, der den Neid seines älteren Kollegen Joachim Lange erregte und ihm die erste Verfolgung eintrug. Er war unermüdlich im Lehren und ließ sich auch durch körperliche Leiden nicht davon abhalten. Seine Zuhörer hingen ihm mit großer Verehrung an; selten ist einem Universitätslehrer so getreu nachgeschrieben worden, freilich sprach er auch auf dem Katheder mit einer Bedächtigkeit, die zum Mitschreiben aufforderte. Sein Vortrag war trocken und öfter durch Hüsteln unterbrochen, aber der Inhalt entsprach genau der Stufe der Zeitbildung und glänzte durch gewandte Schematisiermethode, klare und scharfe Begriffsbestimmung und eine Masse solider Gelehrsamkeit. Außerhalb des Kreises seiner ausgedehnten Lehrthätigkeit wirkte Baumgarten durch viele theologische Schriften, wozu die erst nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen hinzukommen. Seine ungeheure Belesenheit befähigte ihn aber auch, auf anderen Gebieten sich zu bethätigen. So rühren von ihm her die 16 ersten Bände der allgemeinen Welthistorie, aus einem unvollkommenen englischen Original entstanden; sie sind von ihm mit einem großen Reichtum von gelehrten Anmerkungen versehen worden. Adelung, Büsching, Heilmann, Joh. David Michaelis, Nösselt, E. G. Woltersdorf haben von ihm Anregung empfangen. Am nächsten stand ihm Semler, der durch seine Vermittlung von Altdorf nach Halle berufen wurde. Allgemein geachtet, weithin rühmlich bekannt, von Voltaire als die Krone deutscher Gelehrten gepriesen, starb er 1757.

Baumgartens Stellung in der Geschichte der Theologie scheint dadurch gekennzeichnet, daß er, der aus dem Halleschen Waisenhause Hervorgegangene, dann in eine durchweg mit Pietisten besetzte Fakultät Eingetretene, einen Semler zu seinem wissenschaftlichen Erben erzog und berief. Baumgarten ist also de facto der Überleiter vom Pietismus zum Rationalismus geworden, zum mindesten für Halle. Es ist verständlich, aber doch unberechtigt, wenn die oberflächliche Betrachtung, namentlich soweit sie am Rationalismus nur die Gefahr, am Pietismus nur die Vorzüge ins Auge faßt, daraus einen ungünstigen Schluß auf den Charakter des gelehrten Theologen hat ziehen wollen. Dieser Vorwurf ist leicht widerlegt, wenn man erstens bedenkt, daß doch auch der um eine Generation jüngere Semler in seiner Lebensführung niemals seine pietistische Vergangenheit verleugnet hat (vgl. z. B. Ritschl II, 579), und wenn man sich zweitens vergegenwärtigt, wie wenig der Pietismus der Hallenser auf wissenschaftliche Dauer angelegt war und wie wenig der von Baumgarten auf die Glaubenslehre angewendete Wolffsche Schematismus sich mit der pietistischen Weise, das eine Lehrstück vor dem anderen zu bevorzugen, von vornherein vertrug. Dem Pietismus ist der Theologe Baumgarten mit der Zeit entwachsen, darum aber doch nicht sofort den Rationalisten als deren Vorläufer beizugesellen, im Gegenteil erstrebt und verdient er den Ruhm einer nüchternen Orthodoxie. Gaß' Urteil (III 187) besteht zu Recht, daß Baumgarten „das symbolgerechte Dogma ziemlich unverkürzt und allseitig erwogen, aber im Zustande der Abkühlung vorträgt". Baumgarten ging über seine älteren Kollegen zunächst nur dadurch hinaus, daß er mit der Wissenschaft wieder größeren Ernst machte. In ihm sehen wir die Hallesche Theologie wieder mit der Wissenschaft einen Bund eingehen, der jenem, nach Semlers Zeugnis, von den Pietisten zum Vorwurf gemacht wurde. Doch kann man nicht sagen, daß er irgendwo den positiven Gehalt des christlichen Glaubens aufgegeben hätte. Baumgarten steht durchaus auf orthodoxem Standpunkte und gebraucht die althergebrachten dicta probantia, dies freilich in einer wissenschaftlicheren Art als seine nächsten Vorgänger, so nämlich, daß er sich nicht mit gehäuften Citaten begnügt, sondern den theologischen Gehalt der einzelnen Stellen durch z. T. eingehende Untersuchung erhebt. Den Schriftbeweis hat er auf eine höhere Stufe gehoben (zu vgl. die 3bändige Glaubenslehre, herausgegeben von Semler und Bertram 1759 f.). Nach Anführung anderer Stellen zum Erweis der Auferstehung fährt er fort: „welchen Hiob 19, 25—27 noch beizufügen ist, nach der Hypothesi einer weitern Absicht Hiobs als auf die bloße Wiederherstellung seiner zeitlichen Wohlfahrt" (III, 711). Er kennt also die abweichende Auslegung; und die gewohnte Auslegung hat ihm doch nur eine hypothetische Geltung. Dies zugleich ein Beweis seiner von Semler oft gerühmten Behutsamkeit. In der Lehre vom Abendmahle verteidigt er im allgemeinen den Lehrbegriff seiner Kirche, daß in, mit und unter Brot und Wein Leib und Blut Christi dargereicht werden, er verwirft aber aufs bestimmteste die Konsubstantiation (III, 373). So erlaubt er sich auch den Exorzismus bei der Taufe darzustellen als „eine willkürliche Handlung, in keinem göttlichen Befehl oder Notwendigkeit gegründet, die zwar, wenn sie gehörig verstanden, erklärt und gebraucht wird, nützlich beibehalten, aber ohne Nachteil der wesentlichen Beschaffenheit der Taufe abgeschafft werden kann." (III, 321). Die Nachwirkung des Pietismus bemerkt man nicht sowohl darin, daß B. die symbolischen Schriften nicht anführt (vgl. Ritschl II, 567), als vielmehr darin, daß er nach Freylinghausens Vorgang jedes Lehrstück (= §) mit ausgeführten Thesen über die daraus fließenden Trostgründe und Obliegenheiten beschließt. Es ist offenbar, daß diese Methode, das Dogma auch ethisch zu verwerten, noch himmelweit entfernt ist vom Semlerschen Standpunkte, der mittelst des Grundsatzes, daß alle Glaubenswahrheiten mit Rücksicht auf die moralische Ausbesserung zu betrachten seien, jene z. T. über Bord warf. Sehr zu loben ist in dieser Glaubenslehre die Klarheit und Schärfe der Begriffsbestimmungen; es fehlt aber freilich alle und jede Deduktion, welcher Mangel, innig zusammenhängend mit dem komplizierten Schematismus, der auf jeder Seite entgegentritt, damals freilich weit weniger gefühlt wurde. Von spekulativer Behandlung der Glaubenswahrheiten ist keine Spur anzutreffen; der Einfluß der Wolffschen Philosophie macht sich nur in der angegebenen formellen Beziehung geltend. Zu bemerken ist die Dissertation von 1743 de conversione non instantanea, worin die Polemik gegen eine Lieblingstheorie der Spener-Franckeschen Richtung hervortritt. Über seine Moral fällt Niemeyer ein sehr günstiges Urteil: „in der Moral mochte ihn Mosheim an seiner Weltkenntnis und im Stil übertreffen; an Bestimmtheit und Strenge der Begriffe ist ihm Baumgarten weit überlegen. Noch nie war vielleicht die Sittenlehre

des Evangeliums so philosophisch behandelt, ohne daß der eigentümliche Charakter und der religiöse Dialekt ihrer Urkunde verwischt wäre". Wir möchten hinzusetzen, daß Baumgarten ein Bestreben zeigte, die Sittenlehre an die Thatsache der Erlösung und Versöhnung in Christo anzuknüpfen, doch ohne daß dies im einzelnen genau durchgeführt wäre. Wenngleich alle einzelnen Vorschriften durch Schriftstellen belegt werden, so vermißt man doch die Ableitung derselben aus dem christlichen Grundprinzip und aus der Grundstimmung, die das Evangelium im Herzen der Erlösten schafft, ein Mangel, der der orthodoxen Periode überhaupt anhaftete, und der freilich die rationalistische Behandlung der Moral in späteren Zeiten vorbereitete. Baumgarten hat auch die Geschichte des Christentums bearbeitet, wobei sein kompendiöser Abriß (breviarium) der Kirchengeschichte allerdings weit weniger in Betracht kommt, als seine Geschichte der Religionsparteien, die sich durch viele Kenntnis des Materials und mitunter gute Zeichnung der betreffenden Gegenstände empfiehlt, fast eine Art Dogmengeschichte. Außerdem hat er noch mehrere spezielle historische Themata behandelt. In der Exegese und Hermeneutik (er hat Erklärungen biblischer Bücher und eine Hermeneutik geschrieben) ist am wenigsten seine Stärke zu suchen, ebensowenig in seinen Predigten. In seinen theologischen Bedenken, wovon 7 Sammlungen von 1743—50 vorliegen, erkennt man den am Lehrbegriffe seiner Kirche festhaltenden, dabei humanen und besonnenen Theologen. Vgl. darin namentlich seine zutreffende Beurteilung Zinzendorfs, gewürdigt von Ritschl (III passim). (Herzog †) Bosse.

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto, gest. 1842. — K. Hase in der Vorrede zum postumen 2. Bd v. B.-Cr.s Kompendium der Dogmengeschichte (Lpzg. 1846); H. C. A. Eichstädt, Memoria L. F. O. Baumgartenii-Crussii (Jena 1843 sowie ein Abdruck in ZhTh 1844, von Illgen warm bevorwortet und mit einem Schriftenverzeichnis ausgestattet); W. Grimm im Neuen Nekrolog der Deutschen 1843 I, (woselbst auch ein vollständiges Schriftenverzeichnis); E. Henke in Bruns' Repert. für theol. Litteratur I, und derselbe in AdB II, S. 161 ff.

Der Theolog Baumgarten-Crusius wurde als der jüngste von vier Brüdern, unter denen der dritte, Detlev Karl Wilhelm (Leben, beschrieben von seinem Sohne Arthur B.-Cr., Oschatz 1835), zuletzt Rektor der Landesschule in Meißen, auch in der theologischen Litteratur, namentlich durch „die unsichtbare Kirche" (Leipzig 1816), bekannt geworden ist, am 31. Juli 1788 zu Merseburg geboren, wo sein Vater, Gottlob August Baumgarten, der den Namen seines Stiefvaters Crusius dem seinigen beigefügt hatte, Stifts-Superintendent war. Von ihm, dem Verfasser von „Schrift und Vernunft", streng und gottesfürchtig erzogen, besuchte er zuerst das Gymnasium seiner Vaterstadt, dann die Fürstenschule zu Grimma und seit 1805 die Universität Leipzig, Theologie und Philologie zu studieren, ward 1808 Magister und Kandidat der Theologie und habilitierte sich 1809 auf dem philosophischen Katheder daselbst durch eine noch lange geschätzte Dissertation de Philebo Platonico. Seit 1810 Baccalaureus der Theologie und in das Prediger-Kollegium der Universitätskirche aufgenommen, ward er, nachdem er mehrfach auch über theologische Gegenstände Vorlesungen gehalten, 1812 als außerordentlicher Professor der Theologie nach Jena berufen, wo er Dr. der Theologie, 1817 ordentl. Honorar-Professor, 1818 Beisitzer des Senates und der Fakultät, 1824 deren ordentl. Mitglied und zuletzt, nach dem Tode von Schott, und dem Rücktritt von Danz, 1835, ihr Primarius und Senior wurde. Anfangs als theologischer Docent mehr im kleineren Kreise wirkend, fand er bald die volle ihm gebührende Anerkennung und erfreute sich ihrer auch von seiten der Erhalter der Universität, die ihm dieselbe bei Gelegenheit mehrfacher Vokationen und sonst in jeder Weise aussprachen. Er las mit Ausnahme der Kirchengeschichte über alle Teile der sog. theoretischen Theologie, vorzugsweise neutestamentliche Exegese, biblische Theologie, Dogmatik, Ethik und Dogmengeschichte, leitete die dahin einschlagende Abteilung des theologischen Seminars, und hat diese Disziplinen auch durch eine Reihe von gehalt- und geistvollen Schriften angebaut. Einer früheren Periode gehören an „de homine Dei sibi conscio", 1812, und „das Menschenleben und die Religion", 1816, in denen er die Ursprünglichkeit und eigentümliche Berechtigung der letzteren von seinem, dem Schleiermacherschen in mancher Hinsicht verwandten, jedoch mehr dem Schellingschen sich nähernden Standpunkte aus nachzuweisen suchte. Um so entschiedener trat er einerseits für religiöse Freiheit gegen Harms in die Schranken durch die XCV theses theol. contra superstitionem et profanitatem, 1817, andrerseits gegen den damals herrschenden Rationalismus vulgaris im

1. Bande der 1818 von Klein und Schröter gegründeten Oppositionsschrift, die er seit 1828 bis zu ihrem Schluß 1831 mit Fries und H. Schmid fortsetzte. Diese Polemik, nur mit mehr positiven Ergebnissen verknüpft, zieht sich auch durch seine außerordentlich stoffreiche, aber nicht durchsichtig genug gehaltene Einleitung in das Studium der Dogmatik (Lpz. 1820), ein Mangel, der schon in weit geringerem Grade dem Lehrbuch der christl. Sittenlehre (das. 1826) und den Grundzügen der bibl. Theologie (Jena 1828) zur Last gelegt werden kann, wogegen beide seine wachsende Gelehrsamkeit, seinen feinen, immer mehr in die Tiefe dringenden Sinn und seine immer freier werdende Richtung bekunden. Die letztere legte er bald darauf (1830) teils wider die bekannte Denunziation gegen die beiden Halleschen Rationalisten in der Schrift „über Gewissensfreiheit, Lehrfreiheit und den Rationalismus", teils in dem „Grundriß der evangel. kirchlichen Dogmatik" zu Tage, während er sein „Lehrbuch der Dogmengeschichte" vorbereitete, das 1832 erschien und abgesehen von der Form und Gruppierung des Materials, die durch die „Einleitung" und mehrere in akademischen Gelegenheitsschriften gegebene dogmenhistorische Monographien, sowie durch treffliche Arbeiten im „Hermes" erregten Erwartungen im hohem Grade befriedigte. Jene Gelegenheitsschriften sammelte er, mit andern verbunden, nachdem er 1834 „über Schleiermacher, seine Denkart und sein Verdienst" und „über einige Schriften von Lamennais" sich ausgesprochen hatte, 1836 in die „Opuscula academica" und unterzog sich mit großer Selbstverleugnung der Besorgung und Vollendung von Schotts N. T. in der vierten Augabe, 1839. Ununterbrochen an dogmengeschichtliche Studien hingegeben und mit der Verarbeitung seiner Forschungen in dem Lehrbuche der Dogmengeschichte schon längst nicht mehr zufrieden, faßte er dieselben, auf das Zureden seines jüngeren Kollegen K. Hase, in dem mit höchster Präzision und Schärfe geschriebenenen „Compendium der Dogmengeschichte", Lpz. 1840, zusammen, von dem er jedoch nur den ersten, allgemeinen Teil zum Abschluß brachte, indem er sich alsbald zu einer „theologischen Auslegung der johanneischen Schriften" hingezogen fühlte, während ihn überdies die theol. Redaktion der „Neuen Jen. Lit.-Zeitung" in Anspruch nahm. Eben war die erste Abteilung (Einleitung und Auslegung des Evang. Johannes Kap. 1—8) im Druck fertig geworden, als ein Schlagfluß fast ohne alles Vorgefühl des Todes am 31. Mai 1842 ihn hinwegnahm mitten aus unvollendeten Werken und reichen litterarischen Plänen, zu deren Ausführung sich eine Fülle nur von ihm zu sichtenden Materials vorfand. Doch wurden 1844 f. teils aus demselben, teils aus Kollegienheften durch jüngere Kräfte ein Kommentar zum Matthäus und den andern Synoptikern, die noch fehlende Auslegung der joh. Schriften und Kommentare zum Römer-, Galater-, Epheser-, Kolosser-, Philipper- und den Thessalonicher-Briefen gegeben. Hase aber vollendete 1846 das Kompendium der Dogmengeschichte, indem er zu dem im Nachlaß vorgefundenen fertigen Text die Noten hinzufügte — eine Arbeit, wie sie von allem andern abgesehen nur der Freund übernimmt, und zugleich ein Zeugnis für das Verhältnis, in welchem Baumgarten-Crusius zu seinen Kollegen stand. Was und wer er sonst war, dieser Geschichtschreiber des religiösen Geistes, dem „die Geister aller Zeiten winkten", ist von Hase in der gedachten Vorrede, von Eichstädt in klassischer Rede ausführlicher geschildert. Milde und zartfühlend, allem leidenschaftlichen theologischen und kirchlichen Parteitreiben von Grund der Seele abgeneigt, daher schon von den Parteien, die in seine Zeit fielen, bisweilen auf seltsame Weise verkannt, von dem gegenwärtigen Geschlecht kaum mehr gekannt, hat er als Exeget, mit allen dazu nötigen Mitteln ausgerüstet, den Sinn der Schrift mit seltener Unbefangenheit und Schärfe erforscht, als Dogmenhistoriker die Urbildung und Entwickelung der religiösen Denkarten und Dogmen in einem Umfange und mit einer Feinheit wie nur wenige erkannt und verfolgt, als Systematiker nicht sowohl in durchgreifender Organisation der von ihm vertretenen Disziplinen, namentlich der Dogmatik, aber desto mehr durch tiefes Eindringen in ihr zarteres Gewebe Ausgezeichnetes geleistet und immer an dem Grunde und Wesen des Evangeliums gehalten, das ihm Sache und Kraft Gottes zur Seligkeit und so, aber auch nur so, stark genug war, die Welt zu überwinden. (E. Schwarz †) Bosse.

Baur, Ferdinand Christian, gestorben 1860, und die neuere Tübinger Schule. — Zum Beginne geben wir eine Übersicht der Schriften und litterarischen Arbeiten Baurs.

I. Die auf den Kanon bezüglichen Schriften. Die beiden Hauptwerke sind: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein

Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums, Stuttg. 1845, 2. Aufl., herausg. v. Ed. Zeller, Leipzig 1866 u. 67 in zwei Bänden, u. Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung, Tüb. 1847. Das erstere Werk war vorbereitet durch folgende Schriften und Abhandlungen Baurs selbst: Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, aufs neue kritisch untersucht, Stuttg. und Tüb. 1835; Über die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1831, 4. Heft, S. 61—206; Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde, ebenda 1836, 3. Heft, S. 59—178; Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei in Korinth, ebenda 1836, 4. Heft, S. 3—32; Über den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuestens von Hrn. D. Rothe hierüber aufgestellten Ansicht, ebenda 1838, 3. Heft, S. 1 bis 185; Über den wahren Begriff des γλώσσαις λαλεῖν, ebenda 1830, 2. Heft, S. 75—133 (die erste Abhandlung Baurs in der Tüb. Zeitschrift für Theol.). Auch sein Programm über die Rede des Stephanus gehört hierher: De orationis habitae a Stephano Act. Cap. VII consilio et de Protomartyris hujus in christianae rei primordiis momento, Tub. 1829. Nachgefolgt sind dem Werke in seiner ersten Auflage die Abhandlungen zur Erklärung der Korintherbriefe 1850 und 1852, über die Thessalonicherbriefe 1855, über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs 1857, über den ersten Brief Petri 1856, sämtlich in dem Organ der Schule, in den seit 1842 von Zeller, von 1847—57 von Baur und Zeller herausgeg. theologischen Jahrbüchern. Flankiert wurde das Werk hauptsächlich durch das Werk Schweglers: Das nachapost. Zeitalter in d. Hauptmomenten seiner Entwicklung, 1. u. 2. Bd, Tüb. 1846 u. Zellers Werk: Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, Stuttg. 1854 (entstanden aus den in den Jahrbüchern 1849—51 veröffentlichten Untersuchungen). In diesen Kreis dürfen wir auch noch Köstlins Abhandlung über den Hebräerbrief rechnen, Tübinger theol. Jahrbücher 1853 u. 54, dann eine Abhandlung Karl Weizsäckers über das Apostelkonzil (JdTh XVIII, 1873, S. 191—246). Otto Pfleiderers Werk über den Paulinismus (1873, 2. Aufl. 1890) teilt wesentlich den kritischen Standpunkt der Tübinger Schule; in dem umfassenden Werk: Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang (Berlin 1887) ist indes Pfleiderers Abweichung von Baur noch um ein Beträchtliches größer geworden, als sie es schon dort war.

Das Werk über die Evangelien war von Baur selbst vorbereitet durch die Untersuchungen über die Komposition und den Charakter des johanneischen Evangeliums in den Tüb. theol. Jahrbüchern 1844 und seine Abhandlung: Der Ursprung und Charakter des Lukas-Evangeliums, ebenda 1846, gefolgt von der Schrift: Das Markus-Evangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions, Tüb. 1851 und den Abhandlungen über den Passahstreit (das johanneische Evangelium und die Passafeier des zweiten Jahrhunderts) in den theol. Jahrbüchern 1848, 2. Heft, und ebenda 1857, 2. Heft, sowie über die Apokalypse, ebenda 1852, 3. und 4. Heft (gegen Hengstenberg), 1855, 2. Heft (die reichsgeschichtliche Auffassung der Apokalypse in Auberlens Schrift, Basel 1854). Die johanneische Frage wurde innerhalb der Schule erörtert von Reinh. Köstlin: Der Lehrbegriff des Ev. und der Briefe Johannis und die verwandten neutest. Lehrbegriffe, Berlin 1843; Abhandlungen von Schnitzer, Tüb. theol. Jahrbücher 1842; Zeller, ebenda 1845, 4. Heft, und 1847, 1. Heft; von Hilgenfeld in seinem Buche: Das Evang. und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriffe dargestellt, Halle 1849, in der Abhandlung: Das johanneische Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen in der von ihm nach Aufhören der Tübinger theol. Jahrbücher herausgegebenen ZwTh II 1859, 3. und 4. Heft. Der von Weitzel begonnene Kampf über die Bedeutung des Passahstreites (die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte, Pforzheim 1848), welcher hauptsächlich von Steitz (ThStK 1856, 4. Heft und 1857, 4. Heft) fortgeführt wurde, wurde zusammenfassend in einer eigenen Schrift von Hilgenfeld (der Paschastreit der alten Kirche, Halle 1860) erörtert. Auf die Frage nach den Synoptikern bezog sich die Abhandlung Zellers über den dogmatischen Charakter des dritten Evang., Tüb. theol. Jahrbücher 1843, 1. Heft, und Ritschls Schrift: Das Evang. Marcions und das kanonische Evang. des Lukas, Tüb. 1846. Zusammenfassend und nicht ohne Retraktationen bezüglich mancher von der Schule früher aufgestellten Behauptungen ist die Schrift von Köstlin: Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien, Stuttg. 1853. Eine Seite der hier erörterten Fragen ist zusammenfassend von Baur in seinen „Vorlesungen über die neutestamentliche Theologie" erörtert, herausgeg. von F. F. Baur, Leipzig 1864. Von einzelnen einschlägigen Abhandlungen mag noch die letzte von Baur selbst veröffentlichte (ZwTh III, 1860) über den Begriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου erwähnt werden.

Den Übergang zu den eigentlich dogmen- und kirchengeschichtlichen Schriften bilden die religionsgeschichtlichen Schriften und Abhandlungen. Zuerst zu nennen sind: Das Manichäische Religionssystem, aus den Quellen neu untersucht und entwickelt, Tüb. 1831 und Die christliche Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tüb. 1835, sowie die beiden ersten akademischen Programme: Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora. Pars I: De Gnosticorum Christianismo ideali. Pars II: Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae Theologiae indole, Tub. 1827 (von B. selbst angezeigt in dem ersten Stück der v. Steudel herausg. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1828,

S. 220—264). Weiter folgt eine hauptsächlich die pseudoclementinischen Schriften betreffende Litteratur seitens der Schule, aus welcher Baurs Recension von Schliemanns Clementinen (theol. Jahrbücher 1844) und Hilgenfelds Schrift: Die clementinischen Recognitionen und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt, Jena 1848, Erwähnung finden mögen. Außerdem sind in diesen Kreis von Arbeiten zu rechnen die Abhandlungen über Apollonius von Tyana, Tüb. Zeitschrift f. Theol. 1832, 4. Heft; Sokrates und Christus, ebenda 1837, 3. Heft; Seneka u. Paulus, ZwTh 1858, 2. u. 3. Heft, „drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum", welche unter diesem Titel von Ed. Zeller (Leipzig 1876) zusammen herausgegeben worden sind.

II. Dem kirchen- und dogmengeschichtlichen Gebiete gehören vor allem die beiden Werke an: Die christl. Lehre von d. Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwickelung von d. ältest. Zeit bis auf die neueste, Tüb. 1838; Die christl. Lehre von d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwickelung, Teil 1: Das Dogma der alten Kirche bis zur Synode von Chalcedon, Tüb. 1841, Teil 2: Das Dogma des Mittelalters, Tüb. 1842, Teil 3: Die neuere Geschichte des Dogma von der Ref. bis auf die neueste Zeit, Tüb. 1843. Daran schloß sich das Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Stuttg. 1847, 2. Aufl., Tüb. 1858, 3. Aufl. (nach Baurs Tode) Leipzig 1867. Die ausführlicheren Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte erschienen in 3 Bänden, Leipzig 1865—67. Die kirchengeschichtlichen Arbeiten wurden eingeleitet durch die Schrift: Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, Tüb. 1852. Ihr folgte: Das Christentum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tüb. 1853, 2. Aufl. 1860, 3. Aufl. 1863. Die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrhunderts in den Hauptmomenten ihrer Entwickelung, Tüb. 1859, 2. Aufl. 1863. Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwickelung, Tüb. 1861 (von ihm selbst noch zum Druck vorbereitet). Aus seinem Nachlaß herausgegeben wurde die Kirchengeschichte der neueren Zeit von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Tüb. 1863; Kirchengesch. des 19. Jahrhunderts, Tüb. 1862. Die Schrift gegen Möhler: Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhlers Symbolik, Tüb. 1834, 2. Aufl. 1836, und die Abhandlungen über den Gegensatz zwischen dem lutherischen und reformierten Lehrbegriff, Tüb. theol. Jahrbücher 1847, 1848, 1855, mögen am ehesten den dogmengeschichtlichen Arbeiten angereiht werden.

Anhangsweise sind noch folgende Programme zu nennen: Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora. Pars III: Exponitur praesertim Arianismi indoles rationalis, Tub. 1828; Ferner: De Ebionitarum origine et doctrina, ab Essenis repetenda, Tub. 1831, und die Gratulationsschrift an Gottlieb Jakob Planck: Disquisitio in Andreae Osiandri de iustificatione doctrinam, ex recentiore potissimum theologia illustrandam, Tub. 1831. — Über die geschichtliche Bedeutung der fünfundzwanzig Jahre 1816—1841 (mitgeteilt in der Gratulationsschrift des Tüb. Gymn. für die 4. Säcularfeier der Universität Tüb. 1877).

III. Wesentlich der Polemik gewidmet sind eine Anzahl Gelegenheitsschriften: Der Kritiker u. der Fanatiker in d. Person des Herrn Heinrich W. J. Thiersch, Stuttg. 1846; Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker, Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen, Tüb. 1848; An Herrn Dr. Karl Hase, Prof. der Theol. an der Univ. Jena, Beantwortung des Sendschreibens: Die Tübinger Schule, Tüb. 1855, und hauptsächlich: Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tüb. 1859, 2. vermehrte Aufl. Tüb. 1860. Diese polemischen Schriften wandten sich gegen ausdrückliche Angriffe, die zuletzt genannte gegen Uhlhorns geistvolle Abhandlung: Die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tübinger Schule (JdTh III, 1858, S. 280—349); wir werden wiederholt auf diese Abhandlung Bezug nehmen. Nachdem schon das erste Leben Jesu von Strauß der ev. Kirchenzeitung Anlaß zu einem Angriff gegen Baur gegeben, eröffnete W. O. Dietlein den Kampf gegen die Schule als solche in der Schrift „Das Urchristentum" (Halle 1845). Ihm folgte Heinrich W. J. Thiersch in dem „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage", Erlangen 1845. In unmittelbarer gegnerischer Rücksichtnahme bewegte sich das Werk von G. Lechler: „Das apostolische und nachapostolische Zeitalter", 1851, 2. Aufl. 1857, 3. Aufl. 1885. Auch die zweite Auflage des Werkes von Albrecht Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche (1857) kann als eine von Baur sehr übel vermerkte Auseinandersetzung mit der Schule betrachtet werden.

Baur hat seine wissenschaftliche Entwicklung und Thätigkeit selbst geschildert in K. Klüpfels Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, Tüb. 1849 (aus Baurs Feder stammen dort S. 216—247: Die Storrsche Schule und S. 389—426) und in der KG des 19. Jahrh. S. 395 ff. Dann sind als authentische Interpretationen zu vergleichen die drei Abhandlungen Ed. Zellers: Das Urchristentum, Die Tübinger historische Schule, Ferdinand Christian Baur (Nr. 9—11 in Zellers Vorträgen und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipzig 1865). Von Zeller stammt auch der Artikel in AdB II, 172—179. Weiter vgl. Otto Pfleiderer, Entwicklung d. protest. Theologie in Deutschland seit Kant (Freiburg i. B. 1891), S. 268—279 u. S. 355—368 (mit Auszügen aus der Festrede K. Weizsäckers vom 6. Nov. 1860). Pfleiderer

schrieb zum 100jährigen Geburtstag „Zu F. Chr. Baurs Gedächtnis“ (Protest. Kirchenzeitg. 1892, Nr. 25; vgl. ebendort Nr. 29 u. 30 eine Gedächtnisrede v. D. August Baur), Hilgenfeld schilderte „Baur in der Wissenschaft“, Seyerlen „Baur als akad. Lehrer u. Mensch“ (ZwTh XXXVI, 1893, S. 222—244, 245—254). Ungenannt ist der Verfasser der Abhandlung: Ferdinand Christian Baur und die Tübinger Schule in „Unsere Zeit. Jahrbuch zum Conversations-Lexikon“ (sechster Band S. 229—254, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1862). — Zu den kritischen Stimmen gehört schon trotz aller Anerkennung Landerers Gedächtnisrede (Worte der Erinnerung an F. Chr. v. Baur, Tüb. 1860); ferner „Die Tübinger historische Schule, kritisch beleuchtet von Heinrich Beckh, württemberg. Pfr.“ (ZPK, neue Folge, 47. Bd, Erl. 1864, S. 1—57 und 69—95, 133—178, 199—244). Zahllos sind kürzere Besprechungen; besondere Schriften stammen her von einem englischen Freunde des Baurschen Standpunktes, R. W. Mackay, The Tübingen School and its antecedents, London, Williams et Norgate, 1863 und von S. Berger, F. C. Baur, Les origines de l'école de Tubingue et ses principes, Strasbourg 1867. Vgl. noch Dorner in der Geschichte der protestantischen Theologie, Karl Schwarz in seinem Buche „Zur Geschichte der neuesten Theologie“, Nippold im ersten Bande seines Werkes „Die theologische Einzelschule im Verhältnis zur evangelischen Kirche“ und im dritten Band seines Handbuches der neuesten Kirchengeschichte u. a. Nippold rühmt zwei holländische, von Teylers Gesellschaft gekrönte Monographien, denen in Deutschland nichts Ähnliches zur Seite stehe: die biographischen Arbeiten von Scheffer (484 S.) und von dem unbedingten Anhänger Baurs Heringa (571 S., Haarlem 1868 u. 69); vgl. darüber Protest. Kirchenzeitung 1873, Nr. 19—21. Weitere Litteratur bei Ed. Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften N.T. (6. Aufl. 1887) § 344.

Von mehr als vorübergehendem Interesse bleibt die Auseinandersetzung zwischen Zeller und A. Ritschl, welche des ersteren anonyme Abhandlung „Die Tübinger historische Schule“ (zuerst erschienen in Sybels historischer Zeitschrift IV, 1860, S. 90—173) hervorrief. Ritschls kritisierende Abhandlung „Über geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristentums“ (JdTh VI, 1861, S. 429—459) führte zu einem in Sybels historischer Zeitschrift ausgetragenen Streit, in welchem zuerst Zeller das Wort nahm (Die historische Kritik und das Wunder, VI, 1861, S. 356—373), dann Ritschl erwiderte (Einige Erläuterungen zu dem Sendschreiben: Die historische Kritik und das Wunder, VIII, 1862, S. 85—99), worauf Zeller, nunmehr mit seinem Namen hervortretend, die Debatte schloß (Zur Würdigung der Ritschlschen „Erläuterungen“, VIII, 1862, S. 100—116). Für Ritschls Standpunkt trat später noch Rudolf Baxmann ein mit der Abhandlung „Baurs spekulative Geschichtskonstruktion und der Wunderanfang des Christentums“ (JdTh VIII, 1863, S. 733—758). Der Streit drehte sich vor allem um die These Ritschls, das Wunder sei nichts im empirischen Sinne Objektives, das man unter physikalische oder metaphysische Gesichtspunkte fassen könnte, sondern es sei immer etwas Objektives nur in Beziehung auf die subjektive religiöse Erkenntnis; Zeller sah in dieser Erklärung eher ein sophistisches Spiel mit Worten als einen realen Aufschluß und blieb bei dem Urteil stehen, daß mit der bequemen Unbestimmtheit, welche die Wunder weder anerkenne noch bezweifele, der Wissenschaft und dem Glauben gleich wenig geholfen sei. Wenn er dann aber meinte, daß zwischen dem Wunderglauben und der historischen Kritik es nun einmal keine Vermittlung gebe, so gilt dies doch nur von einer unter bestimmten negativen Voraussetzungen arbeitenden Kritik. Von anderen Voraussetzungen aus kann man, wie der frühere Bearbeiter dieses Artikels, H. Schmidt, mit Recht bemerkt hat, gerade den Standpunkt, welcher schlechterdings das Wunder leugnet, als unhistorisch bezeichnen (RE, zweite Aufl., zweiter Band, S. 180).

Die Zusammennahme Baurs mit seiner Schule dürfte sich insofern rechtfertigen, als die ausgeprägte Eigenart der philosophischen und theologischen Voraussetzungen, von denen die Schule in ihrer Blütezeit ausging, mit dem Tode ihres Stifters aufhörte und mindestens, sofern sie mit Baurs Tode ihren alten lokalen Mittelpunkt verlor. Wenn wir die Tübinger Schule in dieser Beschränkung in Betracht ziehen, können wir, ihre Geschichte mit der des Stifters selbst zusammenfassend, dieselbe in drei Perioden zerlegen. 1. Die Anbahnung oder die dogmengeschichtliche Periode. 2. Die eigentliche Blütezeit oder die Periode der Bibelkritik. 3. Die Zeit der Zersetzung oder die Periode der kirchengeschichtlichen Betrachtung. Die Wendepunkte bilden die Jahre 1835 und 1848, und der zwischen die beiden Jahreszahlen mitten einfallende Raum dürfte die eigentliche Zeit der Blüte bezeichnen.

I. Die religionsphilosophische und dogmengeschichtliche Periode. Ferdinand Christian Baur (durch Verleihung des württembergischen Kronordens persönlich geadelt, weswegen man ihn häufig auch als „v. Baur“ citiert findet, obgleich er selbst auf den Titeln seiner späteren Werke keinen Gebrauch von dieser Auszeichnung zu machen pflegte) ist als Sohn eines württembergischen Pfarrers, späteren Dekans in Blaubeuren, zu Schmiden unfern Canstatt den 21. Juni 1792 geboren. Den gewöhnlichen Weg des württemb. Theologen beschreitend, trat er im Jahre 1805 in die Klosterschule (jetzt niederes Seminar) zu Blaubeuren, 1809 in das Stift zu Tübingen ein.

Seine hervorragende Begabung trat erst am Schluß seiner 5jährigen Studienzeit mehr hervor, entsprechend der soliden Art seines Wesens, das eine von der Basis ernsten Fleißes und tüchtiger Kenntnisse losgerissene bald fertige Genialität nie ertragen mochte. Unter den damaligen Lehrern der Theologie nahm der Enkel des großen württembergischen Theologen aus dem vorigen Jahrhundert, Ernst Bengel, damals die hervorragendste Stellung ein, weniger durch besonderen Reichtum des Wissens oder ausgezeichnete Schärfe des Denkens, als durch Würde und Gewandtheit der Darstellung. Diese Eigenschaften waren es auch, die neben dem Reiz der Stoffe selbst, welche er vortrug — Bengel vertrat die geschichtlichen Disziplinen — den jungen Baur wohl hauptsächlich anzogen. Nach alter württembergischer Sitte war die Universitätszeit auch durch eingehende philologische Studien ausgefüllt, und nicht minder übte die Philosophie in jenen Tagen, da Fichte und Schelling in der Blüte ihres Wirkens standen, auf den schwäbischen Magister ihre Reize aus. Daß die letztere indes ihn nicht dem Standpunkt der älteren Tübinger Schule, unter deren Einflüssen er herangewachsen war, zu entfremden vermochte, dürfte seine erste litterarische Arbeit zeigen, die Rezension von Kaisers biblischer Theologie (Bengels Archiv für Theologie Bd II, 3. Stück, S. 656—717), in welcher er die rationalistische Willkür in Behandlung des AT.s von einem mild supranaturalistischen Standpunkte aus verurteilt. Verfaßt hat er diese Arbeit in der kurzen Zeit seiner Laufbahn als Repetent am Tübinger Seminar 1817. In eben diesem Jahre kam dieser zweite Tübinger Aufenthalt zu Ende infolge seiner Ernennung zum Professor an dem neu eingerichteten niederen Seminar zu Blaubeuren, das er erst acht Jahre zuvor verlassen hatte. Zugleich mit seinem Universitätsfreunde Kern trat der 25jährige sein Lehramt an. Bis an sein Ende hat Baur dieses Ortes, an dem er sein amtliches Lehren begann und bald auch den eigenen Hausstand gründete, mit einem gewissen Heimweh gedacht. Frische, freudige Arbeits- und Werdelust, eine empfängliche Jugend, freundschaftlicher Verkehr, eine schöne Natur — alles wirkte zusammen, um die 9 Jahre seines hiesigen Aufenthalts mit einem idealen Glanze zu umgeben. War die Lehraufgabe auch vorwiegend eine philologische und historische, so brachte es die künftige Bestimmung der Zöglinge mit sich, daß auch die Lehrer sich der philosophischen und theologischen Bewegung der Zeit nicht gleichgiltig gegenüberstellten. Die Schleiermachersche Glaubenslehre fand auch bei dem jugendlichen Professor von Blaubeuren volle Beachtung und einen Widerhall in dem Werke, das in diesen Zeiten entstand, „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums" (Stuttg. 1824—25, 2 Teile in 3 Bdn). Die philologischen, philosophischen und theologischen Interessen Baurs hatten in diesem für seine Zeit immerhin bedeutsamen Werke sich die Hand gereicht. B. zeichnet hier bereits seine spätere wissenschaftliche Laufbahn mit den Worten: „Ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig tot und stumm". Das Werk sollte auch für seinen äußeren Lebensgang entscheidend werden. Als man nach dem Tode seines Lehrers Bengel daran ging, die theologische Fakultät in Tübingen zu reorganisieren, lenkte sich wohl eben infolge dieses Werkes die Aufmerksamkeit auf Baur, und im Jahre 1826 trat er mit seinem seitherigen Amtsgenossen Kern und mit dem um 2 Jahre jüngeren Chr. Fr. Schmid in die theologische Fakultät zu Tübingen ein, in welcher von dem alten Bestande als letzter Vertreter der älteren Schule nur Dr. Steudel zurückgeblieben war, mit Freuden empfangen vor allem von den ehemaligen Zöglingen in Blaubeuren, in deren Reihen D. Friedr. Strauß, Fr. Theod. Vischer u. a. glänzten.

Baur war ganz der Mann, um eine begeisterte Jugend um seinen Katheder zu sammeln. Eine hohe imponierende Gestalt, auch in seiner äußeren Erscheinung den Ernst und die Würde des Theologen ohne alle Manieriertheit an den Tag legend, wußte er schon in seinen Vortrag jene innere Wärme zu legen, mit welcher er selbst dem Studium der Wissenschaft sich hingab. Fehlte seiner Diktion die moderne Eleganz, so doch nicht die lichtvolle Klarheit und Bestimmtheit und der Schwung wissenschaftlicher Begeisterung. Die Popularität bei der Jugend verdankte er keinerlei Koketterie mit deren Treiben. Als Glied des das Stift leitenden Inspektorats, während mehrmaliger Vakanzen des Ephorats auch mit unmittelbarster Leitung des Stiftes betraut, hatte er nicht nur die Aufgabe, Lehrer, sondern auch Erzieher zu sein. Er legte hierbei die vollste Unparteilichkeit an den Tag und stellte gerade an seine Schüler die höchsten Anforderungen bezüglich des Ernstes des Lernens und des Lebens, während ihm die am meisten zuwider waren, die durch eitles Nachsprechen sich seine Gunst zu erwerben suchten. Was die Jugend an ihn fesselte, war neben der Kühnheit seiner Kritik und der Neuheit seiner Resultate die imponierende Geradheit und Geschlossenheit seiner Persönlichkeit.

Wenn im Laufe seiner weiteren wissenschaftlichen Thätigkeit Baur hauptsächlich mit der an Schleiermacher sich enger anschließenden Theologie in Konflikt geriet, so mag hier daran erinnert sein, daß schon in der Individualität beider Männer ein merkwürdiger Gegensatz sich geltend machte. Von jener Dialektik zwischen Gefühl und Verstand, wie sie die ganze theologische Denkweise Schleiermachers bestimmte, war bei Baur keine Spur zu finden, in theologischen Dingen hatte nur die intellektuelle Seite des Geistes etwas mitzureden. Wenn Schleiermacher in seiner besonderen Fähigkeit, das Verschiedenartigste sich zu assimilieren, gerade für die geschichtlichen Dinge in ihrer Eigentümlichkeit weniger Verständnis zeigte und einen gewissen Mangel an Objektivität ihnen gegenüber verrät, so war Baurs starke Seite eben die Kunst, die geschichtliche Erscheinung in ihrer zeitlichen Eigentümlichkeit und in ihrem zeitlichen Recht aufzufassen. Wie weit Baur mit bewußter Entschiedenheit die Hegelsche Philosophie sich aneignete, wird schwer zu sagen sein. Ausdrücklich hat er sich unseres Wissens nie in die Reihen der Schüler Hegels gestellt. Darüber aber, daß seine Grundanschauungen über das Wesen der Religion, über den Gang der Geschichte der Hegelschen Philosophie entnommen waren, ist doch kaum ein Zweifel möglich. Der Übergang von Schleiermacher, dem Baur die ersten Anregungen bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit dankte, zu Hegel erfolgte allmählich in jenen 9 Jahren der Vorbereitungszeit von 1826—1835, welche wir für das Werden der Tübinger Schule in Anspruch nahmen. Es war dieser Übergang für ihn selbst vielleicht nicht gleich bemerkbar; denn erst in ihrer Anwendung auf den Kanon führte die Hegelsche Grundanschauung zu einem grellen Widerspruch gegen die kirchliche Theologie, während vorläufig Baur, regressiv zu Werke gehend, die Kategorien dieser Philosophie nur auf die spätere Geschichte anwendete, um hier die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, in einer für den oberflächlichen Blick fast zu orthodoxen Weise.

An sein Erstlingswerk, die Symbolik, knüpften ihrem Inhalte nach die Schriften über den Manichäismus und die Gnosis an. Diese Erscheinungen führten ja eben auch auf die Grenzgebiete von Theologie und Philosophie, von Christentum und (klassischem) Heidentum. Indes faßte Baur den alten Gnostizismus unter dem Gesichtspunkt der Religionsphilosophie zusammen mit der Theologie eines Clemens von Alexandrien, der Theosophie Jakob Böhmes, der Naturphilosophie Schellings, der Glaubenslehre Schleiermachers, der Religionsphilosophie Hegels. In der Schrift gegen Möhler, „der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus" 1834 begann die Hegelsche Terminologie deutlich hervorzutreten, wiewohl die Grundlage noch auf Schleiermacher beruhte. Der Einfluß des Hegelschen Systems war für Baur zunächst ein sehr fruchtbarer. Kein anderer Teil der Geschichte hatte unter der rationalistischen Flachheit mehr zu leiden gehabt als die Dogmengeschichte, die als eine Sammlung von zufälligen Ansichten und Meinungen erschien. Indem nun Hegel auch auf die Erscheinungen des Geisteslebens die ehernen Gesetze der Entwicklung anzuwenden lehrte, wies er auch der Dogmengeschichte den Weg zu einer tieferen Betrachtung der oft scheinbar so zufälligen und willkürlichen Meinungen, zu einer Erkenntnis von Gesetzen, welche über die individuelle Willkür übergreifen. So hat Baur, als er von dem Gebiete der Religionsphilosophie an das christliche Dogma selbst herantrat und die wichtigsten Teile desselben, die Lehre von der Versöhnung (1838) wie die von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes (1841—43), zum Gegenstand der Untersuchung machte, sich unstreitig das Verdienst erworben, für die Dogmengeschichte im modernen Sinn Bahn gebrochen zu haben, wie denn schon die oben berührte Schrift gegen Möhler jenen rationalistischen Unverstand beseitigt hatte, dem mit dem Verständnis für die Geschichte überhaupt auch das für die Eigentümlichkeit der eigenen Kirche abhanden gekommen war. So sehr freilich die Hegelschen Kategorien zu einem Prokrustesbett wurden, in welchem das christliche Dogma um seinen besten Gehalt kam und so sehr der Mangel des Hegelschen Religionsbegriffs das richtige Verständnis des christlichen Dogmas beeinträchtigte, so war doch einmal der Anstoß zu einer tieferen Betrachtung gegeben. Wohl hat die neuere Dogmengeschichte die Baursche Darstellung, namentlich in den angeführten früheren Werken, beinahe auf allen Punkten zu berichtigen sich veranlaßt gesehen. Dennoch würden immerhin gerade diese Leistungen der ersten Periode in der Schriftstellerthätigkeit Baurs hinreichen, ihm einen ehrenvollen Platz im Kreise derer zu sichern, welche für eine gründlichere Bearbeitung der Geschichte der christlichen Kirche Bahn machten. Als Schleiermachers Lehrstuhl in Berlin 1834 zu besetzen war, dachte der preußische Kultusminister v. Altenstein einen Augenblick an Baur.

II. Die Periode der Bibelkritik. Für so wertvoll auch Baurs frühere wie spätere Leistungen auf dem Gebiete der Dogmengeschichte gelten dürfen, so denken wir bei der „Tübinger Schule" doch vor allem an die Bibelkritik. In die Arbeit auf diesem Gebiete trat Baur in der zweiten Periode seiner akademischen Wirksamkeit mit vollem Ernste ein. Obgleich die sachlich zur ersten Periode gehörigen Schriften über Versöhnung und Trinität zeitlich bis in den Anfang des fünften Jahrzehnts führen, beginnen wir doch diese zweite Periode gewiß richtig mit dem Jahre 1835 d. h. mit dem Jahr, in welchem „das Leben Jesu, kritisch bearbeitet" von David Friedrich Strauß erschien. Durch das Straußsche Buch wurde die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Fragen gelenkt, welchen, nicht ohne Veranlassungen allgemeiner und individueller Art, Baur sich zuzuwenden im Begriffe war.

Wenn seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der Geist der europäischen Völker sich aus den Fesseln der Tradition loszureißen begonnen hatte, um das Gebäude des bisherigen Staats, der Kirche, der Wissenschaft abzutragen und nach eigenen Ideen den Neubau zu unternehmen, so hatten in Deutschland die Befreiungskriege das Bedürfnis der Wiederanknüpfung an die Vergangenheit geweckt. Es kam die Restaurationsepoche, welche das Auge zur Geschichte zurücklenkte, und gerade die Hegelsche Philosophie bildet insofern den Abschluß jener unhistorischen Periode, als sie eben die Geschichte zu begreifen unternahm und damit zur Geschichte zurücklenkte. Sofern sie bei diesem „Begreifen" der Geschichte die Gesetze, nach welchen die Geschichte geworden sein sollte, von einem anderen Gebiete herzubrachte, vertritt die Hegelsche Geschichtsphilosophie ein Übergangsstadium zu der eigentlich geschichtlichen Periode, welche den einzelnen Gebieten des Geschehens deren eigentümliche Gesetze erst ablauscht, also nicht rein konstruierend zu Werke geht. Diesem Übergangsstadium nun gehört die Tübinger Schule in ihrem genuinen Wesen an, insofern als ihre spezifische Eigentümlichkeit die Anwendung der Hegelschen Kategorien auf die Geschichte des Kanons und damit auf die evangelische Geschichte selbst bildet. Diese Anwendung der Gesetze geschichtlicher Entwicklung auf den Schriftkanon entsprach bei Baur auch dem genius loci, denn der biblische Supranaturalismus war doch das Charakteristikum der älteren Tübinger Schule, auf die Bibel trotzte sie, und Dogmatik war ihr nichts anderes als die exegetisch zu ermittelnde Lehre der Schrift. Wollte sich Baur mit der Schule, aus welcher er hervorgegangen war, wollte er sich mit seiner eigenen Vergangenheit auseinandersetzen, so sah er sich eben darauf angewiesen, auf die Schrift und ihre Lehre seine neuen Anschauungen anzuwenden. Individuell wurde er durch seine bisherigen dogmengeschichtlichen Untersuchungen noch darauf hingeführt, an den Kanon näher heranzutreten, denn die letzte Quelle des Dogmas, wenn man dasselbe nicht als eine Summe einzelner Ansichten, sondern als eine gesetzmäßig verlaufende Entwicklung einer Weltanschauung betrachtet, bleibt doch die Schrift, und insbesondere war es die Gnosis, welche wie von selbst auch die Frage des Kanons anzuregen geeignet war.

Im Jahre 1835 erschien Baurs Schrift über die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus. Er selbst spricht sich über diese Schrift, sowie über die vorangegangene Abhandlung über die korinthischen Parteien, folgendermaßen aus (Klüpfel, Gesch. der Un. Tüb., 1849, S. 407 f.): „Die Vorlesungen, welche Baur über die Briefe an die Korinthier hielt, eröffneten ihm zuerst tiefere historisch kritische Blicke in die Parteiverhältnisse des apostolischen Zeitalters und gaben ihm die Veranlassung, neben seinen historischen Forschungen nun besonders auch den Weg der neutestamentlichen und patristischen Kritik zu verfolgen. Seine schon im Jahre 1831 im 4. Hefte dieses Jahrgangs der Tüb. Zeitschrift erschienene Abhandlung: „Die Parteien in Korinth, das petrinische und paulinische Christentum, der Apostel Petrus in Rom", war für ihn der Ausgangspunkt für eine Reihe von Untersuchungen, in welchen er sehr abweichend von der hergebrachten Ansicht, welche in der apostolischen Zeit und der unmittelbar auf sie folgenden alles nur in der schönsten Harmonie und Einigkeit, in der gleichmäßigsten Entfaltung vor sich gehen läßt, vielmehr die heterogenen Elemente, in deren Gegensatz sich jene Zeit bewegte, ihre Parteien und Tendenzen, ihre Kämpfe und Vermittelungen nachzuweisen und überhaupt die Entstehung einer katholischen Kirche nur als das Resultat eines vorangehenden tief eingreifenden geschichtlichen Prozesses zu begreifen suchte. Der Widerspruch dieser historisch-kritischen Ansicht mit der gewöhnlichen unkritischen hat viele Gegner, welche das christliche Interesse durch sie beeinträchtigt glaubten, gegen sie hervorgerufen, aber sie hat sich gleichwohl im Bewußtsein der Zeit geltend gemacht und eine neue Anschauungsweise für die rein geschichtliche Auffassung der Entstehungsperiode

der christlichen Kirche begründet. Aus den Untersuchungen über die alte Gnosis ging die kritische Abhandlung über die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus (1835) hervor, in welcher Baur die bekannte Schleiermachersche Kritik des ersten Briefs an Timotheus wieder aufnahm, die drei Pastoralbriefe unter denselben historisch-kritischen Gesichtspunkt stellte und die Aufgabe der neutestamentlichen Kritik überhaupt dahin bestimmte, daß die Entstehung solcher Schriften, über deren Authentie nicht bloß der herkömmliche Name des Verfassers, welchen sie an sich tragen, und die vagen und unsicheren Zeugnisse einer so spät beginnenden Tradition [? ?] entscheiden können, nur aus der Totalanschauung des ganzen Kreises der historischen Verhältnisse, in welchen man sie nach bestimmten gegebenen Data hineinzustellen hat, zu erklären sei. Mit diesem Charakter historischer Objektivität wollte sich diese Kritik, welche freilich den unberechtigten Voraussetzungen gegenüber, die sie widerlegen mußte, nur als negativ und destruktiv erscheinen konnte, der subjektiven Willkür der Hypothesen, welche in der neutestamentlichen Kritik noch immer eine so große Rolle spielten, entgegensetzen". Das ganze Prinzip der Tübinger Schule kommt hier zum Ausdruck. Im Namen der objektiven, den wahren Sachverhalt erst wieder entdeckenden Kritik leitete Baur eine regelrechte Belagerung der gerade von seinen Vorgängern auf dem Lehrstuhl aufgeworfenen Verschanzungen um den christlichen Glauben her ein, als der Straußsche Sturm gegen die eigentliche Festung die Aufmerksamkeit des Publikums in hohem Maße erregte. Zunächst hatte dieser Sturm für Baur den Wert einer Diversion, unter deren Schutz die kritische Arbeit eine längere Zeit unbehelligt vor sich gehen konnte. Während die von Schleiermacher ausgehende Vermittlungstheologie ihre Kraft daran setzte, die Hegelschen Einwirkungen auf die Dogmatik zu bekämpfen, wuchs in Tübingen die neue kritische Schule in dem nun folgenden Dezennium zu einer Macht heran, welche von einer neuen Seite her die Grundlage der Dogmatik zu zerstören drohte und dem Christusbild der Gemeinde, wie es die Schleiermachersche Dogmatik vom Boden christlicher Subjektivität aus zu zeichnen versuchte, unbarmherzig die Ergebnisse „objektiver" historischer Kritik entgegenstellte.

Die Hauptsache dabei zu thun blieb im Grunde B. selbst überlassen. Er hatte nicht, wie der Vater der alten Tübinger Schule, das Glück, auch die übrigen theologischen Lehrstühle in seinem Sinne besetzt zu sehen. Weder Steudels, des letzten Vertreters des alten Supranaturalismus, im J. 1837 erfolgter Tod, noch auch der Hingang seines Freundes Kern im J. 1842 brachte einen Ersatz in seinem Sinn. Diese Lücken führten vielmehr Männer auf den Katheder, von welchen der eine, Tobias Beck (1843), den alten biblischen Supranaturalismus auf höherer Stufe erneuernd, bald eine ebenbürtige Macht neben ihm werden sollte, während der andere, Landerer (1841), mehr der Schleiermacherschen Schule sich zuneigend, gerade die geschichtliche Seite des Christentums in selbstständiger, feiner Weise zu bearbeiten verstand. Dagegen war es eine Anzahl jüngerer Theologen, welche in der bescheidenen Stellung von Privatdozenten oder Repetenten in den Dienst der neu aufstrebenden kritischen Theologie traten und durch den Eifer ihres litterarischen Betriebs wohl in auswärtigen Kreisen die Meinung verbreiten konnten, als führe diese Theologie in Tübingen die ausschließliche Herrschaft. Unter diesen jüngeren Männern nimmt ohne Zweifel den ersten Rang Baurs späterer Schwiegersohn Eduard Zeller ein, der, durch Gründlichkeit der Kenntnisse und Schärfe des Denkens dem Meister nicht unebenbürtig, ihn wohl noch durch Klarheit und Eleganz der Schreibweise übertraf. Kühner und rascher noch wußte der kritisch hochbegabte Schwegler durch scharfe Urteile zu imponieren, während Männer wie Karl Reinhold Köstlin und Karl Planck mit großem Fleiß die Grundgedanken im einzelnen durchzuführen und quellenmäßig zu rechtfertigen versuchten. Von nicht württembergischen Mitarbeitern traten eigentlich nur zwei bedeutsamer hervor, Ritschl und Hilgenfeld, dem sich dann in viel späterer Zeit der Mecklenburger Karl Holsten zur Seite stellte.

Hatte B. seine kritische Arbeit bei dem Apostel Paulus begonnen, indem er einerseits in den Korintherbriefen den Ausgangspunkt für eine geschichtliche Kritik in seinem Sinne zeigte, andererseits gerade paulinische Briefe in ihrer Echtheit antastete, so war auch weiterhin der Apostel Paulus der Name, an den die kritische Schule in ihren weiteren Aufstellungen anknüpfte. Die eingehenden Untersuchungen über den Römerbrief in der Tübinger Zeitschrift für Theol. 1836 waren es zunächst, welche die Folgesätze dieser kritischen Voraussetzungen deutlicher hervortreten ließen und den Widerspruch gegen B. wachriefen. Die genannten Abhandlungen und manches, was in den seit 1842 von Zeller, von 1847—57 von Baur und Zeller herausgegebenen theologischen

Jahrbüchern, die nun das Organ und der Sammelpunkt der neuen Schule geworden waren, von jüngeren Mitarbeitern in seinem Sinne vorgetragen wurde, faßte B. in der im Jahre 1845 erschienenen Monographie über den Apostel Paulus zusammen. Das Ergebnis dieses Teils seiner kritischen Arbeit war die Unechtheit sämtlicher dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefe mit Ausnahme des Galaterbriefs, der zwei Korintherbriefe und des Römerbriefes, von welchem indes wenigstens die zwei letzten Kapitel beanstandet wurden, ebenso die Unechtheit der übrigen epistolischen Schriften, soferne sie einem bestimmten Verfasser zugeschrieben werden, und endlich in Anknüpfung an die Kritik Schneckenburgers („über den Zweck der Apostelgeschichte" Bern 1841), aber über dieselbe hinausgehend, der nachapostolische Ursprung der Apostelgeschichte. Daraus ließ sich leicht das Schicksal ahnen, das den Evangelien im Tiegel dieser Kritik drohte.

Die Voraussetzung, von der Baur ausging, und die er dann durch die Ergebnisse der „objektiven Kritik" bestätigt fand, läßt sich ungefähr dahin zusammenfassen. Die älteren Apostel standen mit der gesamten Urgemeinde durchaus auf dem Boden des Judentums, von dem sie sich nur durch den Glauben unterschieden, daß sie in dem gekreuzigten Jesus den sahen, der als Messias kommen werde. Alle in der Lehre und dem Leben Jesu liegenden Elemente einer neuen Religion waren entweder ganz vergessen oder lagen völlig unentwickelt in dem Gedächtnis der Apostel. Vergeblich hatte ein Stephanus solche Elemente wieder geltend gemacht und mit seinem Tode besiegelt. Als Paulus nicht auf eigentlich historischem Wege, sondern durch eine wunderbare Divination, durch eine im inneren Drange des Geistes vollzogene Folgerung aus Kreuz und Auferstehung heraus, die Momente des Universalismus und der Freiheit, die in Jesu vorhanden waren, wieder entdeckte und ans Licht zog, stand er der Urgemeinde völlig fremd, ja verdächtig gegenüber. In einer von diesen Prämissen aus eigentlich unbegreiflichen Milde ließen sich zwar die älteren Apostel die Mitarbeit des Paulus gefallen, sie ließen sich, allerdings erst im Angesicht bedeutender Erfolge, herbei, das Recht der Heidenmission zuzugestehen und dem Paulus die Gleichstellung mit sich zuzuerkennen. Um so heftiger wurde er von einem Teil der übrigen Gemeinde befehdet, gegen welchen die Apostel selbst ganz unmächtig waren. So erscheint der Apostel Paulus als immerwährend kampfgerüstet; wo er uns in einer Schrift in anderer Gestalt begegnet, da muß dieselbe zum Voraus verdächtig sein. Je mehr indes das apostolische Zeitalter ausschließlich mit dem Kampf des Paulinismus und Judaismus befaßt war, um so wichtiger wurde es einer späteren Zeit, die Einheit der Kirche zu betonen, den christlichen Gemeinglauben als ein Band für die streitenden Teile der Kirche hinzustellen und die Gegensätze auszugleichen. Wo also in einem Brief ein irenischer Ton wahrzunehmen ist, wo von der Kirche, ihrer Einheit, ihrem Glauben die Rede ist, da gilt dies für ein deutliches Zeichen nachapostolischen Ursprungs. Daß in der apostolischen Zeit selbst eine Wendung zum Frieden nicht mehr eingetreten sei, das glaubte man aus der Apokalypse beweisen zu können, in der man ein Produkt nicht nur judenchristlicher Beschränktheit, sondern auch positiven Gegensatzes gegen den Paulinismus, wie er selbst im apostolischen Kreis noch fortgedauert, vor sich zu haben glaubte, ganz besonders aber aus den pseudoclementinischen Homilien, die keineswegs eine singuläre Erscheinung bilden, sondern Ausdruck einer weithin herrschenden Stimmung sein sollten.

Einer Auffassung der neutestamentlichen Schriften gegenüber, die für das Persönliche und darum Individuelle der Glaubensaussagen kein Verständnis hatte und die Einheit des Glaubens zur Einerleiheit der Lehrzeugnisse steigerte, machte diese kritische Auffassung eine wichtige Wahrheit geltend, die in ihrem ersten Hervortreten ihres Eindrucks nicht verfehlen konnte. Indes ließen die bisherigen Aufstellungen neben manchen anderen Fragen, die sich aufdrängen konnten, eine Hauptfrage unbeantwortet, die Frage, wie denn das Christentum Christi eigentlich ausgesehen habe.

Dies mußte auf die durch Strauß brennend gewordene Evangelienfrage hinüberführen, aber beinahe ein Jahrzehnt hatte es gedauert, bis B. auf seinem langsameren Wege den Schüler eingeholt hatte. In seiner Abhandlung über die Komposition und den Charakter des joh. Ev. in den Jahrbüchern 1844 hatte B. von den bei Kritik der epistolischen Litteratur gewonnenen Grundsätzen aus, den von Strauß verwerteten vagen Begriff des Mythus mit dem der Tendenz ersetzend, die Nicht-Authentie des vierten Evangeliums nachzuweisen gesucht. Indem er diese Abhandlung zu Untersuchungen über die kanonischen Evangelien erweiterte und 1847 in einem eigenen Werk veröffentlichte, brachte er seine kritische Arbeit zu einem gewissen Abschlusse. In gewissem Sinne lautete das Ergebnis dieser Untersuchungen der Tradition günstig. Die Ordnung, in

der die Evv. in unserem Kanon sich folgen, soll darnach im wesentlichen auch der Zeitordnung ihrer Entstehung entsprechen. War Urchristentum im wesentlichen Judaismus, so mußte das Matthäus-Evangelium, in welchem am ehesten eine judaistische Tendenz sich nachweisen ließ, auch als das dem Urchristentum am verhältnismäßig nächsten liegende angesehen werden. Ließ sich bei Markus keine solche bestimmte Tendenz nachweisen, so war das auch wieder Tendenz, ein Versuch, die vorhandenen Gegensätze abzuschleifen und zu verdecken. Um so klarer war dagegen die paulinische Tendenz des Lukas, und man hatte nicht übel Lust, in unserem kanonischen Lukas nur die katholische Umbildung des Evangeliums des Marcion zu sehen. Vollends aber das vierte Evangelium sollte in jedem einzelnen Zuge die Tendenz verraten, die alten Gegensätze von Judaismus und Paulinismus als in einer höheren Einheit aufgehoben darzustellen und in den Kämpfen des zweiten Jahrhunderts d. h. in der Frage der Gnosis, des Montanismus und in den beginnenden trinitarischen Kämpfen ein Wort mitzusprechen. Dies Werk Baurs war der Abschluß der eigentlichen Blütezeit der Tübinger Schule. In der ersten Hälfte der vierziger Jahre hatte sich um Baur eine größere Anzahl von Mitarbeitern gesammelt, und nur eigentlich in dieser Periode war es, daß sie in die theologischen Verhandlungen energischer eingriffen. Schweglers Montanismus (1841), Ritschls Ev. Marcions und das kanonische Ev. des Lukas (1846), später die erste Auflage seines Werkes über die Entstehung der altkatholischen Kirche (Nov. 1849), Köstlins johanneischer Lehrbegriff (1843) bildeten neben einer Reihe von Abhandlungen in den Tübinger theologischen Jahrbüchern die Hilfstruppen für Baur. Am bedeutendsten aber wirkte Schweglers Nachapostolisches Zeitalter (zwei Bde, 1846), eine Schrift, welche der noch ausstehenden Aufgabe diente, die abgebrochenen Bausteine nun zu einem neuen Gebäude zu verwenden und die für unecht erklärten Schriften als Denksteine der Entwicklung des Judaismus und Paulinismus zur altkatholischen Kirche aufzuzeigen.

Nach dieser Darstellung hätte der Judaismus an und für sich kein Bedürfnis nach weiterer Entwicklung gehabt, der Anstoß wäre ihm vielmehr nur von außen, vom Paulinismus, gekommen und zwar auch nicht so, daß eine eigentlich innerliche Erregung stattgefunden hätte, sondern nur in der Weise, daß der Judaismus, um die Einheit der Kirche, die *μοναρχία*, zu erhalten, sich zu Zugeständnissen entschloß. Diese letzteren bestanden wesentlich darin, daß die Forderungen der aus dem NT bekannten *ψευδάδελφοι* mit ähnlichen, aber für die Heiden leichter erfüllbaren vertauscht wurden. Konnte man die Beschneidung nicht mehr fordern, so legte man auf judaistischer Seite um so mehr Gewicht auf die Taufe als christliche Beschneidung; konnte man die Gesetzeswerke nicht mehr verlangen, so doch *ἔργα* überhaupt; ließ sich Israels Vorrang nicht festhalten, so hielt man doch wenigstens auf eine aristokratische Richtung im allgemeinen, namentlich auf den Episkopat; konnte man den Paulus nicht ganz verwerfen, so blieb man doch dabei, wenigstens den Petrus überzuordnen. Es ist klar, wie der Begriff des Judaismus hierbei auf eine Weise ausgeweitet wurde, die es schließlich erlauben würde, dem Judaismus eine endlose Ausdehnung in der Kirchengeschichte zu geben, und die zuletzt die Merkmale des Unterschieds zwischen Schriften paulinischer und judaistischer Richtung rein zufällig macht. Schwegler läßt nun den Entwicklungs- und Vermittlungsprozeß auf zwei Schauplätzen vor sich gehen — in Rom und Kleinasien. In Rom reihen sich die vom Judaismus ausgehenden Schriften in folgender Weise aneinander: Hirte des Hermas und Hegesipp bilden die erste Stufe, dann folgt Justin, die clementinischen Homilien, die apostolischen Konstitutionen, dann der Jakobusbrief, der zweite Clemensbrief, das Evangelium Marci, die clementinischen Rekognitionen, der zweite Petrusbrief, letztere Schriften noch über Irenäus zeitlich hinausführend. Auf paulinischer Seite soll die konziliatorische Schriftstellerei erst unter Trajan mit dem ersten Petrusbrief beginnen, daran schließen sich die lukanischen Schriften, dann der erste Brief des Clemens, endlich in dritter Reihe die Pastoralbriefe und die ignatianischen Briefe. War der Montanismus nach Schwegler nur ein Ausläufer des Judaismus, so fällt der Sieg des Paulinismus in die Zeit des Bischofs Victor (189—199), in welcher der Montanismus in Rom abgewiesen wurde. Freilich hatte der Paulinismus vorher schon Zugeständnisse genug gemacht, um sich der Gnosis zu erwehren, obgleich andererseits gerade die Gnosis und der Marcionitismus insbesondere dem Paulinismus wieder behilflich gewesen waren, den Universalismus des Christentums geltend zu machen.

Etwas anders als in Rom soll nach Schwegler auf kleinasiatischem Boden der Kampf der beiden Richtungen zum Austrag gekommen sein. Hier soll nicht wie in Rom an den Namen des Petrus, sondern an den des Johannes die antipaulinische

Reaktion angeknüpft haben; das Resultat aber war hier die Bildung eines christlichen Dogmas, während in Rom die Lösung eine einheitliche Kirchenverfassung mit dem römischen Primat war. Während auf römischem Boden die angeblich ebjonitischen Schriftdenkmale den paulinischen Schriften gegenüber sich weitaus in der Mehrzahl befinden, kehrt sich das Verhältnis auf kleinasiatischem Boden um: dem einzigen eigentlich ebjonitischen Schriftdenkmal, der johanneischen Apokalypse, gegenüber bilden hier Galaterbrief, Kolosserbrief, Epheserbrief und Johannesevangelium eine stattliche Reihe von Entwicklungsstufen.

So kühn und bestechend die in diesem Werke aufgestellten Kombinationen teilweise sind, so geistreich manches gedacht und ausgeführt ist, so würde doch heutzutage kaum ein Theolog in dieser Arbeit eine halbwegs genügende Lösung der betreffenden Probleme finden. Neuerdings rechnet zwar Gustav Krüger („Das Dogma vom Neuen Testament", Gießener Programm 1896, S. 27) Schwegler zu den wenigen deutschen theologischen Historikern, die nicht unter der Herrschaft bestimmter, theologischer oder philosophischer Kategorien stünden. Aber woher stammen dann die schweren historischen Verstöße, die dem Werke nachgewiesen worden sind? Nicht zu reden von der selbstherrlichen Art, in welcher die äußere Seite der Kritik abgemacht wird, so daß die Schriften unbekümmert um die äußeren Zeugnisse rein nach innerlichen Merkmalen aneinander gereiht werden: es fehlte dem durchaus tendenziösen Werke gerade das Sensorium für die feineren Differenzen der Jahrhunderte. Eine aufmerksamere Betrachtung der entschieden nachapostolischen Litteratur dürfte doch zu dem Ergebnis führen, daß ein unverkennbarer, tiefgreifender Unterschied stattfindet zwischen der Originalität der apostolischen Zeit und der unselbstständigen Art der nachapostolischen. Was würde man von einem Geschichtschreiber sagen, der Schriften des reformatorischen Zeitalters mit solchen des 17. Jahrhunderts nach lediglich dogmatischen Rücksichten zusammenmengte und Erzeugnisse der philippistischen Periode, weil sich vielleicht dogmatische Ähnlichkeiten mit solchen aus der Schule Calixts auffinden ließen, ohne weiteres in die Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten einreihte! Selbst nichtapostolische Schriften in unserem NT bieten doch einen erheblichen Unterschied dar von den außerkanonischen. Man vergleiche z. B. den Hebräerbrief mit dem Barnabasbrief und seiner ins Geschmacklose gesteigerten Allegorie. Das bloße Aufsuchen von etlichen dogmatischen Schlagworten, deren eigentümliche Beziehung in dem betreffenden Schriftdenkmal nicht einmal immer genügend untersucht ist, vermag keineswegs diese zarteren, feineren Unterschiede zurückzudrängen. Vollends ungenügend aber ist die ganze Entwicklung Schweglers durch die schon oben hervorgehobene ungebührliche Veränderung der Begriffe Judaismus und Paulinismus. Wie sollte endlich die ganz äußerliche Abreibung der Gegensätze als einzige Triebkraft der Entwicklung genügen können! „Es ist, als ob Schwegler, wie hypnotisiert von dem einen Gedanken des urchristlichen »Ebjonitismus«, für alle die mannigfaltigen jene Zeit bewegenden Gedanken und Interessen völlig blind gewesen wäre" (Otto Pfleiderer, Entwicklung der protest. Theologie, 1891, S. 281).

Noch blieb der Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung zu erörtern. Es zeigte sich deutlich, daß ohne ein Zurückgehen auf die Person und Predigt des Herrn selbst die ganze Aufgabe, die Herstellung der altkatholischen Kirche begreiflich zu machen, unlösbar sei. Versuche in dieser Richtung, die ganze kritische Aufstellung durch eine genetische Entwicklung der ältesten Kirchen- und Dogmengeschichte aus dem Evangelium Christi selbst herzustellen, blieben einer dritten Periode in der Geschichte der Tübinger Schule vorbehalten.

III. Die Periode der kirchengeschichtlichen Betrachtung (Zeit der Zersetzung). Die politische Bewegung des Jahres 1848 griff auch in die Entwicklung dieser Verhältnisse ein. Die Versuche, die da und dort gemacht wurden, unter dem Schutze der politischen Bewegung die Ergebnisse der Tübinger Kritik in das kirchliche Leben überzuführen, mußten die Frage anregen, wie denn für die Jünger dieser Schule eine kirchliche Wirksamkeit überhaupt möglich sein solle. Die Frage wurde keineswegs nur von den Gegnern der Schule verneint, auch manche Jünger derselben glaubten sich in einen Konflikt versetzt, dem sie auf die eine oder andere Weise ein Ende zu machen suchten, seis durch Modifizierung der wissenschaftlichen Ergebnisse, zu denen sie durch die Schule geführt waren, seis durch die Abwendung zu einer anderen Lebensaufgabe — wie denn ja schon der durch Strauß bekannt gewordene Christ. Märklin das Beispiel gegeben und vom kirchlichen Amte zum Lehramt sich gewendet hatte (1840, vgl. Christian Märklin, Ein Lebens- u. Charakterbild aus der Gegenwart, von David Fr. Strauß, Mann-

heim 1851). Es war unter diesen Umständen erklärlich, wenn auch die Regierungen Bedenken trugen, auf die akademischen Lehrstühle Männer zu berufen, deren Einwirkung auf die theologische Jugend solche Konflikte hervorzurufen geeignet war. Und wiederum war es natürlich, daß der theologische Nachwuchs, der im Dienst der Tübinger Schule die akademische Laufbahn betreten hatte, auf derselben weiter zu schreiten Bedenken trug, nachdem der ungleich bedeutendste Schüler Baurs, Zeller in Marburg, 1849 gezwungen war, den theologischen Katheder mit dem philosophischen zu vertauschen.

Baur selbst hat die Isolierung, in welche er sich dadurch gebracht sah, schmerzlich empfunden. Er selbst war, obwohl er bis zum Jahre 1848 noch die mit seiner Professur herkömmlich verknüpfte Frühpredigerstelle selbst versah, dem kirchlichen Amte und den kirchlichen Fragen zu ferne gestellt, als daß es ihm leicht geworden wäre, seine Anschauungen nach ihrer praktischen Konsequenz zu prüfen. Ihm war es auch gegeben, länger als andere an der Illusion von der Identität kirchlicher Lehre und Hegelscher Spekulation festzuhalten. So ließ er es denn auch trotz der beginnenden Vereinsamung nicht an Eifer fehlen, die noch ausstehende wichtige Aufgabe zu lösen und auf der Basis der kritischen Resultate ein positives Bild der Entwicklung des Christentums von seinem Ursprung an zu geben und die Entwicklung dann durch die Jahrhunderte hindurch zu verfolgen. Zwar fehlte es keineswegs an früheren Versuchen, die einheitliche Wurzel des Judenchristentums und des Paulinismus in Christo aufzufinden und nachzuweisen. Schon im Jahr 1847 hatte Planck eine Abhandlung: Judentum und Urchristentum in den Tüb. theol. Jahrbüchern, Heft 2—4 veröffentlicht und im Jahr 1850 in derselben Zeitschrift Köstlin in dem Aufsatze: Zur Geschichte des Urchristentums eine Lösung versucht (Heft 1 und 2). Wir beschränken uns darauf, bezüglich dieser Versuche, den Anfang des Christentums verständlich zu machen, auf die Uhlhornsche Darstellung (JdTh III, 1858, S. 314—321) zu verweisen.

Durch ein eigenes Werk über die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung (1852) suchte B. sich den festen Boden für die weiteren Schriften zu gewinnen. Das Buch enthält eine geistvolle, zum Teil sehr scharfe Kritik seiner Vorgänger in der Kirchengeschichtschreibung. Diese selbst begann er mit dem Werke: Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte (Tüb. 1853), setzte sie sodann fort in dem zweiten Teil: Die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis Ausgang des 6. Jahrhunderts (Tüb. 1859). Nach seinem Tode folgte dann der dritte von ihm selbst noch ausgearbeitete Teil: Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung (Tüb. 1861). Aus den von Baur sehr sorgfältig ausgearbeiteten Vorlesungsheften wurde zur Ergänzung 1862 die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts von Zeller, 1863 die Kirchengeschichte der neueren Zeit von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts von seinem Sohne Dr. Ferdinand Baur (Rektor am Gymnasium in Tübingen) herausgegeben. Daneben dienen zur Erläuterung gerade etlicher prinzipiell wichtiger Fragen die zwei bedeutsamen Broschüren: Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart (gegen Uhlhorn) Tüb. 1859, 2. Aufl. 1860 und das Sendschreiben an Dr. Karl Hase (Tüb. 1855).

Suchen wir die Frage nach dem eigentlichen Urchristentum, das hinter Paulus und dem Ebjonitismus liegt, die Frage nach der Person des Herrn selbst aus den genannten Schriften zu beantworten, so giebt uns die Streitschrift gegen Uhlhorn (2. Aufl. S. 30 f.) nachstehende Auskunft: „Alles, was zum echt sittlichen Inhalt der Lehre Jesu gehört, wie es in der Bergrede, in den Parabeln und übrigen Lehrvorträgen Jesu enthalten ist, seine Lehre vom Reich Gottes, den Bedingungen seiner Teilnahme, um den Menschen in ein echt sittliches Verhältnis zu Gott zu setzen, macht das eigentliche Wesen des Christentums aus, seinen substantiellen Mittelpunkt, es ist dies sein über alles Einzelne übergreifendes Prinzip, das allgemein Menschliche, wahrhaft Göttliche in ihm, das Universelle, Ewige, Absolute seines Inhalts, das was dem Christentum und ebendamit der Person Jesu, ihm als demjenigen, in welchem zuerst diese freie, von allem Unreinen geläuterte, jeder falschen Vermittlung sich entschlagende Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zum lebendigen Bewußtsein gekommen ist und seinen reinsten und unmittelbarsten Ausdruck erhalten hat, seine höchste absolute Bedeutung giebt. Was das Christentum allen anderen Religionen gegenüber zur absoluten Religion erhebt, ist in letzter Beziehung nichts anderes als der rein sittliche Charakter seiner Thatsachen, Lehren und Forderungen. Denken wir uns alles dies als den wesentlichen Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu, so ist es der eine der beiden seine

Person konstituierenden Faktoren; was aber zunächst sein Bewußtsein ist, soll auch das Bewußtsein der Menschheit werden; es ist nur der Inhalt, der auch eine ihm entsprechende Form haben muß, um auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung in das Bewußtsein der Menschheit einzugehen. Diese Form ist der jüdische Messiasbegriff. In ihm allein hatte das Christentum seinen geschichtlichen Anknüpfungspunkt, die Vermittlung, die es haben mußte zwischen der das Bewußtsein Jesu erfüllenden Idee und der an ihn glaubenden Welt, die Grundlage, auf welcher allein eine zur Kirche sich erweiternde religiöse Gemeinschaft entstehen konnte . . . Man kann sich daher keine klare und anschauliche Vorstellung von der Person Jesu machen, wenn man nicht diese beiden Seiten seiner Persönlichkeit unterscheidet und sie sozusagen aus dem Gesichtspunkt einer Antinomie, eines sich entwickelnden Prozesses betrachtet."

Die geschichtliche Bewegung besteht also nach Baur darin, daß in der Dialektik zwischen Gehalt und Form die letztere endlich zerrieben wird, um den ersteren immer reiner herauszustellen. Aber dann ist die Geschichte der christlichen Kirche das irrationellste Ding; denn gerade der Paulinismus war es, der diese Form, den Messiasglauben, das Dogma von Christi Person und Werk, vor allem weiter bildete und den substantiellen Gehalt im Baurschen Sinne zurücktreten ließ. Oder stehen nicht gerade diejenigen Schriften des Kanons, in welchen vorzugsweise die ethische Seite des Christentums betont erscheint, in welchen den Werken ein besonderer Wert beigelegt wird, in den Augen der Schule in dringendstem Verdacht des Ebjonitismus? Ist nicht gerade der Jakobusbrief, dessen Inhalt doch am meisten an die Bergrede anklingt, der Hauptvertreter des ebjonitischen Urchristentums im Kanon nach Auffassung der Tübinger Schule, während dieselbe umgekehrt die Abhängigkeit des Apostels Paulus von der Lehrtradition des Herrn vollständig leugnet? Wenn B. in seiner Schrift über Paulus (2. Aufl., 2. Teil, S. 133) sagt: Unter allen, die je zum Glauben an Christus bekehrt wurden, giebt es keinen, in welchem das christliche Prinzip so rein und unmittelbar wie in dem Apostel Paulus durch alles, was ihm entgegenstund, hindurchdrang und in seiner absoluten Superiorität sich geltend machte — auf der folgenden Seite aber weiter behauptet: Diese seine Absolutheit hat aber das christliche Prinzip einzig nur darin, daß es wesentlich identisch ist mit der Person Christi; die ganze absolute Bedeutung des Christentums hängt dem Apostel an der Person Christi, an ihr kam ihm daher auch das christliche Prinzip als das, was es wesentlich ist, zum Bewußtsein (Gal 1, 15.16), so muß man doch wohl fragen: Gehört die Absolutheit seiner Person auch für das Bewußtsein des Herrn selbst zum wesentlichen Inhalt des Christentums? Es giebt hier nur ein Entweder — Oder. Entweder ist dem so, dann gehört zur Substanz des Christentums noch etwas weiteres als der rein sittliche Charakter seiner Thatsachen, Lehren und Forderungen, und der Ebjonitismus ist, sofern er die Absolutheit der Person Christi leugnet, nicht gleich Urchristentum, sondern Abfall vom Christentum Christi, oder dem ist nicht so, dann ist das christliche Prinzip erst dem Apostel Paulus aufgegangen, dann kann aber dieser Glaube an die Absolutheit der Person Christi nur eine Verirrung des Apostels sein, eine reine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος;* denn darauf läuft es hinaus, wenn die Absolutheit der Lehre sofort in die der Person umgesetzt wird, als wäre das ein nicht anzufechtender Prozeß. Diesen Irrtum muß B. dem Paulus aufbürden; denn er bleibt bei der Absolutheit der Lehre, der Geistigkeit der Moral stehen und hält dafür, daß der Vorzug des Christentums weder darin bestehen könne, daß es eine übernatürliche Offenbarung sei, denn auch die heidnischen Religionen wollten eine solche sein, noch darin, daß es eine allgemeine Anstalt zur Versöhnung des Menschen mit Gott sei, denn solche Anstalten hatte auch das Heidentum, noch endlich darin, daß es in der Person seines Stifters den Sohn Gottes und den Gottmenschen vor Augen stellt, denn die Gemeinschaft mit Gott dachte man sich auch vorher schon durch Wesen vermittelt, welche im allgemeinen dieselbe Bestimmung hatten, wie der Sohn Gottes im christlichen Sinn, sondern nur im geistigen Charakter des Christentums, überhaupt darin, „daß es von allem bloß Äußerlichen, Sinnlichen, Materiellen weit freier (NB. also nicht absolut frei) ist als irgend eine andere Religion, tiefer als jede andere in der innersten Substanz des menschlichen Wesens und in den Prinzipien des sittlichen Bewußtseins begründet ist, daß es, wie es selbst von sich sagt (aber NB. erst ca. 150 p. Chr., wenn wir der B.schen Kritik des Johannesevangeliums glauben), keine andere Gottesverehrung kennt, als die im Geist und in der Wahrheit" (Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrh., zweite Ausg., Tüb. 1860, S. 8 u. 9).

Wir stehen mit alledem ratlos am Anfang der Geschichte des Christentums, und dies um so mehr, als gerade das Eigentümlichste desselben, der Universalismus, die absolute Geistigkeit der Moral sich ja bei den Jüngern nicht finden soll. Trotz der historischen Kenntnis von den Reden des Herrn bleiben sie in ihren jüdischen Vorurteilen hängen, am Gesetze kleben. Alle diese Reden des Herrn, Bergrede und Parabeln, in welchen B. den Kern des Christentums findet, enthielten nicht die Triebkraft, um den Bann des Judaismus zu durchbrechen. Wohl findet er, daß wer nach solchem Tode an ihn als den Messias glaubte, schon seiner Messiasvorstellung alles abgestreift haben mußte, was sie noch jüdisch-fleischliches hatte (a. a. O. S. 39); aber hängt nicht nach seiner Auffassung der doch vom Apostel Johannes stammenden Apokalypse so viel jüdisch-fleischliches an?

Wir sehen also, nach dieser Geschichtsauffassung ist das, was eigentlich den substantiellen Charakter des Christentums ausmacht, ein totes Kapital. Und auch Paulus weckt dasselbe nicht auf. Wohl kommt in ihm der Universalismus wieder zum Durchbruch, aber nicht eigentlich in Anknüpfung an jenen substantiellen Gehalt des Christentums, der ja dem Apostel gar nicht zur Kenntnis kam oder nur sehr unvollkommen (denn mit aller Macht wird von der Schule jeder Gedanke an eine Abhängigkeit des Apostels von den älteren Aposteln abgelehnt), sondern in ganz selbstständiger Anknüpfung an den Tod des Herrn. In dem Christentum Christi selbst wird von B. seinem Tode keine Stelle eingeräumt, und es wird nirgends nachgewiesen, wiefern die Spekulation des Apostels über das Kreuz in dem Bewußtsein des Herrn selbst einen Anknüpfungspunkt gefunden habe. Es kann daher nicht auffallen, wenn von den Baurschen Prämissen aus Spätere das hergebrachte Urteil über den Apostel modifiziert haben und die Dialektik wunderlich fanden, durch welche, um mit Pfleiderer zu reden (ZwTh XV, 1872, S. 193), Paulus in den Formen der Gesetzesreligion die Religion der Freiheit auf die Bahn brachte, oder wenn schließlich Strauß ihn als Visionär verurteilte. Wenn wir in dieser Darstellung den früheren von Schwegler ꝛc. gemachten Versuchen gegenüber den Vorteil haben, das eigentlich substantielle Wesen des Christentums wenigstens bei Christo selbst zu finden und nicht im Zweifel zu sein, ob nicht am Ende doch erst Paulus dasselbe erfunden, so finden wir dagegen, daß die erst mit Paulus beginnende geschichtliche Bewegung bei Licht besehen doch nur ein Abfall von diesem substantiellen Christentum ist, und wir könnten die ganze Geschichte des Christentums von hier aus in zwei große Perioden zerlegen, von denen die erste die immer dichtere Umhüllung des Christentums mit einer Fülle von Dogmen im Anschluß an Paulus und Johannes beschreiben, der zweite Teil die Wiederauflösung dieser Hülle schildern würde. Gehen wir auf den Kern der Anschauung B.s ein, entkleiden wir seine Darstellung ihres etwas pathetischen Schwungs, so wird sich dieselbe nicht sonderlich unterscheiden von der Kantschen Ausführung, daß zwar in Christo der reine Vernunftglaube gekommen, aber in der nachfolgenden Geschichte wieder so überdeckt worden sei, daß man auf die Frage, welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, unbedenklich antworten könne: die jetzige, da man dem reinen Religionsglauben so nahe wie noch nie gekommen sei (Kant, Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, 3. Stück).

So lange B. auf den eigentlich ursprünglichen substantiellen Gehalt des Christentums noch nicht näher eingegangen war, so lange er mindestens die paulinische Dogmatik als Urchristentum anerkannte, schien die Entwicklung der christlichen Kirche auf die rationellste Weise vor sich gegangen zu sein. Die jeweilige dogmatische und kirchliche Entscheidung konnte an ihrem Orte immer auch als die „vernünftige" erscheinen, und B. schien einem Gottfried Arnold oder dem unhistorischen Rationalismus gegenüber der eigentlich katholische Geschichtschreiber, welcher mit dem Gang der Dinge sich immer in Einklang wußte. Athanasius und Augustin nicht nur, sondern auch Gregor VII. und Innocenz III. kamen zu ihrem vollen Recht. Freilich geschah das um den Preis, daß dann endlich auch das 19. Jahrh. zum vollen Rechte kommen sollte. Wenn die Goethe-Schillersche Humanitätsreligion dem Bewußtsein der Gebildeten dieses Jahrhunderts mehr zuzusagen schien als die Kirche in ihrer alten Gestalt, so sollte auch hier der „Lebende" Recht haben, und im Handumdrehen stand an Stelle der alten Kirche eine weitumfassende „Gemeinde", in welcher alle Geistesheroen auch der neuesten Zeit als Heilige Platz haben sollten (vgl. über diese ungehörige Erweiterung des Kirchenbegriffs bei Baur seine Kontroverse mit Hase in den zwischen beiden Männern gewechselten Sendschreiben, namentlich Baurs Sendschreiben S. 103). Aber wenn man doch schließ-

lich fragen mußte, was der herrschende Humanismus noch mit dem alten Christentum gemein habe, so zeigte sich, daß in Wahrheit der ganze lange Entwicklungsprozeß eigentlich ein völlig unnötiger Umweg war, von dem man nicht einsieht, wozu er überhaupt eingeschlagen wurde. Es ist doch eigentlich nicht abzusehen, warum das Bewußtsein von der absoluten Bedeutung der christlichen Ethik sich umsetzte in das Dogma von der Absolutheit der Person dessen, der diese Ethik lehrte. Ja wenn diese Ethik etwas durchaus Originales wäre, eine Offenbarung im eigentlichen Sinn, ließe sich das noch verstehen; aber so sehr ist B. bemüht, den Schein des Wunders abzuwehren, daß er im Suchen nach Anknüpfungspunkten für das Auftreten des Herrn zu dem Resultate gelangt: das Christentum enthält nichts, was nicht, sei es in dieser oder jener Form, auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfnis des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewußtseins sich geltend gemacht hätte (Das Christentum der drei ersten Jahrh. S. 22). Wenn das, warum bedurfte es dann erst des Messiasgedankens, um diesen Wahrheiten ihren Schwung, ihren Gang durch die Weltgeschichte zu sichern? wie sollte doch eine ex hypothesi mit dem ganzen jüdischen Partikularismus aufs innigste verflochtene Vorstellung das geeignete Mittel sein, um der Heidenwelt erst die Sprüche ihrer Weisen, die doch einen unmittelbaren Widerhall im eigenen Bewußtsein finden mußten, annehmbar zu machen? und wie ist es gemeint, daß bei Christo diese Worte, die sonst verhallt wären gleich anderen Sprüchen weiser und edler Männer, zu Worten des ewigen Lebens wurden? (a. a. O. S. 35. 36).

Es dürfte sich kaum leugnen lassen, daß eine Geschichtschreibung, welche in der Ethik ausschließlich das substantielle Wesen des Christentums sieht, welche von keinem Erlösungsbedürfnis etwas weiß und die Messiasidee als bloße Form ansieht, welche nicht in der Lage ist, über die Person des Herrn eigentlich positive Aussagen zu machen, mit dem Begriff der Entwicklung im Hegelschen Sinne durchaus in die Brüche kommt. Die ganze Entwicklung wird zu etwas Irrationalem. Baur hat es abgelehnt, das „Wunder" der Auferstehung zu erklären, er hielt es für genügend, daß die geschichtliche Betrachtung den Glauben der Jünger an die Auferstehung zum Ausgangspunkt nehme (a. a. O. S. 39). Aber wenn wir es uns auch gefallen lassen wollten, mit der Frage nach dem, was die Auferstehung an sich sei, uns abweisen zu lassen, auf alle Fälle bleibt im Dunkeln, warum der moralische Glaube das Vehikel der Person des Herrn bedurfte, und Strauß hat von solchen Prämissen aus gewiß nicht Unrecht, wenn er Paulus einen Schwärmer nennt und nicht sowohl eine Fortbildung als eine Korruption des ursprünglichen Christentums ihm Schuld giebt. So führt der Versuch, das Christentum Christi selbst als die letzte Quelle aller Entwicklung zu fassen, notwendig in rationalistische Konsequenzen zurück, wenn man mit pantheistischen oder deistischen Grundanschauungen, mit der Voraussetzung einer rein immanenten Entwicklung die Geschichte zu erklären sucht. Mit Recht hat deshalb Uhlhorn in seiner Abhandlung über die Tübinger Schule (JdTh III, 1858, S. 280 ff., S. 492 ff.) den Nachweis antreten können, daß es dieser Geschichtschreibung an einem τέλος fehle. Uhlhorn faßt sein Urteil in die Worte zusammen (S. 346): „Die Entwicklung der Schule ist ihre beste Kritik, und wir brauchen nur daraus die Schlüsse zu ziehen. Die Entstehung des Christentums und der christlichen Kirche aus endlichen Ursachen ohne Eingreifen einer absoluten Kausalität darzustellen, das war die Aufgabe, die sie sich gestellt. Ihre Geschichte zeigt, daß sie dieselbe nicht zu lösen vermocht hat. Sie hat eine Reihe von Versuchen gemacht, immer neue Kombinationen ersonnen, aber nirgend ist es ihr gelungen, eine solche Kombination endlicher Ursachen zu finden, welche einerseits durch die Quellen der Geschichte bewahrheitet würde, andererseits das Rätsel der Entstehung des Christentums löste".

Der rationalistische Bankerott, mit dem Baurs Erklärungsversuch der Entstehung des Christentums endete, tritt nun auch oft genug bei dem Urteil über die kirchengeschichtliche Entwicklung zu Tage. Wenn ein alter Rationalist aus der Röhr-Wegscheiderschen Schule einmal sagte, Athanasius und Augustin seien die schlimmsten Neuerer in der christlichen Kirche gewesen, so könnten wir beinahe ein ähnliches Urteil aus dem zweiten Teile der Baurschen Kirchengeschichte: Die christliche Kirche vom 4. bis 6. Jahrhundert (Tüb. 1859) herauslesen. Zwar Athanasius wird dem Arius noch nicht untergeordnet; er muß sich nur gefallen lassen, ihm gleichgestellt zu werden, insofern B. ihn ebenso eines überspannten Supranaturalismus beschuldigt, wie er vom Arianismus behauptet, daß er in einen sehr beschränkten Rationalismus ausgelaufen wäre (a. a. O.

S. 101). Aber um so schlimmer fährt Augustin, wenn das schließliche Urteil lautet: „Trotz aller Einwendungen wird dem Pelagius das Verdienst bleiben, den ebenso echt christlichen als echt sittlichen Begriff der Sünde gegen das Monströse des augustinischen Sündenbegriffs aufrecht erhalten zu haben" und wenn B. die Epistola ad Demetriadem, dieses Dokument einer widerlichen Tugendberäucherung, wie sie dem Zeitalter des vulgärsten Rationalismus angemessen wäre, zum Zeugnis für des Pelagius gerade ungekünstelte Natur aufruft (a. a. O. S. 180 Anm.).

Sofern die Eigentümlichkeit der Baurschen Schule wesentlich in der Anwendung des Hegelschen Begriffs der Entwicklung auf die christliche Kirchengeschichte, insbesondere die Geschichte des Urchristentums, bestand, in dem Versuch, die Vernünftigkeit, und Notwendigkeit der Geschichte zu erweisen, dürften die Resultate, zu denen der Meister schließlich gelangte, deutlich genug die Undurchführbarkeit des Programs zeigen. Die Tübinger Schule fiel in ihrem eigenen Meister von der Grundanschauung ab, die sie in der Zeit ihres Glanzes geltend gemacht hatte. Sofern sie aber freilich nicht in erster Linie sich eine konstruktive, sondern vielmehr eine kritische Aufgabe gestellt hatte, konnte sich immerhin fragen, ob sie nicht wenigstens in letzterer Hinsicht sich treu geblieben sei. Allein von Anfang an sollte ja die kritische Arbeit von dem Gesichtspunkt einer bestimmten Grundanschauung beherrscht sein. Erhielt die letztere dadurch einen Riß, daß der letzte Grund der beiden Richtungen, in deren Ausgleichung die Geschichte bestehen sollte, nicht nachgewiesen werden, daß nicht gezeigt werden konnte, wie in Christo selbst Ebjonitismus und Paulinismus ihre Anknüpfung finden, so drohte auch die Geschlossenheit der kritischen Anschauung durchbrochen zu werden, und es kann uns nicht mehr wundern, daß auf dem Boden der Evangelienfrage zunächst eine Unsicherheit in die Reihen der Schule kam. Je weniger bei den Synoptikern sich eine bestimmte Tendenz nachweisen ließ, je mehr sie wenigstens doch einen Kern rein geschichtlichen Stoffes zeigten, desto mehr mußte die Frage ins Gewicht fallen, wie sich die Geschichtsdarstellung zu dem vorausgesetzten wirklichen geschichtlichen Hergang verhalte. Ließ sich dieser nicht mehr a priori konstruieren, so erhielt die „litterargeschichtliche" Betrachtung, wie sie Hilgenfeld an die Stelle der Tendenzkritik setzen wollte, wieder mehr Recht. Hilgenfeld hat dann später in seinem Werk: Historisch-kritische Einleitung in das neue Testament (1875) die Tübinger Aufstellungen in einer Reihe von Punkten ermäßigt. So wurden die durch „objektive Kritik" gewonnenen Ergebnisse des Meisters von den eigenen Mitarbeitern angezweifelt, und als Baur am Adventssonntag 2. Dezember 1860 einem wiederholten Schlaganfall, der den scheinbar Genesenen wenige Tage zuvor in der Sitzung des akademischen Senates betroffen hatte, erlag, durfte man wohl sagen daß mit ihm auch seine Schule, wenigstens im engsten Sinne, zu Grabe gesunken sei.

Trotzdem hatten doch die, welche am 5. Dez. seinem Sarge folgten, den Eindruck, daß ein Mann geschieden sei, der nicht nur eine Zierde der Fakultät und Universität gewesen, sondern in die Geschichte der Theologie aufs tiefste eingegriffen habe, und nachdem der Mann dem unmittelbaren Streit der Parteien entrückt war, konnte man um so unbefangener die Frage nach seiner Bedeutung erörtern. Welche Stelle nimmt er in der Geschichte der Theologie ein? Funk hat den Versuch gemacht, ihn an die Rockschöße der Reformatoren zu hängen; er behauptet, das Verfahren Baurs sei echt protestantisch gewesen und nichts als die Konsequenz der Reformation des 16. Jahrhunderts, so wenig sie auch von deren Urhebern selbst gezogen worden sei (Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., 2. Bd, 1883, S. 74). Wir können dieses Urteil, das nicht den Anspruch erheben kann, aus geschichtlicher Beobachtung geschöpft zu sein, auf sich beruhen lassen. Um so bemerkenswerter ist, daß ein Freund Baurs wie Hilgenfeld und ein Gegner wie Uhlhorn darin übereinstimmen, daß sie Baur in Zusammenhang mit Semler bringen. Hilgenfeld rühmt als das Eigentümliche Baurs die geschichtliche Fassung der ganzen wissenschaftlichen Theologie, bei welcher an Stelle der Dogmatik die Dogmengeschichte als Hauptwissenschaft der Theologie trete und die ganze exegetische Theologie geschichtlich gefaßt werde; insonderheit behauptet er von der Ansicht, daß die Geschichte des Urchristentums durch den großen Gegensatz des urapostolischen und des paulinischen Christentums hindurchgegangen sei, sie sei nicht aus Hegelscher Geschichtskonstruktion entsprungen, sondern sei schon Semler vorgeschwebt (ZwTh XXXVI, 1893, S. 240). Näher spricht sich Uhlhorn, „kein unbilliger Beurteiler", wie Baur selbst zugegeben hat (die Tüb. Schule, 2. Aufl., S. 2) so aus: „Semler ist durch Einführung des historischen Faktors in die Theologie der Vater der ganzen neueren Theologie geworden. Darin sind alle Richtungen auch noch der Jetztzeit seine Schüler. Aber die

von Semler begonnene Arbeit wurde zunächst abgebrochen, vom Rationalismus, der dazu nicht fähig war, nicht fortgesetzt. Semlers liegen gebliebene Arbeit hat Baur und seine Schule durchgeführt. Wohin man blickt in den einzelnen kritischen Fragen, überall ist Semler der Vorläufer Baurs. Und nicht bloß in einzelnen Fragen; Semlers Skizze von den beiden Parteien der äußerlichen Christen (Petriner) und der innerlichen Christen (Paulus- und Johannesschüler) und ihrer Vereinigung war ein rohes, aber doch deutliches Vorspiel der Tübinger Schule. Der Weg, den Semler betreten, mußte aber konsequent verfolgt werden; es mußte mit allen Mitteln der historischen und kritischen Arbeit der Versuch gemacht werden, die Geschichte des Christentums als eine rein menschliche zu begreifen. Indem die Tübinger Schule diese Arbeit übernahm, hat sie die einzelnen kritischen Fragen wie die Gesamtdarstellung der ältesten Kirchengeschichte vor einem verfrühten und falschen Abschluß bewahrt. Sie hat, während man auf der andern Seite geneigt war, den göttlichen Faktor über den menschlichen vorwiegen, ja jenen diesen ganz verschlingen zu lassen, den menschlichen, wenn auch einseitig, hervorgehoben und damit nicht bloß eine Reihe höchst wichtiger Fragen aufgeworfen, die jetzt nicht wieder untergehen können, ohne ihre Lösung gefunden zu haben, sondern sie hat auch im wesentlichen zu dieser Lösung beigetragen" (JdTh II, 1857, S. 633, III, 1858, S. 347 bis 349). Letztere Behauptung erhält ihre notwendige Einschränkung durch das auch von Uhlhorn ausgesprochene Urteil (oben S. 481, 42), daß es der Schule nicht gelungen ist, mit den Mitteln ihrer Methode das Rätsel der Entstehung des Christentums zu lösen. Was aber insonderheit die von der Schule geübte Bibelkritik betrifft, so kann heute nicht mehr geleugnet werden, daß es nicht angeht, die 27 neutest. Schriften als Atome durch die Luft der zwei ersten Jahrhunderte wirbeln zu lassen und ihnen aus „subjektiven" oder „objektiven" Gründen den oder jenen Platz zuzuweisen. Die Fragestellung muß eine andere werden. Es ist das Verdienst von Theodor Zahns „Geschichte des neutestamentlichen Kanons", Fragen und Antworten in den Mittelpunkt der Kanonsgeschichte gestellt zu haben, durch deren Erörterung die Anschauung Baurs von den neutest. Schriften als einzelnen litterarischen Kampfprodukten endgültig beseitigt wird. H. Schmidt † (J. Haußleiter).

Baur, Gustav, gest. 1889. —

Gustav Adolf Ludwig Baur, Doktor der Philosophie und Theologie, Geheimer Kirchenrat und Professor zu Leipzig, ist am 14. Juli 1816 in Hammelbach, einem Dorf im ehemals pfälzischen, jetzt hessischen Odenwald, als das erste von dreizehn Kindern geboren. Sein Vater war Oberförster, Großvater und Urgroßvater Pfarrer. Den erst fünfjährigen Knaben holte der mütterliche Großvater aus dem abgelegenen Dorf nach Darmstadt. Nach dessen baldigem Tod fand er Aufnahme im Hause des Subkonrektors, nachmaligen Professors am Gymnasium zu Darmstadt Karl Baur, des ältesten Bruders des Vaters, der mit der einzigen Schwester der Mutter verheiratet war. Mit den Kindern des Hauses wuchs er unter den Augen der Tante, einer schönen, feinen, stillen Frau, und des Oheims, eines geistvollen, frischen, lebendigen Mannes auf, in einfachen, aber edlen Lebensverhältnissen. Auf dem Gymnasium stand er unter der Pflege seines Oheims und andrer Lehrer, des Direktors Dilthey, der seine von encyklopädischem Wissen gefüllten Vorträge mit attischem Salz zu würzen pflegte, Karl Wagners, des Herausgebers von Goethes Briefwechsel mit Merck und einer poetischen Geschichte der Deutschen, von dem ein wohlthuender Hauch der Vaterlandsliebe ausging, Heinrich Boßlers, eines trefflichen Lehrers der klassischen Sprache und feinsinnigen Kenners ihrer dichterischen Formen, und seines Oheims, der mit seiner Einführung in die Dichtung immer ethische Gedanken verband. Unter so mannigfaltiger auf das geistige Leben gerichteter Beeinflußung, brachte B. aus dem Gymnasium als beste Reife für die Hochschule ein Leben und Weben in geistiger Luft und frische Werdelust mit. Bei der völligen Mittellosigkeit des Abiturienten war es eine freundliche Fügung Gottes, daß er, der lernen sollte, zugleich als Lehrer in der Knabenlehranstalt des Dr. Völcker in Gießen Arbeit und Brot fand. Der Jüngling, wie frisch und frei er mit den Schülern verkehrte, flößte ihnen nicht nur Vertrauen, sondern durch seine geistige Kraft auch Achtung ein. Für ihn selbst war das Wohnen im Völckerschen Hause, das mit zwei Unterbrechungen bis über seine Habilitierung hinaus währte, in zweifacher Richtung bedeutsam: er gewann Neigung zur Pädagogik, auf deren Gebiet er ein hervorragender Schriftsteller ward und fand seine Frau, mit der ihm Gott ein reiches Familienleben schenkte. Die Doppelarbeit, die dem Lehrer das Sitzen zu Häupten der

Schüler, und dem Studenten das Sitzen zu Füßen der Professoren brachte, leistete er ohne Einbuße an jugendlicher Fröhlichkeit durch die Beweglichkeit seines Geistes und die Zähigkeit seines Fleißes. Während die theol. Fakultät in Kuinoel noch den Vertreter einer absterbenden Art des Supranaturalismus in sich barg, zeigte sich ihre Kraft hauptsächlich in dem historisch-kritischen Rationalismus Credners und Knobels. Von seinem freien Geistesleben in der Art der Burschenschaft, für welche die Erinnerung an die Befreiungskriege zur Sehnsucht nach einer politischen Erneuerung Deutschlands ward, mochte eine Grabrede Zeugnis gegeben haben, die er einem Kommilitonen 1836 gehalten und die ihm eine halbjährige Relegation eintrug. Er mietete sich in Darmstadt ein. Die innige Freundschaft mit dem Sohne des Kabinettsrats Andreas Schleiermacher, des vielsprachigen Gelehrten, brachte ihn dem Vater nahe. Die Anregung zum Studium der orientalischen Sprachen, die er von dem Manne empfing, ward ihm eine Staffel zum Katheder. Nachdem er dann, nach Gießen zurückgekehrt, 1838 sein erstes theol. Examen vor der Fakultät bestanden, bezog er das Predigerseminar zu Friedberg für ein Jahr. Auch von hier aus kehrte er zur Universität zurück und immer in das festbegründete Verhältniß im Völckerschen Haus. Es folgte dann in Darmstadt das examen pro ministerio 1840, in Gießen die Promotion zum Dr. phil. die Erlangung der venia docendi und der Licentiatenwürde auf Grund einer Dissertation über Boëtius, mit dessen „Trost der Philosophie" er sich schon auf dem Gymnasium beschäftigt hatte, und die Habilitation bei der theol. Fakultät (1841).

Als ich selbst Ostern 1844 die Universität Gießen bezog, fand ich den Bruder als Privatdozenten in der frischesten Thätigkeit. Er las Encyklopädie, Einleitung ins AT. messianische Weissagungen, mit deren eingehender schriftstellerischer Behandlung er sich schon damals trug, Exegese alttestamentlicher Bücher, aus denen er den Propheten Amos sich zu einem ausführlichen Kommentar auswählte, aus der praktischen Theologie, die er immer neben dem AT. als Hauptfach pflegte, Katechetik, Homiletik, auch Pädagogik, über welche beiden letzteren er „Grundzüge" herausgab, deren Wert den einer Ergänzung des Kollegienheftes durch eigentümliche geist- und maßvolle, dabei vielseitige Behandlung des Gegenstandes weit übersteigt. Er hatte reich besetzte Vorlesungen. Grade die wissenschaftlich strebsamsten und geistig lebendigsten Studierenden hatten volle Lust, unter dem Katheder des nicht bloß theologisch reichgebildeten jungen Lehrers zu sitzen, obgleich sie nicht erwarten durften, von ihm in den gehörten Fächern examiniert zu werden. Er pflegte einen Paragraphen zu diktieren und dann in freier Rede seinen Inhalt zu entwickeln: eine treffliche Methode, in welcher zugleich die didaktische Bestimmtheit seines hellen Kopfes und die belebende Glut seines warmen Herzens zur Geltung kam. Wie reich sein akademischer Erfolg war, es dauerte bei der Kleinlichkeit der damaligen Verhältnisse in der Regierung und der Universität lange, bis er befördert wurde. Auf Grund — nicht der 400 Gulden Besoldung — sondern des Gottvertrauens und seines eisernen Fleißes gründete er im Herbst 1844 mit Luise Fridol seinen Hausstand, zu welchem die Freunde — darunter der nächststehende Moriz Carrière — und die Studenten eine offene Thür fanden. 1847 ward er außerordentlicher Professor, nach Ablehnung eines Rufs nach Königsberg durch die dortige Fakultät honoris causa Dr. th. und auf der heimatlichen Hochschule endlich 1849 auch ordentlicher Professor. Zwanzig Jahre gehörte er ihr als Lehrer an — nicht bloß unter den Studenten, auch in der evang. Gemeinde, die er öfter durch seine Predigt erbaute, und in der ganzen Stadt, deren Liebe er durch seine Teilnahme an den großen Angelegenheiten der Zeit, namentlich den vaterländischen und durch seine gesamte Persönlichkeit gewonnen, ein hochgeachteter und warm geliebter Mann. Wenn alte Freunde wegberufen wurden, wie Carrière, so kamen neue, wie Ihering, Leuckardt, Lange. Seinem Lehrer Credner, welcher dem aufstrebenden, aber von Mißgunst niedergehaltenen Dozenten immer ein ehrlicher Gönner gewesen, blieb er auch als Kollege bis zum Ende treu. Er hatte ein reiches Leben in der kinderreichen Familie, im Beruf, in der Freundschaft, in dem Genuß aller edlen Gottesgaben gewonnen. 1856 war er Rektor der Universität. Da kam 1861 der Ruf als Hauptpastor an die Jakobikirche in Hamburg. Die Aussicht, die äußere Lage seiner Familie zu verbessern und die Freudigkeit, seine Kraft auch im Dienste der Gemeinde zu erproben, gewannen ihm die Zustimmung zu dem Rufe ab.

Der Hauptpastor an einem der großen Hamburger Kirchspiele sollte nach gutem Herkommen ein gelehrter Mann, am liebsten ein Dr. theol. sein. Ihm kam die Hauptpredigt zu, durch welche der nach Jakobi berufene Hesse — auf derselben Kanzel wie dereinst Balthasar Schupp, über den er in Hamburg gründlich forschte und in mannig-

faltiger Weise schrieb — bald die Kirche füllte. Der Kirche Entfremdete wurden gewonnen, gewohnheitsmäßige Kirchengänger belebt, aus allen Kirchspielen sammelten sich bereits tiefer gegründete Christen unter seinem warmen Zeugnis von Christo. Nach damaliger Kirchenverfassung, welche in eine neue Gestalt mit hinüberzuleiten ihm vergönnt war, hatte er auch in Angelegenheiten der höheren und niederen Schulen mitzuraten. Bereits ein Mann guten Namens auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts konnte er als Scholarch der Stadt gute Dienste leisten. Groß und neu waren ihm die Verhältnisse der mächtigsten Handelsstadt. Seine Hingabe an ihr Wohl brachte ihm Achtung. Seine Pfarrkinder schenkten ihm Liebe. Teils der Wunsch, sich dafür auch außerhalb der Kirche dankbar zu erweisen, teils das Heimweh nach dem Katheder trieb ihn zu Vorlesungen über Gegenstände der Litteratur, der Erziehung, der Kirchengeschichte, deren reicher Ertrag an Geld völlig Werken der Barmherzigkeit zu gute kam. Wieder stand er in glücklichster Lebensfülle. Da traf ihn, 1870, der Ruf nach Leipzig. Die Liebe hatte ihm in Hamburg so große Wellen des Verkehrs und so viele Pflichten des Rats und der Hilfe gebracht, daß für die Wissenschaft die stille Zeit fehlte. Es dünkte ihm erwünschter, auf dem Katheder vor der lernbegierigen Jugend als auf der Kanzel vor der Gemeinde alt zu werden. Er siedelte nach Leipzig über.

Die dortige Universität und theologische Fakultät stand in der höchsten Blüte. Die Stellung, welche dem neuen Professor gegeben wurde, entsprach durchaus seiner Befähigung und seiner Neigung, er war Professor der praktischen Theologie — doch mit der Erlaubnis auch AT. zu lesen — Direktor des Predigerkollegiums (einer Art Predigerseminars) und Universitätsprediger. Achtzehn volle Jahre hat er in dieser mannigfaltigen Thätigkeit, zu welcher noch die Teilnahme an der Landessynode, an der Meißener Konferenz, an dem GA.-Verein, an der innern Mission u. a. kam, mit Segen gewirkt. Von dem Ansehen, das er in der universitas litterarum genoß, zeugte schon 1874 die Berufung ins Rektorat. Die viele Arbeit, die jeder neue Tag ihm brachte, bewältigte er mit dem ihm von Jugend auf eigenen Fleiß. Dabei blieb er, auch nach hundert Semestern und dem fünfzigjährigen Doktorjubiläum, noch immer Studiosus, z. B. in dem eifrigen Betrieb des Persischen mit seinem Kollegen Fleischer. Schweres körperliches Leiden neuralgischer Art, zu welchem zuletzt eine Herzkrankheit kam, gestaltete den Weg zum Katheder zu Mühe und Arbeit. Auf dem Katheder selbst fühlte er sich gesund. Die Familie empfing für ihre sorgsame Pflege immer neuen Dank durch seine herzerfreuende Liebe. Freunde, die seine körperlichen Schmerzen kannten, staunten über seine geistige Frische. Noch am 21. Mai 1889 hielt er seine Vorlesung. Früh morgens am 22. verkündigte ein schwerer Atemzug, daß Gott ihn heimgeholt. Die Leichenfeier bewies, was der Mann für die Universität, für die junge Theologenwelt, für die Gemeinde, die Stadt, das Land bedeutete.

Von Schleiermacher ausgehend, dessen Auffassung von der Religion er uns schon in dem Anfangskollegium über theologische Encyklopädie mit großer Klarheit entwickelte, hat er als Vertreter einer immer zum Positiven geneigten Vermittlungstheologie seine eigentümliche Stellung eingenommen. In ernster wissenschaftlicher Forschung mit dem AT. beschäftigt, hat er Israel als das Volk der Gottesoffenbarung in seinem spezifischen Unterschied nicht allein von den arischen, sondern auch von andern semitischen Völkern erkannt. Die Erziehung der Menschheit durch Gottes Geist und Hand im Lauf der Jahrtausende betrachtend, sah er in Jesus Christus einzigartiger Persönlichkeit „Gott geoffenbart im Fleisch“, die Angel, um welche die Weltgeschichte sich dreht. Im Grunde lutherisch denkend fand er in der Anerkennung der Heilsthatsachen die Union der Konfessionen. Seine bedeutendsten Leistungen durch das lehrende Wort und die wissenschaftliche Schrift liegen auf dem Gebiete des AT. und der prakt. Theologie, wozu sich die ausgezeichneten pädagogischen theoretischen und biographischen Aufsätze in Schmids pädagogischer Encyklopädie und theol. Abhandlungen in den theol. Studien und Kritiken gesellen. Sein gründliches Wissen verbunden mit kongenialer Aneignung beherrschte auch die Litteratur in weitem Umfange. Shakespeare war ihm innig vertraut. Über Hiob, Dante und Faust hat er mit Vorliebe gelesen und geschrieben. Deutschlands Dichtung in allen Perioden kannte er fast wie ein Fachmann. „Das deutsche Volk und das Evangelium“ in seinem Wechselverhältnis war ihm immer wieder ein willkommenes Thema. Diese Weite des geistigen Interesses und Blickes verbunden mit der liebenswürdigsten Freiheit vom Gelehrtendünkel und der anmutigsten Leutseligkeit und dem frischesten Humor gab seinem Verkehr mit den Menschen einen Zauber, der auch bei flüchtiger Begegnung vielen seine Erscheinung unvergeßlich machte. Um so

größeren, tieferen Eindruck mußten die nächsten Angehörigen von ihm gewinnen. Als Manuskript für die Familie hat eine Tochter „Erinnerungen an unsern Vater“ drucken lassen. Der Schwiegersohn D. Hartung gab eine „Erinnerung an G. B.“ in Nr. 2 der „christlichen Welt“ 1890. Ich habe im „Daheim“ von 1890 Erinnerungen niedergelegt, voll warmen Danks für die Liebe und Hilfe, die der älteste Bruder mir und den Geschwistern erwiesen. Von seinen Schriften seien besonders genannt: „Grundzüge der Erziehungslehre“ (4. Auflage, Gießen 1887); „Erklärung des Propheten Amos“ (Gießen 1847); „Tabellen über die Geschichte des isr. Volks“ (Gießen 1848); „Grundzüge der Homiletik“ (Gießen 1848); „Geschichte der alttest. Weissagung“ (Bd I Gießen 1861); „Das deutsche Volk und das Evangelium“ (1871); „Über den Gegensatz zwischen Monismus und Dualismus“ (1874 Rektoratsrede); „Boetius und Dante“ (Leipzig 1874). Dem ersten Bande seiner „Predigten“ (Gießen 1858) folgte eine Reihe von Bänden (Hamburg und Leipzig). In der „Geschichte der Erziehung von Schmid“ schrieb er noch den größten Teil des ersten Bandes über die Erziehung bei den Naturvölkern, den Kulturvölkern des Orients und bei den Israeliten (Stuttgart 1884) und seine letzte Arbeit bis in die schwersten Tage der Krankheit war „Die christliche Erziehung in ihrem Verhältnisse zum Judentum und zur antiken Welt“, die erst nach seinem Tode im 2. Bande (Stuttgart 1892) gedruckt wurde.

Wilhelm Baur.

Baxter, Richard, gest. 1691. — Die Hauptquelle für sein Leben ist sein von Matthäus Sylvester herausgegebener litter. Nachlaß: Reliquiae Baxterianae, fol., London 1696; einen Auszug veröffentlichte Ed. Calamy 1712, mit Zugaben; Hall, Life of R. B.; Prince's Vindication of the Dissenters, I, 229 ff.; Fuller, Church Hist. c. 17; Macmillan's Magazine XXX, 385 (von Dean Stanley); Fisher, Bibl. sacra IX, 135, 300; Orme, Life and Times of R. B., 2 Bde 1830

B., nach Dean Stanley „der Führer der englisch-protestantischen Gelehrten“, geb. in Rowton (Shropshire), wahrscheinlich am 12. Nov. 1615, ging, beinahe ohne Gewinn, durch die Schule gewissenloser und beschränkter Lehrer, ersetzte aber durch eisernen Fleiß in privaten Studien — die Universität konnte er wegen Geldmangels nicht besuchen — die Lücken seiner theologischen Bildung in dem Maße, daß er früh als einer der gründlichsten und umfassendsten theologischen Schriftsteller galt. Auf diesem Gebiete vielseitiger Schriftstellerei liegen die Wurzeln seines Nachruhms. Durch die Lektüre eines alten zerrissenen Buches (Benny's Resolution?) aus den Leichtfertigkeiten einer fröhlichen Jugend zu innerer Einkehr geführt, ging er auf kurze Zeit an den Hof in Whitehall, entschied sich aber, angeekelt von der dort herrschenden Sittenverderbnis, für das geistliche Amt, das er in der Staatskirche suchte. Auf diese wiesen alle Traditionen, in deren Bann er stand: seine Eltern und Verwandten, seine Freunde, sein Lehrer und seine eigenen Neigungen. Erst durch die Bekanntschaft mit Jos. Symonds und W. Cradock, deren glühende Jesusliebe und begeisterte Predigt ihn mächtig anzogen, kam er ins Schwanken; die Artikel unterschrieb er noch ohne Bedenken, übernahm vorübergehend Stellen in Dudley und (1640) in Bridgnorth, bis er am 5. April 1641 als Gehilfe des unwürdigen Pfarrers (Dance) in Kidderminster an die große Aufgabe seines Lebens gestellt wurde. Die Arbeit in dieser Stadt ist von geschichtlicher Bedeutung geworden. Das Ideal eines praktischen Geistlichen, wie er es nachmals in seinem „Reformed Pastor“, einer noch jetzt in England und Amerika hochgeschätzten Pastoraltheologie dargestellt hat, hat er dort in erfolgreichster Arbeit verwirklicht: in vieljähriger Gebetsarbeit machte er die Stadt, die wegen ihrer sittlichen und religiösen Verwahrlosung in der ganzen Grafschaft berüchtigt war, zur Mustergemeinde. An der durch religiöse Unwissenheit und sittliche Verwilderung, Unzucht, Verrohung, Prunk- und Händelsucht verwahrlosten Stadt vollbrachte er in fast 20jähriger Arbeit eine Umformung, wie sie in der Geschichte der englischen Kirche nicht ihresgleichen aufweist. Sittliches Verhalten folgte einer brutalen Verwilderung, und während beim Anfange seiner pastoralen Thätigkeit die Frommen und sittlich Gerichteten in der Masse die Ausnahme bildeten, waren die schlimmen Elemente nach einer Reihe von Jahren die Ausnahme von der Regel. Als im Frühjahr 1641 Strafford auf dem Schaffot geendet und die Bill, die die Staatskirche abschaffte, vom Unterhause angenommen war, wurde er aus seinem Amte vertrieben. Er schloß sich der puritanischen Erhebung unter Cromwell und Pym an, und damit beginnt die bewegteste Zeit seines Lebens, aus der er freilich für seinen inneren Frieden und seine spätere Thätigkeit die fruchtbarsten Anregungen und die Richtung empfing. Der puritani-

schen Sache widmete er sein begeistertes Wort, doch nicht seinen Arm und sein Schwert. Ihm standen auf seiten des Parlaments die Männer, denen es um Frömmigkeit und Reformation ernst war, und an diesen beiden maß er nun die Erscheinungen des spiritualistischen und radikalen Gedankenflugs, der Ziele verfolgte, die seinen Anschauungen widerstrebten. So bewahrte er sich die Nüchternheit eines kritischen Urteils dem stürmischen Radikalismus Cromwells und des jüngeren Vane gegenüber, der mit der bischöfl. Kirche die Gemeinschaft ablehnte. Drei Jahre lang diente er als Feldkaplan des Oberst Whalley dem Parlamentsheere in Coventry, lange Zeit der einzige Nichtindependent in demselben, predigend und disputierend, von Cromwell zuerst aufgesucht, später „ungestört, aber auch ungeehrt“ und zu keiner wichtigeren Beratung herangezogen. Im März 1647 trat in Worcester ein Wendepunkt seines Lebens ein. Er erkrankte schwer; drei Wochen lang lag er in einsamer Kammer eines abgelegenen Dorfes vom Tode bedroht, bis ihm ein vornehmer Gönner, Sir Thomas Rouse, auf seinem Gute Rous-Lench ein stilles Heim und sorgsame Pflege bot. In der Einsamkeit des Krankenzimmers hat er sein berühmtes Buch von der „Ewigen Ruhe der Heiligen“ erdacht und begonnen; vollendet wurde es 1649. Mit einem Schlage war durch dieses sein schriftstellerischer Ruhm geschaffen. Genesen kehrte er in seine seelsorgerliche Arbeit nach Kidderminster zurück; im Jahre 1660 ging er nach London, um Karl II. zu bewillkommnen, wurde kgl. Kaplan, schlug aber das ihm angebotene Bistum Hereford aus, als der König mit seinen hochkirchlichen Plänen hervortrat. Nachdem die Uniformitätsakte mit königl. Hochdruck durchgesetzt war, schied er sich von der Staatskirche und begann, verfolgt und oft schimpflich gequält, ohne Amt und Lebensunterhalt, ein ruheloses Wanderleben. Der gewaltthätige Blutrichter Jeffreys ließ ihn am 28. Februar 1684/85 auf eine Anklage der Verleumdung der Kirche, die er aus B.s Paraphrase of the New Testament spitzfindig herauslas, eineinhalb Jahr lang gefangen setzen. Aus dem Gefängnis entlassen, 24. Nov. 1686, als die Sonne der königl. Gunst den dem Hofe notwendig gewordenen Nonkonformisten wieder zu scheinen begann, predigte er in freier Weise, ohne Stellung, wo sich die Gelegenheit bot, oft vor tausenden und fand die ersehnte Ruhe erst, als Wilhelm III. und Mary durch die Duldungsakte das Werk der kirchlichen Einigung aufnahmen. Am 8. Dez. 1691 starb er.

Seitdem er mit der „ewigen Ruhe“ die Schriftstellerlaufbahn erfolgreich betreten, floß Buch um Buch, Folianten, Quartos, Traktate, Broschüren und fliegende Blätter aus seiner Feder. Er wurde in jenen Zeiten der Schöpfer einer christlichen Volkslitteratur. Die schriftstellerische Thätigkeit sah er als seinen eigentlichen Beruf an. Über die „ewige Ruhe der Heiligen“ hat er als Motto den Spruch gesetzt: Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. Das Buch ist die Ausführung des Satzes. Was er an stürmischen Gedanken, aus Unruhe, Krieg und Empörung noch in die einsame Krankenkammer mitgenommen, legt er am Herzen Gottes nieder; in der ewigen Ruhe, die auch der Fromme hienieden vergeblich sucht, kommt das Herz erst zur Stille. „Die höchste Seligkeit ist droben; hienieden bereiten wir uns für sie vor; bald mit uns, bald mit Gott reden, das ist das Höchste, was wir hier erreichen können. Wie die Lerche so lieblich singt, wenn sie in die Lüfte steigt, aber plötzlich verstummt, wie sie zur Erde herabstreicht, so ist die Fassung der Seele die edelste und göttlichste, wenn sie Gott anschaut in heiligem Aufschwung. Ach, ihre Schwingen erlahmen bald; wir flattern herab und unser Lied verstummt. Darum soll die Seele täglich sich erheben zur heiligen Stadt, die ihr vertrauter sein soll als die irdische Heimat“. Ein heiliger, oft mächtig erschütternder Ernst redet aus der Schrift und rüttelt an dem Gewissen, aber unter dem Zauber der stillen Schönheit, in den diese Sprache des Friedens gefaßt ist, lösen sich alle Disharmonien des Leids. Dies Hohelied des Friedens ist eine Frucht aus dem wilden Sturme der Zeit, deren Gedanken auch seine Grundgedanken sind, aber mit der Darangabe der Hoffnung auf ihre irdische Verwirklichung. Darin liegt seine charakteristische Bedeutung für die Zeit; denn dieselbe innere Entwicklung, die B. durchlebt hat, ging damals in vielen vor sich, die von den Erwartungen einer nahen Parusie vorwärts getrieben waren (Weingarten). — Neben den hochgerichteten Ewigkeitsgedanken klingt als ein Erwerb aus den religiösen Stürmen der Periode ein Ton der Versöhnung und der Milde heraus, das Verlangen nach innerkirchlicher, friedlicher Einigung, deren glücklichen Ausdruck Baxter in dem bekannten Friedensspruche des Rupert Meldenius, eines Schülers Joh. Arnds, wiederfindet: in necessariis unitas in non necessariis libertas, in omnibus caritas. Das ist die praktische Durchführung jener Theologie,

die ihm in jenen bewegten Zeiten den Ehrenplatz als geistigen Führer einer Friedens- und Versöhnungstheologie anweist.

Auf ähnlichen Linien bewegen sich die übrigen Schriften der Kidderminsterschen Periode, insonderheit sein „Jetzt oder Nie", der „Weckruf an Unbekehrte" u. v. a., die schon damals nicht nur bei seinen Pfarrkindern, sondern über die Parochiegrenzen hinaus bei vielen tausenden in England Eingang fanden, ins Französische, Deutsche, Dänische und Holländische, auch in außereuropäische Sprachen übersetzt wurden und noch jetzt der Quellborn geistlicher Erquickung für viele sind. In allen tritt das Ringen nach Frieden, nach Versöhnung mit Gott hervor. Ihr theologischer Standpunkt ist der eines gemilderten Calvinismus im Sinne Amiralds und Camerons, deren Ideen B. für den „rechten Mittelweg" hielt, der der Wahrheit am nächsten komme. In allen bemühte er sich um eine Abmilderung der hierarchischen Gedanken im staatskirchlichen System, um das Recht der subjektiven Frömmigkeit, dabei um strenge Ordnung und Vertretung der Gemeinden, gleichweit entfernt von der Verquickung von Geistlichem und Weltlichem, die er im Staatskirchentum, und von der donatistischen Einseitigkeit und dem atomistischen Majoritätsprinzip, die er bei den Puritanern und Independenten beklagte. Das Ideal ist ihm die Wiederherstellung des Episkopats der 3 ersten Jahrhunderte, und das Mittel zu seiner Verwirklichung die Bildung kleiner Gemeinden, wie sie ohne Beeinträchtigung der Kirchenzucht statthaben kann. Auf den Geist Christi, den Geist der Liebe und der Wahrheit, nicht auf die Sätze des Dogmas seien diese Gemeinschaften zu stellen, und ein Einheitsbekenntnis mit den Grundwahrheiten des Christentums (im Apostolikum und Taufgelübde) und auf solcher Grundlage die Einigung der getrennten Kirchen müsse das Ziel sein. Der Gedanke also, um dessen Durchführung B. und seine Schüler sich bemühten, war im wesentlichen „kein anderer, als das Werk der Reformation zu vollenden durch die Vereinigung der kirchlichen Parteien auf der Grundlage des gemeinsam Christlichen". Und damit war auch seine Stellung zur römischen Kirche gegeben.

Auch seine weniger bekannten Schriften: Methodus theologiae und Catholic Theology vertreten diese Gedanken.

B.s Werke (nur die wichtigsten werden hier [chronologisch] verzeichnet): The saint's everlasting rest, 1649; The right method for peace of conscience 1653; Making light of Christ, 1655; The Reformed Pastor (Nebentitel: Gildas Salvianus), 1656; The safe religion (gegen Rom), 1657; A treatise of conversion, 1657; Call to the Unconverted, 1657; The crucifying of the world, 1658; A treatise of selfdenial, 1659; The fool's prosperity, 1659; The last walk of a believer, 1659; The mischief of selfignorance etc., 1662; A saint or a brute, 1662; Now or never, 1663; Divine life, 1664; Directions for the converted, 1669; The life of faith, 1670; The div. appointm. of the Lord's Day, 1671; The duty of heavenly meditation 1671; How far holiness is the design of Christianity, 1674; God's goodness vindicated, 1671; More reasons for the christ. religion etc., 1672; Full and easy satisfaction, 1674; Compassionate councel for young people, 1682; How to do good to many, 1682; Family catechism, 1683; Obedient patience, 1683; Dying thoughts, 1683; Unum necessarium, 1685; The scripture gospel defended, 1690; A defence of Christ and free grace, 1690; What we must do to be saved, 1692; The mother's catechism, 1701. Außer diesen verfaßte er mehr als 100 kleinere Schriften, vgl. sie bei Grosart, Bibliogr. list of the works of B., 1868; auch Orme, der 168 Titel verzeichnet. Seine „Practical Works" in 23 Bden herausgeg. von Orme 1830, wurden wieder abgedr. von H. Rogers, 1868 in 4 Bdn; seine polit., histor., ethischen, philosoph. Werke sind noch nicht herausgegeben.

Rudolf Buddensieg.

Baxterianismus bezeichnet in der englischen Kirche im allg. die theologische Anschauung Rich. Baxters (w. s.) und seiner Nachfolger, im besonderen eine Abmilderung der strengeren (calvinistischen) Lehre von der Gnadenwahl im Sinne des Arminianismus. Baxter, der als Theolog alles Parteiwesen befehdete, als Christ von allen Sekten sich fernhielt, wird mit Recht als Typus des „Baxterian" bezeichnet. In seiner Abneigung gegen den dogmatischen Formalismus bekämpfte er das Athanasianum, den Anspruch des Episkopalismus und der strikten Presbyterianer auf wahres Kirchentum und erkannte in allen, die „in aufrichtigem Glauben Christum als ihren Herrn bekennen", Mitglieder der wahren, einen Kirche (vgl. seine „Kirche in allen Sekten"). — Im einzelnen vertraten die Baxterianer 1. den Universalismus der Gnadenwahl und behaupte-

ten, daß der fleischgewordene Christus die Natur der Gesamtmenschheit annahm und um der Gesamtsünde willen litt; 2. Adam, als dem gemeinsamen Vater der gefallenen Menschheit, gab Gott die Verheißung eines neuen Covenant (Bundes), in dem allen, die ihn annehmen, Christus, Vergebung der Sünde und ewiges Leben zu teil wird; 3. nicht nur den Erwählten, sondern allen Menschen läßt Christus das Evangelium durch seine Diener verkündigen und die Frucht seiner Erlösung anbieten. Anderseits nahmen die Baxterianer gewisse Früchte seines Todes für die Erwählten allein in Anspruch. In ihnen wirke die Gnade wahren Glauben, Buße und göttliches Leben, die Versöhnung mit Gott und die Annahme des himmlischen Erbes, ein heiliges, gottwohlgefälliges Leben in seinem Dienste, die Gebetserhörung durch Christus, Frieden des Herzens und Gewissens, die Angehörigkeit zur wahren Kirche auf Erden und im Himmel, die sichere Hoffnung des ewigen Lebens, Rechtfertigung im Gericht und Verklärung der Seele und des Leibes in der Auferstehung. „Auf Grund unserer gemeinsamen Lehre und Erfahrung behaupten wir, es giebt nur wenige wahre Christen die ihres Beharrens im Glauben und ihrer Seligkeit gewiß sind" (vgl. The denominational reason Why, London 1853).

Rudolf Buddensieg.

Bayern. Döllinger, Verordnungen-Sammlung, Bd 8 und 23 (neue Folge Bd 3); Kgl. bayer. Regierungsblatt von 1799—1865, dann Ministerialblatt für Kirchen- und Schulangelegenheiten; Neues Amtshandbuch der prot. Kirche v. B., 4 Bde; Medicus, Gesch. der evang. Kirche im Königr. Bayern 1863; Beiträge zur Statistik des Königr. Bayern, 1892; Statist. Jahrb. für das Königr. Bayern 1895; für die Pfalz: Wand, Handbuch der Verf. und Verwaltung der prot. ev. chr. Kirche der Pfalz, 1880; Statistische Mittheilungen aus den deutschen evang. Landeskirchen, Stutigart 1880—1896.

Bayern, der zweitbedeutendste Staat des Deutschen Reiches, umfaßt 75864 qkm und hatte am 1. Dezember 1895 eine Bevölkerung von 5797414 Seelen. In Bezug auf den konfessionellen Stand der letzteren ist Bayern überwiegend katholisch, wenn auch das Staatsgrundgesetz den Protestanten volle Gleichberechtigung sichert und ihnen letztere namentlich auch in Bezug auf die Besetzung der Staatsämter durch landesfürstliche Erklärung verbürgt wurde.

Für den zahlenmäßigen Nachweis des Verhältnisses der Konfessionen ist hier allerdings noch die Erhebung von 1890 (5594982 Einwohnern) zu verwenden, da die betr. Ausscheidung für 1895 vom k. statist. Bureau noch nicht begonnen werden konnte. Es zeigte sich nun in den 8 Regierungskreisen, wenn man nach der verhältnismäßigen Zahl der beiden Hauptkonfessionen ordnet, wobei die Altkatholiken und Israeliten hier mit angeführt, andere Kirchenangehörige, Sekten und Religionslose noch übergangen werden, folgender Stand:

	Protest.	Kathol.	Altkath.	Isr.
Mittelfranken	527608	158535	345	12294
Oberfranken	326426	243014	50	3664
Pfalz	398945	314276	989	10998
Unterfranken	109727	493603	55	14646
Schwaben	95307	567644	536	4323
Oberpfalz	44125	492095	39	1487
Oberbayern	63524	1030713	1507	6291
Niederbayern	5201	659197	104	182
	1571863	3959077	3625	53885

Hierbei sind natürlich die Reformierten, 2687 Seelen, den Protestanten zugezählt, nicht aber die vorhandenen 471 Methodisten und 84 Anglikaner. Außerdem gab es noch 239 orient. Griechen, 355 Irvingianer, 3456 Mennoniten, dazu 124 Wiedertäufer und 149 andere Christen — also im ganzen 5148 Andersgläubige. Neben diesen zählte man 1384 Freireligiöse und Religionslose.

Die Verteilung der beiden Hauptkonfessionen schließt sich natürlich größtenteils dem geschichtlichen Zustand des Jahres 1648 bezw. 1624 an. Jedoch sind durch die Entwicklung der Städte nicht nur beträchtliche Verschiebungen jener Verhältnisse, sondern auch bedeutende Neugestaltungen zu wege gekommen. Am bemerkenswertesten zeigten sich erstere in der Pfalz; letztere haben ihre vortretendsten Beispiele in den beiden größten Städten des Landes und zwar in München zu gunsten des Protestantismus, in Nürnberg für den Katholizismus.

Im besonderen erscheinen nun zunächst die altbayerischen Kreise Ober- und Niederbayern, sowie die seit 1622 der protestantischen Linie der Wittelsbacher entzogene Oberpfalz als katholische Stammlande. Oberbayern erhielt im Beginne des 19. Jahrh. seine ersten protestantischen Bürger, aber infolge des raschen Aufblühens von München in den letzten zwanzig Jahren nähert sich 1896 die Anzahl der Protestanten dieser Stadt der Summe 60000. Außerdem sind noch 6 Pfarreien und 6 stabile Vikariate über den Kreis verteilt, überdies noch 6 kleine Kirchen in Märkten und Städtchen gebaut worden. Niederbayern besaß seit dem 16. Jahrh. die protestantische Enklave Ortenburg mit einigen Nachbarorten; außerdem sammelten sich in der Neuzeit Gemeinden in den größeren Städten, besonders in Passau. Die Oberpfalz wurde nicht in ihrem heutigen Umfang 1622—28 katholisiert, da in ihrem Bereich noch das Herzogtum Sulzbach mit simultanen Gemeinden (auch Kirchengebäuden) fortbestand, sowie die Reichsstadt Regensburg. Doch verlor diese, wie alle innerhalb katholischer Gebiete gelegenen protestantischen Reichsstädte, beim Anwachsen ihrer Bevölkerung relativ immer mehr ihren protestantischen Charakter. Die Oberpfalz besitzt immerhin 4 Dekanate mit 48 Pfarreien. — In den drei altbayerischen Kreisen wird die Diaspora durch Reiseprediger versorgt; in Oberbayern sind deren 4, in der Oberpfalz und in Niederbayern zusammen 2 thätig. — Schwaben kam größtenteils erst seit 1805 zu Bayern und zwar als eine Summe reichsstädtischer, geistlicher, auch reichsritterschaftlicher Territorien. Nur die ersteren waren vorherrschend protestantisch, büßten aber ihre protestantischen Majoritäten seitdem immer mehr ein. Da das fürstlich Öttingen-Öttingensche Gebiet ebenso protestantisch war als das angrenzende der Reichsstadt Nördlingen, behielt letztere ihren Konfessionsstand ungeschmälert. So finden wir in Schwaben die protestantischen Dekanate Augsburg (Stadt: 22178 Prot., 52186 Kath.), Ebermergen (Teile des Rieses), Kempten (zu ihm gehören die Städte Lindau [infolge der benachbarten Schweiz fast zur Hälfte noch prot.] und Kaufbeuren), Leipheim (Teile des reichsstädt. Ulmer Gebietes und ritterschaftliche Orte), Memmingen (mit 15 Pfarreien), Nördlingen, Öttingen.

Das fränkische Nordbayern setzt sich seinen größeren Gebieten nach einerseits aus den geistlichen Territorien der Bistümer Eichstätt, Bamberg, Würzburg und eines Teiles von Kur-Mainz zusammen, anderseits aus den protestantischen Fürstentümern Ansbach und Bayreuth, wozu die reichsstädtischen Lande kommen, bes. Nürnberg und Rothenburg, sowie ritterschaftliche Enklaven. Mittelfranken ist hiernach im SO katholisch wegen des Bistums Eichstätt. Dazu verstärken anderwärts einzelne Ortschaften des Deutschherren-Ordens und wenige Enklaven Kurbayerns, im NNW Teile des Würzburger Bistumgebietes die katholische Konfession. Der Katholizismus hat sodann in der Neuzeit vor allem in Nürnberg große Ausbreitung erfahren und macht bereits ein Viertel der Bevölkerung aus, desgleichen in Erlangen und nahezu in Fürth, hauptsächlich infolge Zuwanderung aus der Oberpfalz und dem vormals fürstbischöfl. Bamberger Gebiet. — Oberfranken setzt sich ziemlich gleichmäßig aus dem hohenzollerischen Fürstentum Bayreuth und dem bischöflich Bamberger Territorium zusammen; doch gewann im Fichtelgebirge die katholische Diaspora eine bemerkenswerte Entwicklung. Im äußersten NW zeigt sich infolge der Erwerbungen thüringischer Grenzstriche (1814) eine Anzahl protestantischer Gemeinden. Vordem ritterschaftliche Pfarreien befinden sich als protestantische Enklaven im Bistumsbereiche. Öfter als in anderen Kreisen, Unterfranken ausgenommen, giebt es auch in Dorfgemeinden starke Minoritäten einer der beiden Konfessionen. — Unterfranken verdankt die beträchtliche Anzahl seiner protestantischen Gemeinden (außer Würzburg, Schweinfurt, Aschaffenburg giebt es 116 protest. Pfarreien) den zum Kreise gezogenen Außenteilen der hohenzollernschen Fürstentümer (Schweinfurter, Kitzinger und Marktbreiter Gebiet), sowie ritterschaftlichen Territorien und sogen. Reichsdörfern. Die angewachsene Zahl der Protestanten in Würzburg (fast ein Fünftel mit 2 Kirchen) erinnert einigermaßen an den anderseitigen Vorgang in Nürnberg, während Schweinfurt durch sein Umland konfessionell stark gemischt wird (1896 fast ein Drittel katholisch).

Dem Übergewicht der Zahl entsprechend hat demnach der katholische Bevölkerungsteil im Lande die mäßigen geschlossen protestantischen Gebiete mindestens mittelstädtischer Kirchengemeinden, in industriellen Gegenden aber, (z. B. dem Fichtelgebirg und dem östl. Abhang des Thüringer Waldes), auch in Märkten und Dörfern zu konfessionell gemischten gemacht, während der Protestantismus seine städtischen Enklaven in Schwaben und in der Oberpfalz von zunehmenden katholischen Majoritäten kirchlich umgestalten sieht. Andrerseits zeigt sich in der Landeshauptstadt und in oberbayerischen

Gebirgsorten eine rührigere Ausbreitung evangelischer kirchlicher Organisation oder Anfänge einer solchen. Es ist hier allerdings großenteils norddeutsche und mitteldeutsche Zuwanderung und Opferwilligkeit wirksam.

Die rheinische Pfalz zeigt in ihrer heutigen konfessionellen Mischung ein anderes Bild als die Kreise diesseits des Rheins. In letzteren lassen sich immerhin die historischen Gebiete wenigstens den kleinen Städten und Dörfern nach zu allermeist als entschieden katholisch oder protestantisch von einander noch jetzt unterscheiden. In der Pfalz aber giebt es nur eine mäßige Anzahl von polit. Gemeinden, welche ohne eine beachtenswerte Minderheit einer der beiden Konfessionen wäre. Nur etwa im NW erscheint diesbezüglich der Amtsgerichtsbezirk Kusel in seinen meisten Gemeinden als entschieden protestantisch, wie angrenzend der Gerichtssprengel von Wolfstein, während im W jener von Blieskastel und der von Speier ähnlich ungemischt katholisch blieben. Nur in wenigen Bezirken und Amtsgerichtssprengeln überwiegt eine Konfession die andere um 50 Prozent und mehr. Es geschieht dies nämlich im Amtsgerichtsbezirk Otterberg (Bez. Kaiserslautern), im Gerichtssprengel Kaiserslautern, wenn die Stadt im Wegfall kommt, sowie in den 3 Amtsgerichten des Bezirkes Kusel und ebenso in jenen des Bezirkes Kirchheimbolanden (im N), endlich im Amtsgericht Zweibrücken zu gunsten der Protestanten. In Dürkheims Gerichtssprengel ist nahezu Halbierung gegeben. Andrerseits hat der Amtsgerichtsbezirk Dahn (im S) und der von Speier nur eine entschiedene Minderheit von Protestanten. Im übrigen also ist den Wohnsitzen nach die Trennung der Konfession, ohne Zweifel auch infolge der länger eingeführten Freizügigkeit im Erwerbsleben und der Wirkung der fortwährenden Grundbesitzteilungen in Erbfällen, innerhalb der Dörfer ähnlich wie in den Städten ausgiebig abgeschwächt worden. In den größeren Städten geschah es natürlich in höchstem Maße, so daß wir z. B. die vordem fürstbischöfliche Stadt Speier von 9000 Katholiken und fast 8000 Protestanten, Landau und Ludwigshafen zu gleichen Teilen von beiden Konfessionen, das altprotestantische Kaiserslautern von 22000 Protestanten und nahezu 14000 Katholiken bewohnt sehen. Immerhin konnte, wie die politischen Wahlen zeigen, auch von dieser innerörtlichen Mischung der Religionsparteien der Zusammenschluß der Katholiken gegenüber den Protestanten nur in bescheidenem Ausmaß abgeschwächt worden. —

Sieht man nach der Bevölkerungsbewegung Gesamtbayerns hinsichtlich der beiden Konfessionen, so findet man im Jahre

1871	3464364	Kath.	1342592	Prot.
1880	3748032	„	1477312	„
1890	3959077	„	1571863	„

bezw. 1871: 71,3 und 27,6 Proz., 1890 aber 70,76 und 28,05 Proz. als das Zahlenverhältnis beider Religionsparteien; allerdings sind hierbei 1890 die vorher den Katholiken zugezählten 3625 Altkatholiken mit inbetracht zu ziehen.

Die rechtliche Stellung der protestantischen Landeskirche ist geordnet durch die Beilage Nr. 2 zu Titel IV, § 9 der Staatsverfassung, das „Edikt über die inneren kirchlichen Angelegenheiten der protestantischen Gesamtgemeinde in Bayern“ vom 26. Mai 1818 enthaltend, zugleich der 2. Anhang zu § 103 der Verfassung, d. i. das „Edikt über die äußeren Rechtsverhältnisse des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften“. Ersteres beruht großenteils auf der „Instruktion für das Generalkonsistorium der protestantischen Gesamtgemeinde des Königreichs Bayern“ vom 8. September 1809, einer Konsistorialordnung eingehender Art; das Edikt über die äußeren Rechtsverhältnisse aber ist eine Fortbildung und Ausgestaltung des Religionsediktes vom 10. Januar 1803. Das Edikt zu § 103 erfolgte erst nach Abschluß des Konkordates mit der römischen Kurie von 1817 und konnte durch seinen Sinn und zuweilen auch Wortlaut mit dem letzteren nicht überall zusammenstimmen, da die Gleichberechtigung der Konfessionen in dem Verfassungsgesetz durchweg ausgesprochen war. Gleichwohl ergaben sich in Bezug auf interkonfessionelle Verhältnisse häufigere Anlässe zu Beschwerden im ganzen nur hinsichtlich der konfessionellen Kindererziehung, der Art des Konvertierens, besonders in der evangelischen Diaspora, und der Benützung von Friedhöfen in katholischen Kirchengemeinden. Im J. 1824 wurde auf Antrag der Generalsynode statt der Bezeichnung „protest. Gesamtgemeinde“ durch kgl. Bestimmung „protest. Kirche“ als zu recht bestehend erklärt, wie durch Oberkonsistorialverordnung von 1842 die Bezeichnung „protestantische“ statt „evangelische“ Religion untersagt wurde.

Der kirchlichen Organisation dieser Landeskirche gehörte bis zum 4. Juni 1848 auch der Konsistorialbezirk der Pfalz an. Erst 1815 hatte auch der reformierte Teil dieses Gebietes wieder eine kirchliche Zusammenfassung in dem Generalkonsistorium zu Worms gemeinschaftlich mit den Lutheranern erlangt. Bayerns Regierung bildete dann am 24. Dez. 1817 bezw. am 15. Dez. 1818 das protestantische Konsistorium zu Speier, nachdem zwischen beiden Terminen auf Grund der Beschlüsse einer gemeinsamen Generalsynode der Lutheraner und Reformierten im August, bestätigt am 10. Okt. 1818, die Union der „protestantischen Kirche der Pfalz" hergestellt worden war, mit welcher eine presbyteriale und synodale Verfassung zur Einführung kam. Im Oberkonsistorium hatte die reformierte Richtung der Pfälzer Protestanten zwar verfassungsmäßig einen eigenen Rat zum Vertreter; aber infolge lebhaft erhobener Forderungen in der Öffentlichkeit im J. 1848 wurde gemäß Gesetzesvorschlag der Staatsregierung mit verfassungsmäßiger Wirkung die prot. Kirche der Pfalz bezw. das Konsistorium zu Speier vom Verbande mit dem Oberkonsistorium gelöst und wie letzteres dem Staatsministerium unmittelbar unterstellt. In der weiteren Entwicklung der presbyterialen Auffassung der Pfälzer Protestanten kam es zu wiederholten Abänderungen der Wahlordnung für Presbyterien, Bezirkssynoden und die Generalsynode im Sinne des sogenannten Gemeindeprinzips, zuletzt durch die Beschlüsse der Generalsynode von 1873, welche am 17. Juni 1876 landesherrlich bestätigt wurden. Der Versuch, durch Einführung eines verbesserten Katechismus und desgl. Gesangbuches einer positiveren Bekenntnisrichtung allgemein zur Geltung zu verhelfen, rief Ende der 50er Jahre eine gereizte Bewegung der sogenannten freieren Richtung hervor, welche für diese erfolgreich auf allen Punkten endete. Ihrem Sinne gemäß wurde dann auch, nachdem der synodale Gedanke in den gleichfalls 1876 bezw. 1877 eingeführten „ständigen Synodalausschüssen" vervollständigt zur Durchführung gekommen war, 1879 die „Pfarrwahl", d. i. das Vorschlagsrecht der Presbyterien bei der Besetzung der Pfarrstellen, zur bestehenden Ordnung erhoben. (Die betr. Bewerberliste wird den beteiligten Presbyterien vom Konsistorium vorgelegt, welches nach § 10 der bezügl. „instruktiven Normen" sich ohne besonderen Gegengrund nicht gegen den Vorschlag des Presbyteriums aussprechen kann.)

In der evangelischen Landeskirche diesseits des Rheins, in welcher jährlich Diöcesansynoden von Geistlichen und nach je 4 Jahren Generalsynoden (mit je 2 Geistlichen auf 1 weltlichen Abgeordneten seit 1836) an den beiden Konsistorialsitzen stattfanden, beschäftigte man sich von 1879 an hinsichtlich der Verfassungs- und Organisationsfragen wiederholt mit der Beseitigung der Unterordnung der obersten Kirchenbehörde unter die weltliche Gewalt des Staatsministeriums, besonders 1823, 1831, 1848. Später erneuerte sich dieses Streben 1873 und 1877, indem in diesen Jahren die nach 1848 in der Regel, seit 1881 immer vereinigten Generalsynoden namentlich die Beseitigung des Einflusses des Landtags auf die Landeskirche anstrebten. Die Erfolge waren im ganzen negativ, indem zuletzt 1881 durch königl. und oberkonsistoriale Erlasse der status quo festgehalten wurde. Doch war wenigstens bereits 1848 den Generalsynoden zugestanden worden, nicht nur die inneren Kirchenangelegenheiten des Landes, sondern die Angelegenheiten der protestantischen Kirche überhaupt zu beraten; 1881 erfolgte die kgl. Entschließung, daß „allgemeine und organische Einrichtungen und Verordnungen, welche sich auf Lehre, Liturgie, Kirchenordnung und -verfassung beziehen, nicht ohne Zustimmung der Generalsynoden getroffen werden sollen". Die Beteiligung der Gemeinden an der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten zu fördern, kam es nach einem wenig geglückten Versuche von 1822 erst infolge der Generalsynode von 1849 zu der allgemeinen Einführung von Kirchenvorständen durch die „Kirchenvorstandsordnung für die lutherischen Gemeinden in Bayern diesseits des Rheins", 7. Okt. 1850. Die Diöcesansynoden erhielten 1848 Gleichzahl der geistlichen und weltlichen Mitglieder. (Wenn auch 1853 das frühere Verhältnis von 2 : 1 aufs neue in Anwendung kam, so wurde dies doch seit 1861 dauernd abgeschafft.) Der Einfluß der Generalsynoden wurde seit 1881 dadurch zu erhöhen gesucht, daß ein ständiger viergliederiger Ausschuß in den Jahren zwischen den Versammlungen gutachtlich beim Oberkonsistorium sich vernehmen lassen kann. Seit 1853, bezw 1861 besteht die Generalsynode aus gleichviel geistlichen und weltlichen Mitgliedern; auch gehört ihr ein Professor der theologischen Fakultät Erlangen an; den Vorsitz führt der Oberkonsistorialpräsident.

Außer den Angehörigen der evangelisch-lutherischen Landeskirche sind nur wenige andere Protestanten und nicht viele erklärte Mitglieder von Sekten vorhanden, s. S. 489,57 Zunächst unterstehen noch dem Oberkonsistorium die synodal und durch ein sogenanntes

„Moderamen“ zusammengefaßten *reformierten* Gemeinden diesseits des Rheins, deren bezügliche kirchliche Ordnung 1853 und 1856 festgestellt wurde. Im übrigen wurden der griechisch-orientalischen Kirche die Rechte einer öffentlich aufgenommenen Kirchengesellschaft bereits 1825 verliehen; die Anglikaner wurden als auswärtige, vom landeskirchlichen Verbande im voraus freie Religionsangehörige erklärt. Zur Zuerkennung des Öffentlichkeitsrechtes, d. i. der in der 2. Verfassungsbeilage erwähnten Vorrechte der anerkannten Kirchen, kam es ihnen gegenüber nicht, noch weniger gegenüber den Vereinigungen von anderen mehr oder weniger dem Protestantismus zuzurechnenden Sekten, auch nicht bez. der Mennoniten. Diese Gemeinschaft führt allerdings ihre Anfänge auf die vorreformatorische Zeit zurück. Sie bilden in der Pfalz 6 Gemeinden, dem Verbande der pfälzisch-hessischen mennonitischen Konferenz angehörend; in Bayern r. d. Rh. bestehen 4 Gemeinden, teils dem „württembergisch-badischen Verband“, teils der „Vereinigung der Mennonitengemeinden des deutschen Reiches“ angeschlossen. Versuche zu separatistischen Vereinigungen durch Ausscheiden aus der Landeskirche mißlangen wiederholt.

Zur Statistik des kirchlichen Lebens:

		Dekanate	Pfarrorte	Orte mit eigenem Gottesdienst	Gottesdienstliche Räume
Bayern r. d. Rh.	1880	64	842	227	1221
	1890	64	815	248	1272
Rheinpfalz	1880	16	225	143	394
	1890	16	228	145	397

		Geistliche Stellen	Besetzung durch d. Kirchenregiment	durch Privatpatrone	durch die Kirchengemeinden
Bayern r. d. Rh.	1880	961	637	288	29
	1890	976	642	299	25
Rheinpfalz	1880	274	268	—	—
	1890	283	275	—	—

		Lebend geborene Kinder	darunter uneheliche	Taufen
Bayern r. d. Rh.	1880	38812	?	38428
	1885	38281	6100	37809
	1890	37471	5734	36834
	1894	38882	6120	38695
Rheinpfalz	1880	13231	715	13231
	1885	14111	671	13770
	1890	14234	734	12699
	1894	15072	858	12442

		Eheschließungen	darunter gemischte Ehen	Trauungen	darunter gemischte Paare
Bayern r. d. Rh.	1880	8047	1318	7382	734
	1885	8620	1486	7973	895
	1890	9707	1850	8969	1197
	1894	10096	2048	9376	1392
Rheinpfalz	1880	2602	308	2550	296
	1885	3148	795	2690	416
	1890	3363	909	2891	523
	1894	3678	939	3134	500

		Sterbefälle	Kirchliche Beerdigung	Konfirmanden	Kommunikanten männliche	Kommunikanten weibliche
Bayern r. d. R.	1880	27650	27421	22172	326539	399255
	1885	28852	28726	22572	341833	418766
	1890	28583	28447	26150	351834	432675
	1894	27238	27110	24725	369703	452871
Rheinpfalz	1880	8189	7381	7501	101309	127301
	1885	8405	7360	7633	99830	124582
	1890	8503	7626	9705	104331	129709
	1894	8050	7184	9237	107912	134353

		Übertritte	Austritte	Seelenzahl
Bayern r. d. Rh.	1880	31	124	1108296
	1885	68	150	1132433
	1890	113	174	1165540
	1894	113	204	1200529
Rheinpfalz	1880	9	9	368996
	1885	49	15	371584
	1890	86	48	398870
	1894	77	26	?

Die Altkatholiken wurden bis 1887 von staatswegen und gemäß ihrem eigenen Anspruche als Katholiken gezählt und rechtlich behandelt. Dann aber wurde ihnen die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche durch kgl. Verordnung abgesprochen, so daß dieselben als eigene Kirchengesellschaft Anerkennung sich zu erholen hatten, bei welcher jedoch das Öffentlichkeitsrecht nicht völlig zum Ausdruck kam, s. Bd I S. 420, 33—60.

Die katholische Kirche Bayerns erfreut sich der ungestörtesten Organisation und Wirksamkeit und eines sichtlich zunehmenden materiellen Besitzes und politischen Einflusses. Großenteils in Anlehnung an die Grenzen der 8 Kreise (doch auch beträchtlich da und dort von ihnen abweichend) sind 8 Diöcesen errichtet, und zwar die Erzdiöcese München-Freising mit den Suffraganen von Augsburg, Passau und Regensburg, sodann das Erzbistum Bamberg, zu welchem Eichstätt, Würzburg und Speier in Suffraganverhältnis stehen. Die Erziehung des Klerus in Knaben- und Klerikalseminarien ist entsprechend dem Konkordat von 1817 den Bischöfen überlassen. Hieran wird durch den Besuch der Universitäten München und Würzburg von seiten der Alumnen der Klerikalseminarien beider Orte sachlich nichts geändert, so wenig als durch die zunächst für die Klerikalseminarien bestehenden kgl. Lyzeen an den betr. Bischofssitzen. Besonders lebhaft ist die Entwicklung des geistlichen Ordenswesens, namentlich der für Erziehung, Unterricht und Krankenpflege bestehenden weiblichen Orden. Auch abgesehen von den Stationen von Schulschwestern für die Volksschule ist die Zahl der seit 15 Jahren entstandenen Niederlassungen männlicher und weiblicher Orden größer, als die Gesamtheit der seit den 30er Jahren bereits vorhandenen. Die Erwerbung von immobilem Besitz durch die verschiedenen Orden schreitet gleichmäßig mit der Zunahme der Klosterniederlassungen vorwärts. Die Ausbreitung von klösterlichen Niederlassungen aber vollzieht sich großenteils infolge von Anregungen und Anträgen politischer Gemeindeverwaltungen, besonders in größeren Märkten und kleinen Städten. Schon die Mannigfaltigkeit der Orden und ihrer Kongregationen erhöht deren Wetteifer und Regsamkeit. Es fanden sich aber bereits 1895 vor: Barmherzige Schwestern verschiedener Mutterhäuser (mit 116 Klöstern und Filialen), Benediktinerinnen (2 Kl.), Birgitinerinnen, Cistercienserinnen (3 Kl.), Dominikanerinnen und Clarissen (17 Kl. und Fil.), Elisabethinerinnen, Englische Fräulein (76 Kl. und Fil.), Schwestern vom hl. Erlöser (Niederbronner Schw.) und Töchter vom hl. Erlöser (109 Kl. und Fil.), sowie Zum guten Hirten (2) und Oberbrunner Schw. (2), Franziskanerinnen (8), III. Orden des hl. Franziskus in 4 großen Zweigen (mit 60, 31, 67 und 155 Kl. und Fil.), Schw. des armen Herzens Jesu (2), A. Schulschw. de Notre Dame (83 Kl. und Fil.), Salesianerinnen (5 Kl.), Arme Schulschwestern (St. Jakob am Anger) mit 39 Kl. und Fil., Servitinnen, Ursulinerinnen. Nicht gezählt sind hierbei zumeist die Zweige einer Filiale in einer und derselben Stadt. So ergeben sich 830 Niederlassungen und Stationen. Die Männerorden zählten deren zunächst 79, wovon 31 den Franziskanern angehören; die übrigen verteilen sich auf die Augustiner (6), Barmherzigen Brüder (9), Benediktiner (8), Kupuziner (15), Karmeliten (5), Redemptoristen (5 im J. 1896).

Diese Entwickelung wird von großer Willigkeit der katholischen Bevölkerung zu Schenkungen und Stiftungen für Pfarreinkommen und Kirchenvermögen begleitet. Die Gesamtheit der 8600 katholischen Kultusstiftungen besitzt über 150 Mill. Mark Vermögen, die der 1200 protestantischen nur über 19,6 Mill. Mark. Besonders günstig für die Entwicklung des kirchlichen Einflusses ist bei den Katholiken aber auch die Zahl der Pfarrer und Seelsorgegeistlichen, welche nahezu 4900 beträgt, so daß durchschnittlich je 816 Seelen einem Geistlichen unterstehen; die Protestanten mit 1260 Pfarrern und ständigen Hilfsgeistlichen haben nur ein Verhältnis von fast 1 : 1300 Seelen.

W. Göz, München.

Bayle, Peter, gest. 1706. — ; Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne II 476; Damiron, Mémoire sur Bayle et ses doctrines, Paris 1850; A. Deschamps, La genèse du scepticisme érudit chez Bayle, Bruxelles 1879; Denis, Bayle et Jurieu, Caen 1886; Des Maizeaux, Vie de P. Bayle 1730; Encyclopédie (Grande) article Picavet; Feuerbach, P. Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der Menschheit, 2. Ausg., Leipzig 1848; France Protestante (2. Ausg.) art. H. Bordier. Gérando (De), Histoire comparée des Systémes de philosophie. Jeanmaire, Essai sur la critique religieuse de Bayle 1862; Janet (Paul), Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale 1887 (3. Ausg.); C. Lenient, Etude sur Bayle 1855; Monnoye (La); Histoire de M. Bayle et de ses ouvrages, Amsterdam 1716 in 8°; Sainte Beuve; Lundis vol. IX et Portraits littéraires; Voltaire, Siècle de Louis XIV chap 36.

Peter Bayle, geboren den 18. Nov. 1647 zu Carla, Dep. Ariège, war der Sohn eines reformierten Pfarrers zu Carla, und zeichnete sich früh durch Lebhaftigkeit des Geistes, Scharfsinn und außerordentliches Gedächtnis aus. Seine Studien fing er 1666 auf der protestantischen Akademie von Puylaurens an und setzte sie seit 1699 auf der damals berühmten Universität von Toulouse fort. Da er die Einwürfe der Reformierten gegen das Dogma eines von Gott eingesetzten Richters der Glaubensstreite unzureichend fand, so ging er zum Katholizismus über und verteidigte, zum Ergötzen der Toulouser Jesuiten, römische, mit Marias Bild geschmückte, Streitsätze (1669—1679). Die scholastische Dogmatik konnte jedoch seinen stets forschenden Geist nicht befriedigen; besonders nahm er Anstoß an der Kreaturenverehrung im römischen Gottesdienst, so daß ihn sein übereilter Übertritt bald reute.

Er verließ Toulouse, um zur evangelischen Religion zurückzukehren, und begab sich nach Genf Sept. 1670—1674, wo er sowohl Theologie studierte, als sich mit der cartesianischen Philosophie vertraut machte und dauernde Freundschaft mit Basnage und Minutoli knüpfte. Mehrere Jahre verlebte er als Hauslehrer bei verschiedenen adeligen Familien am Ufer des Genfer Sees; in derselben Eigenschaft ging er nach Rouen und von da nach Paris 1675.

Kurz darauf verschafften ihm Basnage und Jurieu, welcher letztere später sein heftigster Gegner wurde, eine Stelle als Lehrer der Philosophie zu Sedan. Als, 1681, diese Akademie durch königliche Willkür geschlossen wurde, erhielt Bayle einen Ruf nach Rotterdam als Professor der Philosophie, auf der „Ecole illustre“. Aus dieser Zufluchtsstätte der Freiheit schrieb B. die meisten seiner Werke, worin er nicht nur den Aberglauben (Lettres sur les comètes), und den Fanatismus (Critique de l'histoire du Calvinisme), sondern auch fast jeden Glauben angriff. 1684 gründete er die für die Litteratur und Gelehrtengeschichte jener Zeit immer noch wichtige Zeitschrift „Nouvelles de la république des lettres“, die er bis zum 36. Bd (1687) fortführte.

Der Widerruf des Edikts von Nantes erregte seine tiefste Entrüstung; mehrere der ausgezeichnetsten, durch diesen schändlichen Staatsstreich hervorgerufenen protestantischen Schriften haben Bayle zum Verfasser (s. u.). B. beweist unter anderem, wie unchristlich und ungerecht die buchstäbliche Anwendung der Worte Christi: Compelle intrare sei; der aus seinem mit scharfer Dialektik durchgeführtem Werke hervorgehende richtige Schluß ist, „daß der Staat als solcher in Glaubenssachen keine Kompetenz habe“. Für den Katholizismus war dies ein gefährliches Prinzip; deshalb wurde das Buch ohne Verzug auf den Index librorum prohibitorum gesetzt. Aber auch unter den Protestanten fand er Gegner: Jurieu, Bayles eifersüchtiger und heftiger Kollege in Rotterdam hielt Toleranz für gleichbedeutend mit Indifferenz und warf Bayle einen, die Religion gefährdenden Skeptizismus vor. Es erwuchsen hieraus für diesen soviel Unannehmlichkeiten, daß er wünschte, eine Anstellung in Berlin zu finden; der Tod des großen Kurfürsten verhinderte jedoch die Erfüllung dieses Wunsches.

Bayle entschloß sich daher, in der Hoffnung Jurieu zum Schweigen zu bringen, dessen Angriffe zu widerlegen. Dieser Streit wurde in mehreren Schriften geführt, in welchen beide Gegner nicht immer die geziemende Schonung bewiesen. Die berühmteste Schrift war der Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France (1690). Der anonyme Verfasser empfahl den ausgewanderten Protestanten Geduld und Unterwerfung unter das Gesetz; das wären die besten Mittel, ihnen die Rückkehr in ihr Vaterland zu verschaffen.

Jurieu, der mit Recht von Unterwerfung nichts wissen wollte, aber mit Unrecht hier ein Mittel sah, Bayle anzugreifen, zögerte nicht, diesen für den Verfasser anzugeben. Noch mehr, er stellte B. als das Haupt einer Partei dar, welche die gegen Frankreich damals verbündeten Fürsten zu trennen suchte, um die protestantischen Mächte der Größe

Ludwigs XIV. zu opfern. Er fand Glauben bei Wilhelm III. und dieser erlangte 1693 von dem Magistrat von Rotterdam Bayles Absetzung. War aber dieser wirklich der Verfasser des Avis aux Réfugiés? Bayle leugnete es lebhaft. Die Frage ist schwer zu entscheiden. Barbier (Dictionnaire des auteurs anonymes), Sayous, Bordier (France protestante, 2. Ausgabe) sind geneigt, sie zu bejahen; Abbé d'Olivet schreibt die Flugschrift dem Laroque, einem bekehrten Protestanten und Bayles Freund (Bibliothèque germanique (XLVII p. 231) und La Bastide, dem Pélisson zu. Wir sind geneigt, Leibnitzens Meinung anzunehmen: „Baylium quidam non auctorem fuisse, sed accepisse a Pelissonio et editionem adjuvasse" (Leibnitzii Opera T. V p. 181). Ist B. indessen der Verfasser, so ist wenigstens der Vorwurf ungegründet, er habe sich an die Spitze einer Verschwörung zu Gunsten Ludwigs XIV. gestellt; niemand war weniger dem Könige geneigt als er; aber, dem Extremen abhold, konnte er, ohne Verräter an dem Protestantismus zu werden, Versöhnung und Geduld empfehlen; übrigens hatte der Verfasser des Avis aux Réfugiés die Absicht angekündigt, die in diesen aufgestellten Gründe in einer anderen Schrift zu widerlegen, was aber durch den darüber ausgebrochenen Streit verhindert wurde.

Seiner Stelle beraubt (1693), widmete sich Bayle nur noch philosophischen und litteraturhistorischen Arbeiten, deren Titel unten angeführt werden. Hier brauchen wir nur den Dictionnaire historique et critique hervorzuheben, das in dem ganzen gelehrten Europa mit großem Beifall aufgenommen wurde. Allerdings fand es auch lebhaften Widerspruch; Katholiken und Protestanten warfen ihm Skeptizismus, Mangel an Achtung vor der hl. Schrift (siehe den Artikel über David), ja sogar Manichäismus vor. Vor einer durch das Konsistorium von Rotterdam ernannten Kommission, die indessen mit vieler Mäßigung zu Werke ging, rechtfertigte sich B. und verpflichtete sich, einige anstößige Artikel umzuändern, was er auch in der 2. Ausgabe that. Das Werk entspricht nicht ganz seinem Titel; Bayle hatte jedoch weniger die Absicht, ein bloßes bibliographisches Repertorium zu geben, als diese Form zur Verbreitung seiner Ansichten zu gebrauchen; daher liegt das Hauptinteresse weniger im Text als in den Noten, in denen B. sich frei ergeht, ohne sich an eine strenge Methode zu halten, die seinem ganzen Wesen zuwider war. — In den ersten Jahren des 18. Jahrh. veröffentlichte er mehrere kleine philosophische Schriften, zum Teil bestimmt, die immer sich erneuernden Anklagen gegen ihn zu widerlegen. Unter diesen Arbeiten und ganz einsam starb er zu Rotterdam am 28. Dezember 1706.

Seine außerordentliche Gelehrsamkeit, sein tiefer Scharfsinn, seine Unparteilichkeit werden von niemand geleugnet. Er liebte die Einsamkeit, aber in Gesellschaft vermochte er auch lebhaft zu sein und zu lachen. Er war ernst, ohne in die Grämlichkeit zu fallen und ganz anspruchslos. Gegen alle weltlichen Vergnügungen gleichgiltig, sehnte er sich nur nach innerer Zufriedenheit und geistlicher Ruhe. Er war seinen Freunden treu und freigebig gegen die Armen. Seine Sitten waren so regelmäßig und rein, daß selbst seine heftigsten Gegner ihm keinen Vorwurf machen konnten. Nur kommt man ziemlich darin überein, ihm seinen Skeptizismus und gewisse Feindseligkeit gegen das orthodoxe Christentum vorzuwerfen. Allerdings spricht sich B. selten mit apodittischer Bestimmtheit aus; allein, wenn er sich darauf beschränkt, die Gründe für und wider eine Lehre gegen einander abzuwägen, so ist dies bisher keine bloß auf das Negative ausgehende Zweifelsucht, sondern das Streben, die Wahrheit von dem Irrtum zu sondern und die Grenzen der Vernunft zu ermitteln, so beurteilt ihn Leibnitz in seiner Theodicee. Sein Zweck war also nicht die Wahrheit zu leugnen, sondern nur sich Schwierigkeiten zu schaffen, in deren Bekämpfung ein reger, gewandter, dialektischer Geist sich gefiel. Er hat daher auch — obgleich er ein Handbuch der Philosophie in 2 Bänden (lateinisch) hinterließ — kein philosophisches System aufgestellt; treffliche philosophische Ansichten finden sich aber in Menge in seinen Schriften, überhaupt überwiegt in diesen die Summe des Guten und Wahren bei weitem das Schlechte und Schädliche.

Werke: Bayle hat viel geschrieben; aber außerhalb seines Dictionnaire Philosophique hat er eher Flugschriften als eigentliche Bücher verfaßt. Dennoch giebt es in diesen kleinen Schriften eine Fülle von großen und richtigen Gedanken, welche öfters in den dicken Folianten fehlen. Außerdem hat er viele davon anonym oder pseudonym veröffentlicht, was eine völlige Aufzählung seiner Werke erschwert. Hier folgen diejenigen, welche die Theologen besonders interessieren. — Objectiones in libros IV de anima, de Deo et de malo; gedruckt mit der 2. Ausgabe von P. Poiret's Co-

gitationes rationales de Deo, anima et malo, Amsterdam 1685. — Discours du maréchal de Luxemburg, v. Minutoli, Genève 1730. — Lettre à M. L.D. A. C., docteur en Sorbonne, où il est prouvé que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur, Cologne (d. i. Rotterdam) 1682 in 12°. Die Antworten auf die Angriffe gegen diese Schrift finden sich in der 3. Ausgabe (1699, 2 Bde in 12°) und in der Continuation des Pensées diverses, Rotterdam 1704. — Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de M. Maimbourg, Villefranche (d. i. Amsterdam) 1682. — Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes, Amsterdam 1684 in 12°. Dieses Sammelwerk enthält die beiden Dissertationen, de tempore, welche er zu Sedan ohne Bücher verfaßt und um die Doktorswürde erstanden hatte. — Nouvelles de la République des Lettres. 21. Mars 1684, à Février 1687 (36 Hefte). — Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le grand. St. Omer (d. i. Amsterdam) 1685 in 12. — Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: „Contrains les d'entrer"; Cantorbéry (d. h. Amsterdam) 1686, 2 Bde in 12°, deutsche Ausgabe, Wittenberg 1771 in 8°. Ein Supplement dieser Schrift wurde veröffentlicht zu Hamburg 1688 in 12°. — Réponse de l'auteur des Nouvelles de la République des lettres en faveur du P. Malebranche sur les plaisirs des sens, Rotterdam 1686 in 12°. — Avis important aux Réfugies, sur leur prochain retour en France; par C. L. A. A. P. D. F., Amsterdam 1690 in 12°; Rotterdam 1709, 2 Bde in 12°. — Dictionnaire historique et critique (1692—1695) 3 Bde in Folio. Letzte Ausgabe, Paris 1820—1824, 16 Bde in 8°. — Lettres choisies, avec des remarques, Rotterdam 1714, 3 Bde in 12° — Nouvelles Lettres. La Haye 1739, 2 Bde in 12. — Oeuvres diverses, herausgegeben von Des Maizeaux, Là Haye 1731, 4 Bde Folio, 2. vermehrte Ausg. La Haye 1737. Dieses Sammelwerk enthält seine Lectiones historicae (4 Bde Folio) und seinen Cursus philosophicus. Außerdem hat B. zu dem Mercure historique et politique und zur Histoire des ouvrages savants von Heinrich Basnage beigetragen. **G. Bonet Maury.**

Bayly, Lewis, gest. 1631. — Wood, Athenae Oxonienses (ed. Bliss) II, 525—531; Collins' Peerage, augment. by Bridges; Biographisches Vorwort der 1842er Ausgabe der ‚Practice of Piety'; Calendar of State Papers, Dom. Ser. 1629—31, p. 230; Heppe, Gesch. des Pietismus, S. 30; Diction. of Nat. Biogr. III, 448 ff.

Neben dem akademischen Systematiker W. Perkins († 1602) und W. Whitaker († 1595) ist L. Bayly der bedeutendste Vertreter des puritanischen Pietismus in England. Er war gebürtig aus Carmarthen in Wales, studierte in Oxford (Exeter College), promovierte 1613 zum Dr. theol. und trat mit Übernahme der kleinen Pfarrei Evesham in den staatlichen Kirchendienst. Durch seine herzandringenden Predigten, die nachmals den Grundstock seines Hauptwerkes „Practice of Piety" bildeten, gewann er bald Einfluß und Namen. Der Nachwelt ist er lediglich durch dies Buch bekannt geworden. Der Ruf von seiner kanzelrednerischen Begabung veranlaßte, wahrscheinlich um 1604, seine Anstellung an der St. Matthew Kirche in London; hier erfreute er sich der Gunst des Prinzen Heinrich von Wales, der, dem staatskirchlichen Autokratismus seines Vaters Jacob abgeneigt, den puritanischen Prediger zu seinem Hofkaplan ernannte. In der Grabrede auf seinen Gönner gab B. diesen puritanischen Ideen in scharfen Anklagen gegen mehrere katholisierende Mitglieder des Geheimen Rats Ausdruck. Dieser Angriff entzog ihm die Gunst des Hofes auf kurze Zeit; im Jahre 1616 wurde er von Jacob zum Bischof von Bangor (Wales) ernannt. Über seine administrative Thätigkeit im Bistum ist nichts bekannt, aber seine puritanisch-pietistischen Anschauungen brachten ihn sowohl mit seinen hochkirchlichen Amtsgenossen wie mit den Gemeinden in erbitterte Kämpfe. Es ist nicht sicher, ob sein heftiger Widerstand gegen die damals mit allen Mitteln betriebene spanische Heirat des Prinzen Karl von Wales oder seine Bekämpfung des berüchtigten „Spielbuchs", das der König Jacob selbst unter das Volk ausgehen ließ, um dem weltabgewandten puritanischen Kopfhängertum einen Schlag zu versetzen, ihn auf die Anklagebank und ins Gefängnis (1621) gebracht hat. Dem wachsenden Einfluß der Arminianer und der von dem rücksichtslosen Laud, damals Bischof von St. Davids, geführten hochkirchlichen Partei stellte er sich seit 1626 ohne Erfolg entgegen; vier Jahre später reichte er eine Verteidigungsschrift ein, die für seine Anschauungen über Kirchenzucht und -regiment die einzige Quelle ist. Die Haupt-

anklage, die wider ihn erhoben war, warf ihm vor, daß er Geistliche ordiniert habe, die die Lehre und Disziplin der Staatskirche nicht bedingungslos anerkannt hätten; aus der Art, wie er diesen Vorwurf abweist, darf man schließen, daß er die Predigt in freierer, an kirchliche und wissenschaftliche Vorbedingungen nicht geknüpfter Form ausgeübt wissen wollte. Zu weiteren Konsequenzen trieb Laud die Anklage nicht; wie es scheint, aus Rücksicht auf die körperlichen Leiden B.s, die diesen schon im folgenden Jahre, am 26. Okt. 1631, zum Tode führten. In Bangor wurde er begraben. Von seinen 4 Söhnen sind John und Thomas, dieser durch seine Wandlungen vom Pietisten und Puritaner zum hochkirchlichen Prälaten und nach seiner Konversion zum Vorkämpfer der katholischen Sache, zu einer gewissen Berühmtheit gelangt.

B. verdankt seinerseits seine kirchengeschichtliche Bedeutung dem obengenannten Buche: The Praxis of Piety, directing a christian, how to walk, that he may please God. In einer unerschöpflichen Fülle hymnischer Töne wird der Gottmensch gepriesen, der für das verdammte Geschlecht eine vollkommene Erlösung gefunden, mit den Seinen schon hier die trauteste und herzerquickendste Herzensgemeinschaft pflegt und den bußfertigen Sünder durch den h. Geist zu einer neuen Kreatur umschafft, an welcher der Vater „das gleiche Wohlgefallen wie an dem Sohne" hat. Der Christenstand soll schon auf Erden der herrlichste Stand sein, weil er die Kräfte des Himmels in sich trägt: eine Gemeinschaft von Himmelsbürgern, d. h. von Engeln auf Erden. Neben der Reform der Lehre, welche die Reformation des 16. Jahrhunderts gebracht hat, ist sonderlich eine Reform des Lebens nach Gottes Wort von nöten; denn das Christentum ist nicht Lehre, sondern Leben. Zum wahren Leben aber gelangt nur der, der sich von Belial zu Gott, vom Antichrist zu Christo — aus dem Stande der Natur zum Stande der Gnade durcharbeitet. Der Weg zu diesem Gnadenstande wird streng im Sinne der calvinischen Theologie gefaßt, prädestinatianisch, aber durch Einfügung des universalistischen Zuges in etwas abgemildert, etwa auf den Linien des „Mittelwegs" von Amyrald und Howe, nach dem Gott, der den Gehorsam aller fordere, an sich auch das Heil aller wolle. — Der Grundgedanke ist also dieser: das Christentum ist notwendig Leben, ernstes, in seinen Gesamtbeziehungen zur Innen-, Außen- und Überwelt beherrschtes und geregeltes Leben, das der Christ durch energische Selbstzucht, anhaltendes Gebet, Fasten und Meditation d. h. in methodischer und asketischer Ordnung seinem Ziele, der vollkommenen Heiligung auf dieser Erde, entgegenzuführen hat.

Rudolf Buddensieg.

Bdellion; Bedolach. Gen 2, 12 wird unter den Produkten des Landes Chavila neben Gold und Schohamsteinen auch בְּדֹלַח genannt. Nu 11, 7 wird das Manna seinem Aussehen nach damit verglichen. Das Bedolach muß also etwas den Hebräern wohlbekanntes gewesen sein und als kostbar gegolten haben. Die Bedeutung des Wortes ist nicht durchaus gesichert. Die LXX (in Gen *ἄνθραξ*, in Nu *κρύσταλλος*) denken an einen Edelstein; ihnen folgen Reland (Kristall), Hartmann (die Hebräerin am Putztisch III, 96 Beryll) u. a.; Bochart (Hieroz. III, 592 ff.; nach Saadja, Qimchi u. a.) deutet es als Perlen, P. Haupt als anderen Namen für Myrrhe; Lassen (indische Altertumskunde I, 289 ff. 52) erklärt es als Moschus (= Sanskrit madâlaka-madâra). Die wahrscheinlichste und ziemlich allgemein angenommene Erklärung als Bdellion findet sich schon bei Josephus (ant. jud. III, 1, 6), Aquila, Symmachus, Theodotion und Vulgata. Das *βδέλλιον* der Alten (auch *βδέλλα, βολχόν, μάδελκον,* brochon, madalcon, malacham Plin. hist. nat. XII, 35; Dioscorid. mat. med. I, 80; Plaut. curc. I. 2, 7) ist ein im Altertum sehr geschätztes, auch zu gottesdienstlichen Zwecken verwendetes Baumharz, nach Plinius durchsichtig, wachsähnlich, wohlriechend, sich fettig anfühlend, bitter schmeckend. Den Baum beschreibt Plinius als schwarz, von der Größe des Ölbaums, mit Blättern wie die Steineiche und Früchten wie die wilde Feige; als seine Heimat bezeichnet er vornehmlich Baktrien, aber auch Arabien, Indien, Medien, Babylonien. Nach dem Peripl. mar. Erythr. (37. 39. 49) kam es aus Gedrosien und Indien. Die Beschreibung des Plinius ist nicht so genau und zuverlässig, daß darnach die botanische Bestimmung des Baums gelungen wäre. Höchst wahrscheinlich gehört er zu den Balsamodendren (s. Balsam II, S. 375, 5 ff.). Mit der Myrrhe ist also das Bdellium nahe verwandt.

Benzinger.

Beatifikation s. Kanonisation.

Beausobre, Isaak de, gest. 1738. — Quellen: Formey, Eloges des académiciens de Berlin; La Chapelle: zum Anfang der posthumen Ausgabe der „Remarques historiques, critiques etc. sur le Nouveau Testament, La Haye 1842; Filleau, Dictionnaire des familles de l'ancien Poitou, 1840; Bartholmess, Le grand Beausobre in dem Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français; Lièvre, Histoire des protestants du Poitou; H. Lutteroth, in der Encyclopédie des Sciences religieuses, tome II p. 149; H. Bordier, France protestante, 2. Ausgabe II p. 127.

Isaak de Beausobre ist einer protestantischen Familie der Gascogne entsprossen, deren Haupt sich schon 1578 nach Genf geflüchtet hatte. Isaak geboren zu Niort (Poitou) den 8. März 1659, studierte die Theologie auf der damals noch blühenden Akademie von Saumur, wurde auf der letzten Synode von Loudun ordiniert und dann zum Pfarrer zu Chatillon a/Indre ernannt (1683—85). Als die Verfolgung ausbrach und die Kirche, die er bediente, geschlossen wurde, zerbrach er, aus Entrüstung, das an der Thür angelegte königliche Siegel. Er mußte fliehen, begab sich nach Rotterdam (Nov. 1685), wo er Hofprediger der Prinzessin von Oranien wurde und von da nach Dessau, wo er ein Pfarramt erhielt (1686—93). Im Jahre 1694 wurde er als Hofprediger nach Oranienbaum, dann als Pfarrer der französischen Kirche von Berlin berufen. Daselbst verwaltete er das Predigtamt während 36 Jahren mit dem glänzendsten Erfolg, sodaß, als er von den Kirchen zu Utrecht, Hamburg uud London Beruf erhielt, seine Gemeinde und der König selbst ihm seinen Abschied nicht geben wollten. Er wurde mehrmals mit ehrenvollen Sendungen beauftragt, z. B. 1704 an den siegreichen General von Marlborough, um den Austausch der reformierten Galeerensklaven gegen französische Gefangene aus der Schlacht zu Höchstedt zu vermitteln und 1712 zu den Unterhändlern des Utrechter Friedens, um im Namen des Königs Friedrich II. sich für diese unglücklichen Opfer des römisch-katholischen Fanatismus zu verwenden. Als er am 5. Juni 1738 zu Berlin starb, war er königlicher Kabinettsprediger, Konsistorialrat, Direktor des französischen Hauses, Aufseher über die französischen Schulen und Superintendent aller französischen Kirchen des Berliner Bezirkes. Beausobre gehört zu den ausgezeichnetsten Rednern der französisch-reformirten Kirche. Friedrich der Große, der ihn als Kronprinz predigen hörte, hat ihn folgendermaßen in einem Briefe an Voltaire geschildert: „Er war ein redlicher und ein Ehrenmann; ein echtes Genie, ein scharfer und zarter Geist, großer Redner, in der Litteratur ebenso bewandert wie in der Kirchengeschichte, die beste Feder in Berlin, 80 Jahre hatten sein feuriges und lebhaftes Gemüt nicht zu erstarren vermocht".

Werke: Défense de la doctrine des Réformés sur la Providence, la prédestination, la grâce et l'eucharistie, Magdeburg 1693 in 8°, verfaßt in Dessau, um ein Gutachten der Leipziger theologischen Fakultät zu widerlegen, das den Übertritt des Herzogs von Sachsen-Barby vom Luthertum zum Calvinismus mißbilligt hatte. — Les Psaumes de David, mis en rime française, Berlin 1701. Diese neue Ausgabe fand bei vielen Réfugiés einen sonderbaren Widerstand, man wollte lieber den alten, obgleich in manchen Stücken unverständlich gewordenen Text Marots und Bezas beibehalten, als sich einer Neuerung fügen, die man für gefährlich hielt. Es wäre unmöglich, sagten manche, daß die Berliner Prediger das Französische besser verständen als der König David selbst! — Le Nouveau Testament de J. C. traduit en français sur l'original grec, avec des notes littérales, Amsterdam 1718 2 vol in 4°. B. übersetzte dazu die paulinischen Briefe, und schrieb eine treffliche Einleitung zu allen Episteln. Nach seinem Tode wurden durch La Chapelle 2 Bände „Remarques historiques, critiques et philosophiques sur le N. T. veröffentlicht, Haag 1742 (in 4°). — Das Hauptziel der Studien Beausobres war indessen die Geschichte der Reformation; sein Plan war zugleich die Vorbereitung der Reformation zu umfassen. Er verstand darunter die größeren und kleineren Parteien, die von den frühesten Zeiten an sich gegen die römische Kirche erhoben hatten. Nach der Ansicht der damaligen Zeit wollte er, vermittelst dieser Sekten, die ununterbrochene apostolische Succession der protest. Kirche beweisen. Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, Amsterdam 1739—1742, 2 vol in 4° — Supplément a l'histoire de la guerre des Hussites (de Lenfant) Lausanne 1745 in 4° — Histoire de la Réformation oder Origine et progrès du Luthéranisme dans l'Empire, de 1517 à 1536, Berlin 1785—1786 2 vol in 8°. Ein Denkmal der praktischen Wirksamkeit Beausobres sind die von ihm hinterlassenen und von seinem Sohne, gleichfalls Prediger in Berlin, herausgegebenen Sermons

Lausanne 1755 (4 vol in 8°). Eine der berühmtesten Predigt war die Leichenpredigt für Hochwohlgeboren Johann Georg II, Fürst von Anhalt, Berlin 1695 in 4°.

G. Bonet Maury.

Bebenburg, Lupold von, gest. 1363. — Vgl. über ihn Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayern. Leipzig 1874, S. 107 ff., 181 ff.

Lupold von Bebenburg war ein aus ritterlichem Geschlecht geborner Franke (B. ist aus Bemberg Oberamt Gerabronn in Württemberg), der zu Bologna kanonisches Recht studiert hatte, gleichzeitig Kapitular zu Würzburg, Mainz und Propst an der Severuskirche in Erfurt, und seit 1353 Bischof von Bamberg war, † 1363. Einer von den Juristen, die im Kampfe Ludwigs des Bayern mit dem Papste auf seiten des Kaisers standen. Seine dem Kurfürsten Balduin von Trier gewidmete Schrift: „De juribus regni et imperii Romanorum" herausgegeben von Jak. Wimpfeling, Straßburg 1508, 1603, 1612, Matth. Bernegger, ebendaselbst 1624, 4°, und öfter; insbesondere auch bei Sim. Schard, de jurisdictione, autoritate et praeeminentia imperiali ac potestate ecclesiastica var. auctor. scripta. Basil 1566, fol. 328 sq., arbeitet weniger mit abstrakten Ideen und aristotelischer Politik, als mit historischen Erwägungen (m. s. die hierher gehörige Stelle aus seiner Schrift in Eichhorns deutscher Staats- und Rechtsgeschichte, Tl. III, § 393, Anm. II, S. 30—32). Wir besitzen von ihm außerdem eine Abhandlung zum Lobe der Fürsten über ihre Bemühungen für die Kirche: Germanorum veterum principum zelus et fervor in christianam religionem deique ministros, ed. Basileae Joh. Bergmann de Olpe 1497 fol; und öfter, auch bei Schard a. a. O. und in der Bibliotheca M. Patrum. Tom. XV. ferner ein Dictamen rhymaticum querulosum de modernis cursibus et defectibus regni ac imperii Romani, herausgegeben von Peter, Würzburg 1842; von Böhmer im 1. Bd der Geschichtsquellen des 14. Jahrhunderts. Stuttgart u. Tübingen 1843.

Friedberg (Jacobson †).

Beck, Johann Tobias, gest. 1878. — Worte der Erinnerung. Tübingen 1879 (bes. zu beachten die Rede von Weizsäcker); Allg. evang. luth. KZ, 1879 Nr. 3; Neue evang. KZ, 1879, S. 36 ff.; Riggenbach, T. Beck, ein Schriftgelehrter zum Himmelreich, Basel 1888; gegen Beck: Grundzüge des B.schen Systems im Württ. Kirchen- u. Schulblatt, 1858, S. 753 ff.; Entgegnung von Wagner, ebenda S. 817 ff.; Liebetrut, J. T. Beck und seine Stellung zur K. 1858; Ebrard, Sola, wissenschaftl. Beleuchtung von B.s Rechtfertigungslehre, 1871; vgl. Sturhahn, Die Rechtfertigungslehre nach B. mit Berücksichtigung von Ebrards Sola, Leipzig 1890. Über B. als Prediger: Brömel, Homiletische Charakterbilder, 2. Bd, Leipzig 1874; Nebe, Geschichte der Predigt, 3. Bd, Wiesb. 1879.

Johann Tobias Beck, der in unserem Jahrhundert bedeutendste Vertreter der streng oder exklusiv und realistisch biblischen Richtung der Theologie, ist geboren in Balingen am 22. Februar 1804, machte die Lateinschule in seiner Vaterstadt, dann das Seminar Urach durch und studierte im Stift zu Tübingen 1822—26, wo ihn vertraute Freundschaft mit Wilh. Hofacker und anderen christlich-gesinnten Altersgenossen verband. Schon im Jahre 1827 wurde er Pfarrer im Waldthann bei Crailsheim, 1829 ging er als Stadtpfarrer nach Mergentheim. Nach sieben Jahren wurde er als außerordentlicher Professor nach Basel berufen, wo er 1836—1843 wirkte, auch mehrere seiner bedeutendsten Schriften herausgab. Im Jahre 1843 kam er hauptsächlich durch Bemühung Baurs, an seine Heimatuniversität (s. die Mitteilungen von Weizsäcker in dem Festprogramm der Fakultät 1877, S. 159 ff.). In Tübingen blieb er, als ordentlicher Professor und Früh- (d. h. Haupt-) Prediger bis an sein Ende, 28. Dezember 1878, in den letzten Jahren (seit 1867) wegen Leidens an Schwindel und ähnlichem nicht mehr die Kanzel besteigend, sonst aber mitten unter allerhand Schwachheit und Trübsal, auch Anfechtung von Außen (vgl. die Schriften von Liebetrut, Ebrard u. s. w.) bis kurz vor seinem Tod in ungeschwächter Geisteskraft zeugend und wirkend.

Seine amtlichen Lehrdisziplinen waren Dogmatik und Ethik; außerdem las er Exegese (kl. Proph., Römer, Epheser, Pastoralbriefe, Petribriefe, Apokalypse); endlich griff er auch ins praktisch-theologische Gebiet hinüber mit pastoraltheologischen Vorlesungen über Mt 4—12 und AG 1—6, sowie auch „Pastorallehren des NT.", und mit praktisch-dogmatischen Vorlesungen mit Bezug auf den Religionsunterricht. Beck war eine Persönlichkeit aus Einem Guß, mit Ecken und Kanten, mit unerbittlichem Wahrheitsernst namentlich gegenüber allem, was ihm pharisäerartig vorkam, gegen alles Lügen- und

Schwindelwesen besonders auf kirchlichem und christlichem Gebiet, mit größtem Gerechtigkeitssinn, aber auch mit einem echt priesterlichem Herzen voll Liebe, hauptsächlich zu allen Elenden und Angefochtenen, ein Charakter durch und durch, unbeugsam, gegen jeden Einfluß, der sein Heiligtum anzutasten drohte, völlig unnahbar, in der Art und Weise seines Lebens und Benehmens von gut bürgerlicher Art, in vielleicht scharfer, herber, auch derber Polemik doch bestrebt, gerecht und billig zu sein, und wenn auch nicht immer, so doch meistens in der sachlichen Bekämpfung das persönliche Wehethun vermeidend. Für seinen Charakter und seine Wirksamkeit als Prediger und Lehrer ist vor allem bezeichnend, daß der Mann und der Prediger resp. Lehrer hier wirklich in seltener Weise Eins war. Man konnte den persönlichen und den wissenschaftlichen Eindruck bei ihm nicht sondern. Es ruht dies darauf, daß für Beck die Wissenschaft eo ipso ethische Arbeit war. Daß das Christentum wesentlich moralische Lebenswahrheit ist, das trat an ihm auf der Kanzel hervor, wie er ruhig und würdig dastand, ohne Pathos, aber mit markiger Kraft, die Gewissen zu fassen und dem Nachdenken Reiz und Stoff zu geben wußte. Im Lehrsaal fehlte alles, was einen gefeierten Professor macht; B. hielt sich vollständig an sein Manuskript und las fast diktierend, außer wo er, was in späteren Zeiten häufiger, als früher der Fall gewesen zu sein scheint, zwischen die Vorlesung hinein kurze Ansprachen hielt, die teils das Gewissen schärften, teils auch manchmal mit beißender Ironie die moderne Weisheit und sein sollende Frömmigkeit geißelten. Seine Lehrsprache war — wenigstens in früheren Zeiten — ziemlich schwerfällig und manchmal dunkel. Der Grund lag teils in der Wucht der Sache, teils in dem Bestreben, die gewöhnlichen wissenschaftlichen Termini zu vermeiden und entweder neue, zum Teil sonderbare oder für sonst bekannte Termini neue Bedeutungen zu wählen, vgl. die Rolle, welche Organik, Dynamik u. s. w. in der B.schen Theologie spielt. Die Gabe knappen begrifflichen Darlegens, namentlich des wissenschaftlichen Definierens war ihm nicht in besonderem Maße gegeben. Auch kann man nicht leugnen, daß er, namentlich in der Exegese, manchmal gezwungen verfährt, besonders wenn es sich um Herausstellung seiner Lieblingslehren handelt. Aber trotz solcher Schwächen wirkte er anziehend und imponierend. Dazu kam, daß er auch privatim für jeden zugänglich war, welcher seis seelsorgerliche Beratung, seis wissenschaftliche Förderung suchte. So ist es denn kein Wunder, daß Beck zwar sehr langsam und unter allerhand Schwierigkeiten, aber um so nachhaltiger und fester, ohne jemals auf Bildung einer Schule auszugehen, einen treuen Anhängerkreis um sich sammelte, aus welchem die Namen Wächter, Auberlen, Wörner die bekanntesten sein mögen. — Wie theologisch, so stand Beck auch sozial im Verhältnis zu all dem, was das Leben der großen und kleinen Welt ausmacht, zum Gesellschaftsleben, politischen Leben und Treiben — vgl. den interessanten „Brief“ S. 34 ff. — ziemlich auf der Seite, hielt sich wenigstens von der Zeit an, da Unterzeichneter ihn kennen lernte, ca. 1860, zurückgezogen. Und da er auch des keinen Hehl hatte, daß er mit weitaus dem Meisten, was das moderne Leben in Volk und Kirche kennzeichnet, nicht einverstanden sei, da er überhaupt die feste Überzeugung hatte, daß die Signatur unsrer Zeit, namentlich des Kirchenlebens, aber auch des moralisch-religiösen Lebens im großen ganzen, die des immer tiefer uvd weiter werdenden, im ganzen nicht mehr aufzuhaltenden Abfalls von der Gotteswahrheit und zwar nicht mehr bloß von den spezifisch-christlichen, sondern von den sittlich-religiösen allgemeinen Fundamental- und Elementarwahrheiten und Gottesgesetzen sei (vgl. „Gedanken“ S. 30. 67 u. sonst), so stand er in der That fast wie ein prophetischer Prediger in der Wüste da. Und Bußpredigt ist denn wohl auch die ihm von Gott gesetzte Hauptaufgabe gewesen, Gewissensweckung und Schärfung für die Wissenschaft, die Kirche, die ganze Generation, und der Ruf zur Rückkehr für Wissenschaft und Leben, für den Einzeln und Ganzen zu dem Einen, was not ist, Rückkehr zur Bibel und biblischen Wahrheit. Das alles aber nicht in nach menschlicher Meinung effektvoller Methode, großartigem Wirkenwollen u. s. w., sondern auch einzig und allein in der Methode der Bibel, pneumatisch, ja nicht psychisch oder gar sarkisch-kosmisch.

Gehen wir zur Schilderung der Theologie B.s über, so ist die naheliegende Vorfrage, ob und wie in B.s Schriften sich eine Entwicklung beobachten lasse, nicht so leicht zu beantworten, wird aber für die Hauptsache verneint und nur teils für einzelne Punkte, teils für die Form der Darstellung, bejaht werden müssen. Der bezeichnendste Unterschied zwischen den älteren und späteren Schriften scheint mir darin zu liegen, daß er in jenen teilweise den wissenschaftlichen, besonders philosophischen, auch kritischen Zeitansichten eine Berücksichtigung zu teil werden läßt, wie später nicht mehr. Die erste

Abhandlung, die B. meines Wissens — als 27jähriger Mann — hat im Druck erscheinen lassen, ist die in der Tübinger Zeitschrift 1831, II, S. 53ff. enthaltenen: Einige leitende Ideen für die wissenschaftliche Auffassung der Versöhnungslehre u. s. w.; sodann folgt 1831 III, S. 76: „Bemerkungen über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung" (neu abgedruckt in der 2. Auflage der Einleitung oder Propädeutik). Man kann sagen, in diesen beiden Aufsätzen liegen das materielle und das formale Prinzip der Beckschen Anschauung bereits in nuce vor. Jene Berücksichtigung von Zeitansichten aber, wovon wir vorhin sprachen, tritt in ganz interessanter Weise hervor in den Aufsätzen: „Bemerkungen über die Hegelsche Philosophie, aus Veranlassung der Göschelschen Schrift: der Monismus des Gedankens", 1834, I und II und: „Über die mythische Auffassung der neutestamentlichen Evangelienurkunden", 1835, IV, S. 63ff. Noch ehe Straußs Leben Jesu vollständig erschienen war, beeilte sich Beck, die Stellung schriftgläubiger Theologie zu derartigen Unternehmungen scharf und rückhaltlos auszusprechen. Da mir dieser Aufsatz sonderlich charakteristisch für B. zu sein scheint, so führe ich kurz die Hauptgedanken desselben an: die allgemeine Frage, um die es sich handelt, ist die: wie verhält sich ein Standpunkt, von dem aus die urkundliche Christusgeschichte aufgefaßt wird, zum Wesen des Christentums selbst, wie es in seiner eigenen Lehre sich dargelegt? speziell: wurzelt die mythische Ansicht in einem Standpunkt, der sich rechtfertigen läßt, ja der überhaupt möglich ist vor dem Geist des Christentums, wie er in dessen eigenem Lehrwort dargelegt ist? Antwort: Nein! Beweis: Das Neue Testament weiß sehr wohl Sage, naiv dichtende Geschichte u. dgl. von wirklicher, eigentlicher Geschichte zu unterscheiden; es weist ausdrücklich (cf. Pastoralbriefe) die Mythen dem Heidentum und dem Afterchristentum zu, sich selbst, dem Christentum, die Geschichte. Speziell die evangel. Geschichte, die Geschichte Christi mit Wundern u. s. w. faßt es als Geschichte im strengsten Sinn. Dichtende Sage ist durch das Christentum seiner Natur nach ausgeschlossen. Es ist reale, objektive Gottesoffenbarung, ist Thatsache, mit der Thatsache steht und fällt es. Es selbst ist etwas Ewiges; es wirkt wohl allmählich, nicht aber wird es selber erst allmählich. Zu jenem seinem Fortwirken braucht es und hat es ein adäquates Mittel, und das ist das Wort, welches als solches zum Wesen des Christentums gehört. Das Wort der Evangelien beruht auf Augenzeugenschaft; etwaige Mängel desselben ergänzt das Christentum durch eine ihm eigene Kraft, den Paraklet, dieser ist nur mit der strengsten Wahrheit zusammen, unter seinem Siegel können keine menschlichen Gedichte auftreten. Also Entweder — Oder: entweder ist der Begriff, den das Christentum von sich selbst aufstellt, falsch: oder sind die Mittel, wodurch es fortwirkt, vor allem das neutestamentliche Wort, durchaus adäquat, speziell die evangelischen Urkunden geschichtliche Wahrheit. Ein zweites Entweder — Oder deutet B. auch noch an: entweder sind diese unsere Evangelien Wahrheit —, oder sind sie „nicht ursprünglich, sind Pseudoevangelien", dann aber: wo sind dann die echten Evangelien? denn solche müssen sein. So lange nun unsere Evangelien als die ursprünglichen gelten (und B. zweifelt nicht, daß sie immer diese Geltung haben werden), bleibt jeder mythischen Auffassung a priori das Werk niedergelegt. — Selbstverständlich wird, wer B.s Standpunkt nicht teilt, diesen Ausführungen entgegenhalten, sie entscheiden dogmatisch eine historische Frage, oder dieselben enthalten den offenbaren circulus in demonstrando, ruhen auf dem apriorischen Dekret, daß zum echten Christentum an und für sich auch absolut zuverlässige Urkunden seiner Urgeschichte und Lehre gehören. Wer B.s Standpunkt teilt, wird erwidern: wie jede Wissenschaft, so hat auch die des Christentums ihre Axiome, und für uns ist es einfaches Axiom: Christusglauben und Bibelglauben, speziell Glauben an die Christusgeschichte in den Evangelien und an diese selbst als authentische Berichterstatter ist uns unzertrennlich. Ob freilich mit diesem Axiom, das sicher auch das der ganzen Kirche gewesen ist und bleiben muß, alles das gegeben ist, was B. daraus folgerte, ist eine Frage, die zu erörtern nicht unsere Aufgabe ist.

Was B.s prinzipielle Stellung zur Autorität der Kirchenlehre betrifft, so ist sein Urteil über die Geltung der symbolischen Bücher, sowie die Verpflichtung auf dieselben (vgl. Vorl. ü. d. Glaubensl. S. 103f., Gedanken S. 84 u. s. w.) zunächst nicht sehr verschieden von dem der meisten modernen positiven Theologen; wie diese verweist er auf die bekannten Ausführungen des Eingangs der Konkordienformel und auf Luthers Aussprüche, daß nur die h. Schrift Glaubensartikel stellen könne. Aber die Konsequenz, die er hieraus zieht, giebt doch eine prinzipiell andere Stellung B.s zur Kirchenlehre zu erkennen, als die meisten Positiven jetzt einnehmen. Die Anschauung der letzteren

möchte etwa mit dem Satz bezeichnet sein: die Kirchenlehre gilt so weit, als — und so wie sie von der h. Schrift bestätigt ist; Becks Anschauung aber könnte man mit dem Satz bezeichnen: die Kirchenlehre als solche, rein für sich genommen, gilt gar nicht, sondern die Schriftlehre allein gilt, die Kirchenlehre nimmt nur unter den Deutungen derselben einen hervorragenden (nicht einmal notwendig: den hervorragendsten) Platz ein und hat namentlich deswegen, weil sie in der Geschichte eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen hatte und gut erfüllt hat, unsere Achtung anzusprechen. Bei dieser Stellung ist es begreiflich, daß B. für die Bildung seines eigenen Lehrsystems im großen und im einzelnen in thesi oder zunächst um die Kirchenlehre kaum sich kümmerte; er glaubte wirklich ganz und gar nur aus der h. Schrift zu schöpfen. Hierin können wir nur eine naive Selbsttäuschung B.s finden, welche aber ihre Basis hat in dem wirklich rückhaltlosen Bestreben, nur die Theologie der Bibel zu eruieren. Und unumwunden bekennen wir, daß wir glauben, daß dies B. relativ besser gelungen ist als andern.

Suchen wir nun die Grundzüge der theologischen Anschauung B.s uns vorzuführen, so hat man sie schon (vgl. den Anonymus im ev. K.- und Schulblatt s. o.) nicht so übel als die des exklusiv biblischen, transscendentalen Realismus bezeichnet. Genauer handelt es sich um zwei Hauptpositionen: 1. Der Biblizismus, wobei zuerst Becks Ansicht von der h. Schrift überhaupt, sodann speziell das, was man biblischen Realismus nennt, zu besprechen ist. 2. Die Lehre vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, worin, wie ich glaube, die zwei materialen Angelpunkte des B.schen Systems liegen, nämlich einesteils: das Christentum ist die Erschließung des himmlischen Realitätensystems (Himmelreichs); andernteils: es ist Herstellung des vollkommenen moralischen Lebens. Aus dem ersteren Punkt erklärt sich B.s schon besprochene Stellung zur Kirchenlehre und sonstigen Theologie, namentlich auch die Art seiner Exegese; aus dem zweiten Punkt einesteils seine Opposition gegen alle Diesseitigkeit und Weltlichkeit, gegen bloße Kirchlichkeit, gegen jedes christliche Liebäugeln mit Weltart, Majoritätsansichten und dgl., gegen jede Vermischung von Christentum und Politik u. s. w., anderenteils sein Kampf gegen bloß forensischen Rechtfertigungsbegriff, allgemeiner gegen alle Trennung von Religion und Sittlichkeit, Evangelium und Gesetz, also auch das, was man den gesetzlichen Zug in B.s Anschauung genannt hat, sowie was man von Pelagianismus darin zu entdecken glaubt u. dgl.

Zuerst Becks Ansicht von der h. Schrift. Obgleich B. die altorthodoxe mechanische Inspirationstheorie verwirft und die Genesis der h. Schriften als „lebendig dynamische Einigung und Durchdringung des menschlichen und göttlichen Geistes (Theopneustie)" sich denkt (Prop. S. 219), ferner durch Statuierung von drei Stufen der Theopneustie, auf deren letzter und höchster, der apokalyptischen, übrigens alle apostolischen Schriften stehen (S. 226 ff.), sich von der orthodoxen Vereinerleiung, und durch Zugeständnis von Irrtümern und Widersprüchen in sachlich bedeutungslosen Nebenpunkten von der orthodoxen starr-absoluten Infallibilität unterscheidet, so ist doch seine Anschauung vom Charakter der heiligen Schrift selbst wesentlich die orthodoxe. Mit Bengel betont er die Zugehörigkeit der Schrift zur Offenbarung, die an sich geschichtliche That-Offenbarung ist; aber er nennt doch auch die Schrift selbst nicht bloß Offenbarungsurkunde, Fortpflanzungs- und Fortzeugungsorgan der Offenbarung u. dgl., sondern geradezu auch selbst göttliche Offenbarung (z. B. a. a. O. S. 205 u.). Sie steht für B. wesentlich als ein fertiges Ganzes da, ein vielgegliederter, aber in der Einheit desselben Geistes der Wahrheit bis zur vollendetsten Gestalt sich fortbildender Organismus der Theopneustie, in den einzelnen Büchern die (auch in den Worten vom Geist producierte, vgl. Leitfaden S. 7) originaltreue Darstellung der jedesmaligen Offenbarungsstufe und Geisteswirksamkeit, im ganzen aber das in lebendiger Einheit vollendete Organ der vollkommenen Wahrheit, das Wort Gottes (S. 246), Wahrheit im strengsten Sinn für alles, was zu den göttlichen Reichsgeheimnissen gehört oder damit wesentlich zusammenhängt (S. 232), das Physische, Psychologische, Logische u. s. w. so gut wie das Religiöse (vgl. Lehrwissenschaft, 2. Aufl., S. 24 und 25). So wird es begreiflich sein, warum Beck auf kritisch-historische Fragen betreffend die biblischen Bücher kaum einging. Das entscheidende Wort bei allen biblischen Fragen führt nach Beck das Pneuma, das teils eben der Schriftgeist selbst, teils der Glaubensgeist ist. Pneumatische Kritik soll und darf sein, und pneumatische Exegese, die aber die grammatisch-historische voraussetzt, ist die richtige; vergl. den Aufsatz über pneumatische Schriftauslegung, 1831. In B.s eigener Exegese, sowie seiner systematischen Verarbeitung der h. Schrift ist das bedeutendste Charakteristikum dieser pneumatischen Stellung zu ihr die konsequente, tief-

und weitgehende Verwendung dessen, was die Kirchenlehre unter analogia fidei, resp. scripturae sacrae versteht. In großartiger Weise werden die biblischen „Vollbegriffe“, Gesamtanschauungen u. s. f. herausgestellt, es wird wo möglich dieselbe Anschauung überall in demselben Wort gefunden. Das was die biblische Theologie von Individualitäten in der Schrift anerkennt, wird zwar nicht ganz verkannt, tritt aber außerordentlich zurück. Dies hängt natürlich aufs engste damit zusammen, daß die h. Schrift als diese fertig vorliegende Schrift bereits auch ein fertiges, nur aus ihr zu hebendes und in die für unser Erkennen passendste Form zu bringendes Wahrheitssystem, ein artikuliertes Lehrganzes (Lehrwissenschaft 2. Aufl., S. 24), in sich hat, ja selbst ist. Damit zusammen hängt das, was man B.s biblischen Realismus nennt. Die Adäquatheit, womit die biblische Darstellung korrespondiert mit der Sache, die sie malt, ist so groß, daß die Sachen wirklich so sind, wie sie dargestellt werden; wenn Hiob 1 der Satan vor Gott tritt, so ist das nicht etwa nur dramatisch-bildliche Darstellung der Wahrheit, daß der Teufel mit Gottes Duldung dies und das thut, sondern der Satan trat damals wirklich vor Gott, hatte damals noch Zutritt bei Gott (vgl. Lehrwiss.², S. 235). Ebenso was für uns Bilder in der Bibel sind, das sind für B. keine bloßen Bilder, sondern haben die Sache in sich; z. B. wenn Christus sich das Brot, den Weinstock u. s. w. nennt, so heißt das, das Wesen von dem allem sei wirklich original in Christo vorhanden (Briefe u. Kernworte S. 205).

Gehen wir zur materialen Seite der B.schen Grundanschauungen über, so ist uns der Begriff des Himmelreichs schon mehrmals entgegengetreten. Man kann sich kaum einen signifikanteren Punkt denken, um B.s tief prinzipielle Verschiedenheit von den meisten modernen Positiven zu erkennen. Selbst von seinem Vorgänger Ph. M. Hahn unterscheidet sich B. hier insofern, als ersterer noch mehr, wie B., die geschichtliche, menschliche Seite in diesem Begriff, kurz gesagt die Gemeinde gelten läßt. Beck ist, obgleich er selbst mit aller Energie gegen diese Bezeichnung protestieren würde, mit seiner Anschauung vom Himmelreich entschieden spekulativer Theolog, aber nicht idealistischer, sondern mystisch-realistischer Theolog. Dagegen ihn etwa auch als Theosophen und nicht bloß als Schüler Bengels, sondern auch Öttingers zu bezeichnen, wäre nicht gerechtfertigt, da er ausdrücklich das immanente Selbstleben der Gottheit als nicht der theologischen Erkenntnis unterstehend erklärt hat. Was nun das Himmelreich betrifft, so ist gegenüber früheren nicht so deutlichen Äußerungen B.s über diesen Grundbegriff der völlig klare Satz Glaubensl. S. 135 mit Freuden zu begrüßen: die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ist so wenig nur ein idealer Zustand der Christen oder ein kirchlicher Organismus oder ein sonstiges geschichtliches Produkt, daß sie vielmehr schon, ehe es Christen, christliche Geschichte und Kirche giebt, ja schon von Grundlage der Welt an als selbstständiges Reich besteht, als ein organisiertes Lebenssystem, das auch lokal bestimmt wird als *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und das gerade erst mit dem Ende dieser Welt in die Erscheinung tritt. Es ist die überweltliche und übermenschliche Geistes- und Lebensökonomie, eben jenes himmlische Realitätensystem, das durch Christum, sein Haupt, nahegebracht oder geoffenbart, d. h. realiter erschlossen, aufgethan wird, so daß Menschen in es eingehen können. Also ein transscendenter (so zu sagen seit Christo transscendentaler) und eschatologischer Begriff ist der des Reiches Gottes. Und diesen zweifellos biblisch richtigen Begriff, worin wir nur die eschatologische Seite mehr als B. glauben in den Vordergrund stellen zu müssen, führt nun B. mit, man darf sagen, rücksichtsloser Konsequenz nach allen Seiten hin, namentlich auch nach der Seite der Ethik, der Individual- wie Sozialethik hindurch. Das Christentum ist etwas überweltliches, dem diesseits, wie dieses ist und bis zur Parusie bleibt, fremdes, und in sich selbst vollendet, keines Menschen und keiner Kirchenverfassung u. s. w. bedürftiges, also ja nicht eine nur auch „mit“ durch der Menschen Thun produzierte ethische Gemeinschaft, sittliche Gottesherrschaft u. s. w.; die Christen sind und bleiben Fremdlinge und Pilger hienieden. Nimmt man noch hinzu, daß B. Chiliast war — obgleich nicht wie sein Schüler Auberlen u. a. judaistischer Chiliast, vgl. Vorl. ü. d. Apokalypse S. 128: die 144000 sind die bewährten Geisteschristen — und eine Besserung der religiösen Zustände erst vom Einschreiten des Herrn, speziell Einheit von Kirche und Staat, „christliche Staaten“ u. dgl. erst im Millenium erwartete, so wird man namentlich B.s mehr als reservierte Stellung zum modernen Kirchenwesen und kirchlichen Bestrebungen, sowie zum ganzen Missionswesen u. dgl. verstehen.

Der andere materiale Hauptpunkt der B.schen Anschauung ist sein Moralismus. Das Sittliche, sagt er (Vorl. ü. d. Gl., S. 9), ist das erste und wesentlichste Kenn-

zeichen des Göttlichen, ohne welches von echt Göttlichem gar nicht die Rede sein kann; auf den moralischen Sinn im Menschen, besonders das Gewissen, sind die Wirkungen des Christentums berechnet, und moralische Veränderung des Menschen bringt es zu stand. Auch für die christliche Erkenntnis entscheidet wesentlich der moralisch-religiöse Sinn (S. 68ff.); nur ein Denken, das geeint ist mit moralischem Lebenssinn, das auf Gott als die höchste moralische Persönlichkeit mit moralischer Kraft gerichtet ist, ist christlich urteilsfähig. Die Denk- und die Willensakte darf man überhaupt nicht so auseinanderreißen, wie man oft thut; namentlich der Glaube ist beides in Einem, Denk- und Willensakt (S. 79). Nun würde man aber B. ganz Unrecht thun, wenn man seine Anschauung für eine bloß moralische halten würde. Davor bewahrt ihn der in jenem ersten materialen Hauptgedanken enthaltene, mystische, transscendentale Realismus. Der Geist ist einer geistigen Objektivität eingeordnet, wie unser Leib einer sinnlichen; jene zur Substantialität unseres Lebens werden lassen, das heißt Glauben im allgemeinsten Sinn des Wortes nach Hebr 11, 1 (vgl. Vorl. ü. d. Glaubensl. S. 30ff. u. s. w.). Diese B.sche Verbindung von mystischem Realismus mit dem Moralismus tritt am klarsten in seiner Rechtfertigungslehre hervor. Die Rechtfertigung ist kein bloß richterlicher, lossprechender oder fremde Gerechtigkeit zusprechender, deklaratorischer, sondern ist ein dynamischer Lebens- oder Begabungsakt Gottes, ist nicht bloß gerecht erklären, sondern gerecht machen. Die Gerechtigkeit Gottes geht realiter in den Glaubenden ein, und ἐκ πίστεως, organisch lebendig aus der fides als causa heraus erwächst so ein wirklicher persönlicher Gerechtigkeitsstand. Der Gläubige ist zugleich ein Gerechtfertigter und Geheiligter, es wird unmittelbar mit der Rechtfertigung selbst, nicht erst (wie nach B.s Meinung die luth. Kirche lehren soll) nach derselben ein neues Leben gesetzt, freilich erst principaliter, aber realiter. Der Glaube selber, welcher wirklich causa justificationis ist, ist an und an für sich ὑπακοή, aktives sittliches Ergreifen Christi in seinem Wort, nicht bloßes quietistisches sich verlassen auf sein Verdienst und Gnade. Und diesem Glaubensgehorsam legt Gott den sittlichen Wert bei (λογίζεται), rechnet ihn zur Gerechtigkeit so, daß die erlösende Gnade gerechtmachend, zugleich mit ihrer Vergebung (die auch Beck als erstes vorhinstellt) und mit ihrer Gabe in den Menschen eingeht und hieraus das Gerechtfertigtsein, aber auch Geheiligt- und Verherrlichtsein (δοξάζεσθαι) hervorgeht.

Charakterisieren wir noch zuletzt in der Kürze B. als Prediger, so ruht seine eigene Predigtweise, wie seine Theorie von der Predigt durchaus auf seiner Anschauung von der empirischen Kirche. Er leugnet, daß unsere empirischen Gemeinden das Recht haben, als Gemeinden von Christen, d. h. Gläubigen im neutestamentlichen Sinn behandelt zu werden. Solche sind in ihnen, und das darf bei unserer Predigtweise nicht vergessen werden; aber den eigentlichen Typus erhalten unsere Gemeinden durch das Katechumenat. Die Kirche gilt ihm teils nur als Weltacker, Missionsgebiet, teils als ein Nachbild der alttestamentlichen Gesetzeskirche, in der man des Gesetzes und Prophetenamtes zu warten hat, teils als Wirkungsstätte des neutestamentlichen Evangelisten-, Lehr- und Hirtenamtes, welches Jünger sammelt und die Gläubigen weidet (am kürzesten finden sich die betreffenden Anschauungen B.s zusammen in „Gedanken" S. 44 f. 57. 75 ff.). Wenn im Unterschied von dieser „Weltkirche" der Pietismus die Gläubigen in engere Brudergemeinschaften sammelt, so hat Beck das Recht dazu vollständig anerkannt und für dieselben möglichste Freiheit verlangt, aber auch mit echt brüderlicher „Wahrheit und Liebe" die Pietisten vor den Gefahren der kleineren Gemeinschaften gewarnt. Er selbst ist, beiläufig bemerkt, wenigstens seit der Zeit, da Unterzeichneter ihn kannte, nicht „Pietist" im Sinn der Mitgliedschaft einer solchen Gemeinschaft gewesen, aber zu sehr vielen Pietisten brüderlich gestanden. Was nun die Konsequenz jener Anschauung von der Kirche für die Predigt betrifft, so ist nach B. das Predigen des Gesetzes als des Zuchtmeisters auf Christum das, was den meisten Raum in unseren Predigten einzunehmen hat und denselben seinen Typus gewöhnlich giebt; Johannes der Täufer und Christus in seinem irdischen Prophetenberuf (besonders bei den Synoptikern) ist das eigentliche Vorbild für unser Predigen. Daß nun B. selbst diesen Forderungen musterhaft nachgekommen ist, wird niemand leugnen. Man wird sich wohl eher über das relativ geringe, als über ein zu großes Maß von Gesetz in seinen Reden wundern. Sein Hauptabsehen ist, wie aus dem früher Gesagten sich von selbst erklärt, „zeugend". Dabei herrscht mehr positives, an das schon vorhandene anknüpfendes, die Zustimmung zu Lehr- und Mahnwort hervorlockendes, dann das Vorhandene entwickelndes, als negatives, polemisches Verfahren; seine Polemik gilt mehr dem modern gläubigen, als dem un-

gläubigen Wesen. In formeller Beziehung sind seine Predigten durchaus durch das biblische Prinzip bestimmt. Dieses, d. h. das Muster der biblischen Redner zusammen mit dem Grundsatz, daß die psychologische oder biologische, nicht die bloß logische Ordnung für den Prediger zu gelten habe (vgl. die „Andeutungen" u. s. w. im Eingang des „Leitfadens"), war auch dafür maßgebend, daß B. seine „christliche Reden", wie er sie absichtlich zur Unterscheidung von sonstigen Predigten nannte, nicht in der gewöhnlichen, durch Thema und Partition bestimmten Form, namentlich ohne Nennung des Themas u. s. w. gestaltete. Wie wenig äußerlich gesetzlich aber Beck die Bindung an die Schrift verstand und handhabte, zeigt besonders die Art und Weise seiner homiletischen Exegese und Anwendung. Sehr selten giebt er, was man im engeren Sinn Exegese nennen könnte, immer aber führt er in die Tiefe der Textgedanken ein und weiß sie, meist mehr mittelbar, als unmittelbar, ins Leben hineinzuleiten. Und immer greift er insofern über den jeweiligen Einzeltext hinaus, als er auch hier, der analogia scripturae folgend, die großen Schriftgedanken zum Beherrschenden macht. Daher sind denn auch sehr wenige seiner Reden das, was man im strengen Sinn Homilien oder analytische Predigten nennt, Textbesprechung und Anwendung in genauer Folge des Textes. Aber auch die Kategorien „synthetische" oder „analytisch-synthetische Predigten" passen nicht ganz. Alles Schulmäßige fehlt auch hier. Die hohe Originalität, das Kraft- und doch auch Maßvolle dieser Persönlichkeit, die, gekannt und doch vom großen Haufen ungekannt, in merkwürdiger fast isolierter Stellung in dem Getriebe seiner Zeit dastand, tritt auch hier klar hervor.

Schriften Becks: 1. von ihm selbst herausgegeben: zu den S. 502,2 genannten Aufsätzen füge noch: Aphorismen aus dem Pastoralleben, 1835, I, S. 29 ff.; Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwicklung des 9. Kap. im Br. a. d. Römer, 1833; christliche Reden I. 1834, hieran schlossen sich — die letzte 1870 — noch weitere fünf Bände an; Inauguralvortrag in Basel über die wissenschaftliche Behandlung der christl. Lehre 1836, neu herausgegeben 1865 u. 78; Einleitung in das System der christl. Lehre (Propädeutik) 1838, 2. Aufl. 1870; christliche Lehrwissenschaft I (Logik) 1841, 2. Aufl. 1875; einzelne Stücke der Ethik: Die Geburt des christlichen Lebens, sein Wesen und sein Gesetz, 1839; christliche Menschenliebe, das Wort und die Gemeinde Christi, 1842, beides zusammen als „christliche Liebeslehre" I, neu herausgegeben 1872, wozu dann 1874 als zweite Abteilung: die Lehre von den Sakramenten trat. Die letzte aus Basler Vorträgen entstandene Schrift ist der Umriß der biblischen Seelenlehre 1843, 3. Aufl. 1873. In Tübingen erschien 1843 die Inauguralrede über das Verhältnis des Christentums zum Zeitleben; 1862 Leitfaden der christl. Glaubenslehre für Kirche, Schule und Haus, 2. Aufl. 1869; 1859 Gedanken aus und nach der Schrift für christl. Leben und geistl. Amt, 2. Aufl. 1876, N.F. 1878. — 2. Von B.s Schwiegersohn Lindenmeyer herausgegeben: Kirche und Staat in ihrem Verhältnis zu einander 1870, sodann nach B.s Tod: Erklärung der 2 Briefe an Timotheus, 1879; Pastorallehren des NT. herausg. v. Riggenbach 1880; christliche Ethik, 3 Bände 1882 u. 83; Erkl. des Briefes an die Römer, 2 Bände 1884; Erkl. der Offenbarung Joh. Kap. 1—12 1883; Briefe und Kernworte (von Lindenmeyer u. P. von Zychlinski) 1885; Vorlesungen über die Glaubenslehre, 2 Bde 1886 u. 87; Vollendung des Reiches Gottes, 1887.

Robert Kübel † (Hauck).

Becket, Thomas, gest. 1170. — Materials for the history of Thomas Becket, archbishop of Canterbury, edited by J. C. Robertson (and J. B. Sheppard vol. VII) VII vol. London 1875—1885 (I. vita et passio s. Thomae, auctore Willelmo, monacho Cantuariensi. II. Passio s. Thomae, auctore Benedicto Petriburgensi abbate. Miracula s. Thomae, auctore Benedicto, abb. Petriburgensi. Vita s. Thomae, auctoribus Joanne Saresberiensi et Alano abbate Tewkesberiensi. Vita s. Thomae, auctore Edwardo Grim. III. Vita s. Thomae, auctore Willelmo filio Stephani; Vita s. Thomae auctore Herberto de Boseham; Excerpta ex Herberti de Boseham libro melorum. IV. Anonyme Lebensbeschreibungen. Quadrilogus. V. Epistles 1—226. VI. Epistles 227—530. VII. Epistles 531—808). H. Reuter, Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit, Leipzig 1860—1864, 3 Bde (1. Bd 2. Aufl.); F. J. Buß, Der heilige Thomas, Erzbischof von Canterbury und Primas von ganz England und sein Kampf für die Freiheit der Kirche, Mainz 1856 (XI—XXIV Quellenkunde); J. C. Robertson, Becket, archbishop of Canterbury, London 1859; Morris, The life and martyrdom of St. Thomas Becket, London 1859; W. F. Hook, Lives of the archbishops of Canterbury, vol. II, London 1862, p. 354—507; C. Schaarschmidt, Johannes Sarisberiensis nach Leben und Studium, Schriften und Philo-

sophie, Leipzig 1862; C. J. von Hefele, Conciliengeschichte 5. Bd, 2. Aufl. von A. Knöpfler, Freiburg i. B. 1886; M. Schmitz, Die politischen Ideen des Thomas Becket, Crefeld 1893 Progr.

Thomas Becket, als Erzbischof von Canterbury der bedeutendste Kämpfer für die Rechte und die Freiheit der Kirche seiner Zeit in England, ward zu London in dem zweiten Dezennium des 12. Jahrh. geboren. Nach seiner eigenen Aussage und den im ganzen zusammenstimmenden Berichten seiner Biographen lebten seine Eltern Gilbert und Mathildis freilich nicht in ärmlichen, aber auch nicht in glänzenden Verhältnissen; sie gehörten dem Mittelstande an. Nach dem frühen Tode des Vaters bildete der hochbegabte Jüngling unter dem Einflusse der Mutter sein Talent durch jene allseitige Gymnastik des Geistes und Leibes aus, welche seiner Persönlichkeit gewissermassen einen unauslöschlichen Stempel eindrückte. Seine wissenschaftlichen Studien vollendete er in Paris, kehrte dann in sein Vaterland zurück und hatte das Glück, bald die Aufmerksamkeit des damaligen Erzbischofs von Canterbury, Theobald, auf sich zu ziehen. Von diesem mit den Beweisen außergewöhnlichen Vertrauens beehrt, wird er wiederholt mit Sendungen an die päpstliche Kurie betraut und dann mit dem gerade erledigten Archidiakonat der Kirche zu Canterbury und der Propstei Beverley belehnt. Der neue Archidiakonus wußte durch den Eifer und die Treue in der Verwaltung seines Amtes den Erzbischof so für sich einzunehmen, daß dieser ihn dem König Heinrich II. empfahl, als das wichtige Kanzleramt wieder zu besetzen war. Wie alle normannischen Könige, so strebte auch Heinrich, einer der begabtesten Könige Englands, dahin, Selbstherrscher in diesem Lande sowohl im Staat als in der Kirche zu werden. Vor allem kam es ihm darauf an, die Exemptionen des englichen Klerus, die ebenso viele Bindemittel der königlichen Gewalt waren, aufzuheben. Dabei konnte er sich auf die Traditionen des normannischen Königshauses berufen und er hatte ein gewisses Recht, wenn er später seine dahin zielenden formulierten Forderungen consuetudines avitae nannte. Thomas Becket sollte jetzt dem Könige das Werkzeug werden, diese Pläne zu verwirklichen. Und in der That, der neue Kanzler bezeigte sich mit einem Male zum Erstaunen Theobalds als ein gefügiger Höfling, als ein fröhliches Weltkind, den Launen des Königs und dessen geselligen Neigungen ebenso dienstbar, wie seiner der Hierarchie bedrohlichen Politik. Es ist freilich nicht historisch nachzuweisen, daß Thomas der Hierarchie im strengen Sinne des Wortes sich feindlich erwies; aber die königlichen Rechte vertrat er in einer Weise, und machte sie mit solchem diplomatischem Geschick geltend, daß außer Johann von Salisbury vielleicht niemand vorhanden war, welcher an der Verleugnung seiner früheren Grundsätze gezweifelt hätte. Und allerdings, seine ungeteilte Kraft hatte er dem Kanzleramte, der Hebung der fürstlichen Autorität geweiht. Aber dennoch dürfen wir diese von der scharfsichtigsten Berechnung durchdrungene Natur nicht ohne Rücksicht auf die Zukunft arbeitend denken, er strebte damals schon nach der höchsten kirchlichen Würde von England, als seine ganze Thätigkeit in der Verwaltung des Kanzleramtes aufzugehen schien. Und er erreichte sein Ziel, als Erzbischof Theobald von Canterbury starb (18. April 1161). Auf königlichen Befehl wurde von dem Kapitel der Kathedrale zu Canterbury, das sich über solche Zumutung allerdings zuerst entrüstet zeigte, Thomas Becket in der That zum Erzbischof von Canterbury erwählt, Mai 1162 (die Geschichte der Wahl: Reuter, Bd I, S. 261—69), und in der Pfingstwoche desselben Jahres von dem Bischof von Winchester konsekriert. Da vollzog sich vor den Blicken des nun bald enttäuschten Königs und des staunenden Englands eine nie geahnte Verwandlung an dem neuen Primas. Sein Leben ward plötzlich ein anderes: als ein leichtsinniges, nur von weltlichen Interessen erfülltes Weltkind hatte er, wie man glauben mußte, den erzbischöflichen Stuhl bestiegen, von dem König ernannt; als ein asketischer Heiliger, als ein Kirchenfürst in glanzlosem Mönchsgewand, der freien, gegen die Königsherrschaft anstrebenden Hierarchie mit seiner ganzen Kraft ergeben, saß er dort nach seiner Erhebung. Die Kirche, welcher fortan alle seine Kraft gewidmet war, befand sich damals in bedenklichem Schisma. Thomas Becket vermochte nur für denjenigen sich zu entscheiden, der den hierarchischen Grundgedanken zur belebenden Seele seines Kirchenregiments machte, für Papst Alexander III. Von ihm erbat er sich daher das erzbischöfliche Pallium, das sein Vertrauter Johannes von Salisbury auch erwirkte, als der genannte Kirchenfürst bereits als Flüchtling Frankreichs Boden betreten. Da er es nur aus den Händen eines königlichen Prinzen empfangen konnte, drängte es ihn ebensowohl, seinem kirchlichen Hochgefühle Ausdruck zu geben, als den unvermeidlich werdenden Bruch mit dem Könige zu beschleunigen. — Als Alexander am 18. Mai 1163 das Konzil zu Tours berief,

reiste auch Thomas Becket dahin ab, und gab hier das Pallium, das durch eines weltlichen Fürsten Hand gegangen, dem Papste zurück, freiwillig sich der höchsten kirchlichen Würde in England begebend; Alexander übertrug es ihm aufs neue. Nach England zurückgekehrt, ging Thomas sofort an die Ausführung seines Planes, die Landeskirche Englands aus eben den Beschränkungen zu erlösen, die zu stärken er früher mitgeholfen hatte. In diesem Interesse, die Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staate dauernd zu begründen, erstrebte er zweierlei: einmal die völlige Exemtion des Klerus von aller bürgerlichen Gerichtsbarkeit, die unbedingte Alleinherrschaft über die Geistlichkeit, die Freiheit der Appellation u. s. w., und zweitens die Sicherung und Erwerbung eines selbstständigen Kirchengutes. Beiderlei Ansprüche erörterte er nicht theoretisch, sondern wollte sie durch die kirchenregimentliche Praxis verwirklichen. Gerade die einzelnen Fälle aber, in denen er im Sinne seines hierarchischen Planes handelte, enthüllten denselben in solcher Klarheit, daß der König bald die Vernichtung dieses den Staat gefährdenden Systems für die Bedingung der Erhaltung seiner königlichen Autorität erachtete. Am 1. Oktober 1163 berief er eine Versammlung seiner Geistlichen in die Westminsterabtei (Materials III, 266 f. IV, 201 ff.). Hier verlangte er zunächst die freiwillige Verzichtleistung auf das Privilegium der Exemtion von der bürgerlichen Gerichtsbarkeit, die Anerkennung der Gleichheit vor dem Gesetze. Der Klerus zeigte damals schon die Fügsamkeit, die ihn später zum lenksamen Werkzeug in der Hand des Königs machte. Aber der Erzbischof widerstand. Heinrich, der sich zu beherrschen bemühte, ließ nunmehr diese einzelne Proposition fallen und suchte den Klerus für einen allgemeiner gehaltenen Vorschlag zu gewinnen, für die Forderung, die von nun an sieben Jahre die gewichtige Kontroverse des Streites in der Landeskirche Englands wurde: wenigstens zur Anerkennung der von seinen Vorfahren ererbten Rechte (consuetudines avitae) sich zu verpflichten. Thomas Becket war bereit, diese Verpflichtung auszusprechen und zu bekennen, wenn die gewichtige Klausel: unbeschadet der Rechte der Kirche, hinzugefügt werden dürfe. Allein gerade diese Gegenforderung, einmal zugegeben, mußte den innersten Nerv der königlichen Proposition zerschneiden; sie war die schlechthin verneinende Antwort der selbstständig sich fühlenden Kirche an das stolz fragende Königtum. Heinrich, von Zorn überwältigt, von dem bittersten Haß gegen den bisherigen Günstling erfüllt, verließ London, berief aber, nachdem es ihm gelungen, den englischen Klerus in sein Interesse zu ziehen und den Primas zu isolieren, am 30. Januar 1164 die berühmte Versammlung geistlicher und weltlicher Größen nach Clarendon. In 16 Konstitutionen (der Text: Materials V, 71—79; Mansi XXI, p. 1194—96, und Reuter, Bd I, S. 573—77) wurden hier diejenigen Bestimmungen formuliert, welche die Selbstständigkeit des geistlichen Standes, seinen unmittelbaren Verband mit der Kurie, die Freiheit in Verfügung der Kirchenstrafen u. s. w. aufhoben und die königliche Gewalt so erweitern sollten, daß sie die allein gebietende oder durch Ausübung des Rechts der Zustimmung die allein genehmigende würde. Heinrich hatte alle Kunst seiner Politik angewendet, um die Zustimmung zu diesen Artikeln vorzubereiten und sich zu sichern. Und diese Zustimmung erfolgte von allen bis auf Thomas Becket. Sein Widerstand dauerte lange; aber der Macht der andringenden Bitten erlag er endlich. Er versprach, die Konstitutionen annehmen zu wollen. Mit diesem Versprechen, wäre es wirklich erfüllt, wäre aller Streit beendigt und die Kirchengeschichte Englands ohne alle Erschütterung in ein neues Stadium übergeleitet worden. Aber die Erfüllung erfolgte nicht, denn Erzbischof Thomas weigerte sich die ihm mitgeteilte Urkunde nachdem er sie noch einmal geprüft hatte, zu untersiegeln. Damit war das Losungswort zu dem Kampfe zwischen Kirche und Staat, zwischen Hierarchie und Fürstenherrschaft gesprochen, welcher durch die Reibungen der Politik und der Charakterstärke, durch die Mischungen glühender Leidenschaft und kühler Berechnung zu einem ganz eigentümlichen historischen Gemälde geworden ist. — König Heinrich, dessen Plan der Mann vereitelte, den er früher wie keinen geliebt, dachte nunmehr daran, ihn von dem erzbischöflichen Stuhl, auf den er selbst ihn erhoben hatte, durch eine Anklage zu stürzen. Am 8. Oktober 1164 berief er den Gerichtstag zu Northampton (Reuter I, S. 403 bis 433). Hier forderte er ihn zur Verantwortung auf wegen des Nichterscheinens ungeachtet einer an ihn ergangenen Citation und verlangte Rechenschaft über seine dereinstige Verwaltung des Kanzleramts. Thomas bestritt der Versammlung das Recht, über ihn zu urteilen, appellierte, da man ihn als einen Eidbrüchigen darzustellen versuchte, an den Papst, und trat dann in der Überzeugung, daß er sein Leben der Kirche zu erhalten habe und sich gegen Gewaltthat schützen müsse, sein freiwilliges Exil an.

Er entfloh verkleidet bis zur Küste und schiffte sich am Feste Aller-Seelen, am 2. Nov. 1164, auf einem Kahne ein, welcher ihn glücklich nach Frankreich übersetzte. Demnächst begab er sich nach Sens, wo Papst Alexander damals weilte, während die königlichen Gesandten, die Heinrich abgeschickt, ihm auf der Ferse folgten und bald voraneilten, um ihm entgegenzuwirken. Im Auftrage ihres Herrn trugen sie beim Papste auf Sendung eines Legaten mit unbedingter Vollmacht an. Allein Alexander schlug diese Forderung ab und als Thomas Becket, wie es scheint, um einen Tag später eingetroffen und den Inhalt der Konstitutionen erörtert, sein Verfahren teils verteidigt, teils beklagt hatte, ward der erstere vorläufig in dieser Zurückhaltung dem König gegenüber befestigt. Der flüchtige Erzbischof, vom Papste begnadigt und getröstet seiner augenblicklichen Schwäche wegen, von Heinrich durch eine Reihe von Edikten (welche teils alle Freunde und Verwandten zum Exil verurteilten, teils jede briefliche Kommunikation auf das strengste untersagten) empfindlich getroffen, von König Ludwig VII. von Frankreich, seinem fürsorgenden Beschützer, liebreich aufgenommen, kehrte in die stillen Räume des Cistercienserklosters Pontigny ein, wo er beinahe zwei Jahre verweilte, bis er auch hier von seinem Verfolger, den er durch seine unbeugsame Hartnäckigkeit gereizt hatte, aufgescheucht, den Aufenthalt in Sens nahm. Thomas betrachtete sich nämlich noch im Vollbesitz seiner erzbischöflichen Macht und Würde und verlangte, in der Ausübung der aus ihr fließenden Rechte in keiner Weise beschränkt zu werden; durch die Gewaltmittel der Exkommunikation und des Interdiktes wollte er den König zur Buße nötigen (bereits am 3. Juni 1166 waren von ihm zu Vezelay die Konstitutionen zu Clarendon feierlich verdammt worden, Reuter Bd II, S. 295 ff.), er selbst keinen Schritt von der Linie des Rechtes der Kirche weichen, das ihm ein göttliches war. Aber wenn auch diese Stimmung ganz im Einklange mit dem Prinzip des hierarchischen Katholizismus war, Papst Alexander konnte ebensowenig, wie einst Gregor VII., dasselbe in aller Strenge aufrecht erhalten und nicht mit der Gradheit und Schärfe verfahren, die ihm selbst wünschenswert sein mochten. Von den außerordentlichen Schwierigkeiten gedrückt, welche sich aus der Stellung der europäischen Fürsten zu dem Kirchenschisma ergaben, mußte er vielmehr — und diese Notwendigkeit konnte nur er fühlen — durch diplomatische Geschmeidigkeit, durch kleine Inkonsequenzen, durch Nachgiebigkeit im einzelnen, die Autorität seiner geistlichen Herrschaft sich erhalten. Aus dieser Differenz der Richtungen erklären sich die wiederholten Spannungen zwischen Alexander und Thomas, die Mißstimmung, ja die Erbitterung des letzteren, als 1167 die ersten päpstlichen Legaten erschienen, mit unbedingter Vollmacht zur Entscheidung des Streites; das wiederholte Dringen auf ihre Abreise; sein unverhohlener Zorn, ja sein Bekenntnis des entschiedenen Zweifels an der Infallibilität des Papstes, an dem sittlichen Werte seiner Person (Reuter Bd II, S. 386), als durch denselben der König von seiner Jurisdiktion eximiert (ebendas. S. 381), die letztere selbst gelähmt wird. Ungeachtet dieser zeitweiligen Beschränkung seiner erzbischöflichen Machtvollkommenheit und trotz der Hemmungen, mit denen er zu ringen hatte, blieb er fest und ungebeugt auch in allen weiteren Verhandlungen mit den später bevollmächtigten päpstlichen Nuncien (im Jahre 1169 Simon von Montdée und Bernhard von Grammont a. a. O. II, S. 400—440, die Kardinäle Gratian und Vivian S. 441—478, im Jahre 1170 Rotrod, Erzbischof von Rouen, und Bernhard, Bischof von Nevers S. 484—564), in welchen er den Gehorsam gegen den König immer (wie dereinst auf der Westminsterversammlung) bedingt setzte durch die Rechte seines Amtes. Diese Unbeugsamkeit schien auch belohnt zu werden, als endlich 1170 der Papst die lange gedrohte Strenge zur Ausführung zu bringen, die Exkommunikation auszusprechen im Begriffe war, und nun König Heinrich, eingeschüchtert, am 22. Juli dieses Jahres (a. a. O. S. 505—519) sich zur Formulierung der Bedingungen bequemte, welche dem Erzbischof die Rückkehr nach England und die Restitution verhießen. Allein die ganze Vereinbarung war eine zweideutige und nur scheinbare. Beide Kontrahenten hielten nach wie vor ihre ursprünglichen Postulate fest, ohne dieselben ausdrücklich auszusprechen. Der König erwähnte der Konstitutionen von Clarendon nicht und setzte doch ihre unverbrüchliche Geltung voraus, der Erzbischof bestand nicht auf namentliche Kassation derselben von seiten des Königs, weil er diese selbst zu Vezelay längst ausgesprochen hatte. Gleicherweise war auch Spezielles über die abhanden gekommenen beweglichen Güter, über die Entschädigungssumme nicht gesagt, — der Friedenskuß verweigert (a. a. O. S. 513). Gleichwohl scheint jeder eine zeitlang an die Nachgiebigkeit des andern geglaubt zu haben (a. a. O. S. 516) und es hatte das persönliche Zusammensein in beiden Gefühle erweckt, welche sie augenblicklich über die Tragweite des wirklichen Vertrags täuschte. Um so schärfer

traten nach Verlauf der Friedenstage die nicht vergessenen Gegensätze wieder hervor. Der König, noch dazu aufgereizt von seiner Partei, verweigerte die Auslieferung der Kirchengüter, von Thomas wurde die Verhängung einer neuen Strafsentenz über die Kirchenräuber vorbereitet (a. a. O. S. 540—542). Sie war durch geheime Sendboten bereits publiziert, als er am 3. (?) Dezember 1170 in Sandwich landete, am 5. in Canterbury einzog. Die Spannung des erneuerten Kirchenstreits war damit auf das Höchste gesteigert, die Katastrophe unvermeidlich. Sie erfolgte noch in diesem Monat. Ein verhängnisvolles Wort des durch die Klagen der gebannten Bischöfe auf das Äußerste erbitterten Königs verführte vier Ritter, sich zur Ermordung des Verhaßten zu verbinden. Am 29. Dezember 1170 fiel Thomas Becket in der Kathedrale unter ihren Schwertern (Reuter II, S. 563—567; über die Schuld des Königs s. ebend. S. 547—550). Am 12. Juli 1174 hat König Heinrich die berühmte Wallfahrt zu dem Grabe des Erschlagenen nach Canterbury unternommen (Reuter III, S. 188—194).

(**Hermann Reuter** †) **Carl Mirbt.**

Beda Venerabilis, gest. 735. — Mabillon, Ven. Bedae Elogium historicum AS Bd III u. MSL 90, 1—36; Cas. Oudinus, Dissertatio de scriptis Bedae presb. bei MSL 90, 71—102; Gehle, Disputatio hist.-theol. de Bedae Ven. vita et scriptis, Leiden 1838; Stevensons Vorwort zu H. E. 1838; Werner, Beda der Ehrwürdige u. seine Zeit, Wien 1881; Ebert, Gesch. der christl.-latein. Litteratur I², 634—650; C. Plummer, Baedae Ven. hist. eccl. gent. Angl. etc., Oxford 1896, Bd I.

Beda Venerabilis, 674—735, fällt in die Zeit des ersten Aufblühens der angelsächsischen Kirche. Auf der Synode zu Streaneshalch (664) hatte das römische Kirchentum über das skotische gesiegt, und bald durch die Erhebung des thatkräftigen und gelehrten Theodor von Tarsus (s. 668) zum Erzbischof eine festere Begründung erhalten. Dieser führte nicht nur die römische Kirchenordnung unter Sachsen und Angeln durch, sondern legte auch mit Hilfe des ausgezeichneten Abtes Hadrian zu Canterbury eine Pflanzschule für die Heranbildung der Geistlichkeit an, in welcher neben Latein und Griechisch auch Grammatik, Metrik und Mathematik gelehrt wurde. Eine zweite Gelehrtenschule wurde für Northumbrien durch Biscop in Wearmouth (673) gegründet. Dieser, ein Edler von Geburt, war schon frühe des Hoflebens müde geworden. Er begleitete den berühmten Wilfrid nach Rom und hielt sich zwei Jahre in dem Kloster Lérins auf, wo er Mönch wurde und den Namen Benedikt annahm. Von seinen späteren Reisen nach Rom brachte er nicht nur einen reichen Schatz von Büchern, Kunstwerken und Reliquien in das von ihm zu Wearmouth gegründete Kloster zurück, sondern (von der letzten Reise) auch den Archikantor Johannes, Abt von St. Martin, der die römische Kirchenmusik einführte und mehrere Schriften darüber verfaßte. Außer diesem Manne traten auch mehrere Schüler des Theodor und Hadrian, wie Johann von Beverley, nachmals Bischof von Hexham u. a., ferner Trumberht, Schüler des Bischofs Ceadda von Liechfield, ein. Bald wurde das Kloster Jarrow in engster Verbindung mit Wearmouth gegründet (682) und dieses Doppelkloster blühte so rasch auf, daß es 716 schon 600 Klosterbrüder zählte und 15000 Acker Land besaß.

Im Gebiete von Wearmouth wurde der Mann geboren, der die größte Zierde dieses Klosters nicht bloß, sondern seines Volkes, ja „der Lehrer des ganzen Mittelalters" werden sollte. Die einzigen sicheren Nachrichten über Bedas Leben finden sich zerstreut in seinen Schriften, namentlich Hist. Eccl. V 24 und in dem Briefe seines Schülers Cuthberht über Bedas Hinscheiden. Was die viel späteren Vitae weiteres enthalten, sind wertlose Zusätze und Ausschmückungen. Beda („Baeda" schon im 8. Jahrh. veraltet, s. Zimmer in NA XVI 599) wurde 674 geboren, was Pagi ad Caes. Bar. a. 693 längst nachgewiesen hat, und in seinem 7. Jahre von Verwandten dem Abte Benedikt zur Erziehung übergeben.

Unter der Leitung des Benedikt und dessen Nachfolger Ceolfrid wurde Beda gebildet. Trumberth unterrichtete ihn in der heil. Schrift, Abt Johannes in der Musik, den Schülern des Theodor und Hadrian verdankte er seine Kenntnis des Griechischen. Bald vertauschte er Wearmouth mit Jarrow, das er nur einmal in den letzten Jahren seines Lebens verließ. Er brachte, wie er selbst sagt, seine Zeit mit dem Studium der heil. Schrift, mit klösterlichen Übungen und Pflege des täglichen Gottesdienstes zu. Lernen, Lehren und Schreiben war seine Lust. Welche Achtung er schon als Jüngling genoß, zeigt seine frühe Weihe zum Diakonus in seinem 19. Jahre. Ja selbst Papst Sergius soll ihn nach einer Nachricht bei Wilh. v. Malmesbury aufgefordert

haben, zur Erledigung wichtiger Angelegenheiten nach Rom zu kommen. Ein Brief des Sergius ist allerdings vorhanden, in welchem er die Sendung eines anglischen Presbyters verlangt. Allein nicht nur war Beda im Jahr 700 weder Presbyter noch irgendwie weiter bekannt, sondern der Name Beda fehlt auch in der ältesten Handschrift Brit. Mas. Tit. A., XV. Im 30. Jahre erhielt Beda die Priesterweihe und jetzt erst scheint er dem doppelten Beruf als Lehrer und Schriftsteller obgelegen zu sein. Ein großer Kreis von Schülern sammelte sich um ihn, zu denen Huaetberht, später Abt von Wearmouth, und dessen Nachfolger Cuthberht, ferner Nothelm, Presbyter in London, später Erzbischof von Canterbury, gehörten. Der weitere Kreis von Freunden umfaßte die bedeutenderen Männer seiner Zeit, Albinus, Abt von Canterbury; Acca, Bischof von Hagulstadt (s. 709); Daniel, B. von Winchester (705); Ecgberht, B. von York u. a. Auch die Könige Aldfrid und Ceolwulf waren ihm sehr gewogen. Und doch blieb der demütige Mann in seiner bescheidenen Stellung als Klosterbruder, während seine Schüler zu Bischöfen erhoben wurden und alle auf ihn als ihren Meister blickten. Aber nur in dieser stillen Zurückgezogenheit innerhalb seiner Klostermauern konnte er leisten, was er leistete. Sein Tod war so ruhig und hehr wie sein Leben. Eine ergreifende Schilderung seiner letzten Tage giebt sein Schüler Cuthberht. Selbst auf dem Krankenlager setzte Beda seine gewohnte Thätigkeit fort, er gab seinen Schülern noch täglich Lektionen. Die schlaflosen Nächte verbrachte er mit Beten und Singen von Psalmen und Antiphonien und Hersagen vieler Bibelsprüche. Vor seiner letzten Krankheit hatte er eine Übersetzung des Johannesevangeliums ins Anglische angefangen. Er setzte diese mitten unter seinen Schmerzen fort. Am Himmelfahrtstage war noch das letzte Kapitel übrig. Im Gefühl des herannahenden Endes trieb er seinen Amanuensis zu rascherem Schreiben. Als er schwächer wurde, ließ er die Mönche herbeirufen, die er noch alle besonders ermahnte. Unter vielen Thränen nahmen sie Abschied von ihrem innig geliebten Lehrer. Der letzte Vers des Evangeliums war noch zu schreiben. Als dies geschehen, verschied er mit den Worten: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heil. Geist", am 26. Mai 735. Beda wurde in Jarrow beigesetzt, zahllose Besucher wallfahrteten zu seinem Schrein. Aber zwischen 1021—1042 wurden seine Gebeine gestohlen und nach Durham gebracht, später mit denen des Cuthberht in einen kostbaren Schrein gelegt, der aber 1541 weggenommen wurde. Nur der Stein, auf dem derselbe stand, wird noch gezeigt. Ein unvergängliches Denkmal hat er sich selbst gesetzt in seinen zahlreichen Werken. Ein Verzeichnis seiner Werke hat Beda glücklicherweise selbst in dem nicht vor Ende 732 (s. Pagi ad Caes. Bar. a. 693) geschriebenen Anhang zu seiner Kirchengeschichte gegeben. Dadurch wird es leicht, die vielen dem Beda untergeschobenen Schriften, die in den früheren Ausgaben seiner Werke unkritisch eingereiht sind, auszuscheiden. Außer den dort aufgezählten sind zwei Briefe von ihm da, einer an Albinus (731) und ein anderer an Ecgberth, Bischof von York (735). Auch die nach 732 geschriebenen (Gehle p. 90) Retractationes in Actus Ap. (Opp. Bas. VI) sind höchst wahrscheinlich von ihm. Die von ihm kurz vor seinem Tode vollendete Übersetzung des Evangeliums Johannis ins Angelsächsische ist verloren, ebenso manche andere der von ihm angeführten Schriften.

Bedas Werke umfassen fast das ganze Gebiet der damaligen Wissenschaft, Exegese Grammatik, Metrik, Physik, Astronomie, Chronologie, Geschichte, Biographie, Poesie.

Leider sind von den Gesamtausgaben seiner Werke die früheren (Paris 1521, 1544, Basel 1563, Köln 1612, 1688) völlig unkritisch und auch die neueren (Giles 1843, mit englischer Uebersetzung; MSL T. XC—XCV) keineswegs genügend. Treffliche Ausgaben der historischen Werke dagegen siud die von Smith 1722 und Stevenson 1838.

Die exegetischen Schriften sind teils Kommentare, teils Abhandlungen über einzelne Stücke oder Erklärungen schwieriger Stellen, teils Homilien. Von den hierhergehörigen, in Bedas Verzeichnis angeführten 25 Schriften, sind die Kommentare zu Jesaia, Daniel, den kleinen Propheten, Esra und Nehemia verloren, die sich in den Gesamtausgaben findenden Kommentare zu den Königen, Hiob, Genesis, Pentateuch und Apostelgeschichte unecht, und von den 140 Homilien wohl nur wenige sicher.

Beda stand unter dem Einflusse einer Zeit, in welcher die allegorische Auffassung der heil. Schrift die grammatisch-historische fast ganz verdrängt hatte und es für ein größeres Verdienst galt, die Erklärungen der Väter zusammenzustellen, als selbständige Forschungen zu geben. Aber auch in dieser untergeordneten Stellung als Kompilator verdient Beda alle Anerkennung. Sein Sammlerfleiß erregt Staunen. Die Gewissen-

haftigkeit, mit der er wenigstens in seinen neutestamentlichen Kommentaren alle Exzerpte mit den Anfangsbuchstaben des Kommentars bezeichnete, um nicht als plagiarius zu erscheinen, ist ein Zug, der überall bei ihm hervortritt. Allerdings galt ihm die allegorische Erklärung für die höchste. Er spricht dies wiederholt aus, z. B. in seinem Vorwort zu der Schrift de Tabernaculo unter Berufung auf 1 Ko 10, 11. Gleichwohl zeigen viele Erklärungen, wie er bei einer tüchtigen Kenntnis des Griechischen zu einer grammatisch-historischen Exegese befähigt war (s. Beispiele bei Rosenmüller, Hist. Int. V 79), und daß es ihm an gesundem Urteil nicht fehlte.

Von Bedas chronologischen und historischen Werken ist zunächst ein kleineres Werk De temporibus (vor 703), dann sein größeres Buch (eine weitere Ausführung des ebengenannten) De ratione temporum zu nennen, das Ideler (Handbuch der Chronol. II, 292) als ein vollständiges Lehrbuch der Zeit- und Festrechnung bezeichnet. Den Schluß des Buches bildet das bis 727 reichende Chronikon oder De 6 aetatibus seculi. Im Anschluß an Augustin (sermo 259 in oct. pasch.) teilt er die ganze Weltzeit in 6 Weltwochen, für welche ihm die göttlichen Schöpfungstage als Typen gelten. Dem ersten Schöpfungstage entspricht die Periode bis zur Sündflut, dem zweiten die bis zu Abraham, dem dritten bis David, dem vierten bis zum babylonischen Exil, dem fünften bis Christus (als dessen Geburtsjahr er das Jahr der Welt 3952 = 752 A.U.C. ansetzt), dem sechsten bis zum Weltende. Neben diesen sechs Weltaltern geht der Sabbat on' Ende her, die ewige Ruhe der Gerechten, die mit dem ersten Märtyrer Abel beginnt, dessen Leib ins Grab, die Seele aber in die ewige Sabbatruhe eingegangen ist, und eine Ruhe, die sich vollendet, wenn die Heiligen in der Auferstehung ihre Leiber wieder annehmen werden, womit die ewige Seligkeit oder das achte Weltalter anfängt.

Den Stoff hat Beda größtenteils aus den alten Chronisten und andern Werken. (G. Wetzel, Die Chroniken des Baeda Ven. Halle 1878, Inauguraldiss.) Seine Chronik ist der erste Versuch einer Universalgeschichte in England. Fast alle englischen Chronisten und viele auf dem Kontinente schrieben ihn aus.

Bei weitem wichtiger ist:

Die Historia ecclesiastica gentis Anglorum, vollendet 731. Sie führt in fünf Büchern die Kirchen- und zugleich politische Geschichte Englands von Cäsar bis 731 n. Chr. fort, umfaßt also einen Zeitraum von beinahe 800 Jahren. Doch ist das bis zur Bekehrung der Sachsen Mitgeteilte nur Vorgeschichte. Ausfürlich behandelt ist die Zeit 596—731. In diesem Werke rechnet Beda nach Jahren ab Inc., läßt sich aber manche Ungenauigkeiten zu schulden kommen. Auch an Widersprüchen zwischen den hier gegebenen Daten mit seiner Chronik fehlt es nicht.

Die Vorgeschichte lib. 1, Kap. 1—22 steht dem Hauptwerke in jeder Hinsicht nach. Sie ist nur eine Kompilation aus Orosius, Gildas, Prosper Aquit. u. a., und einer Vita S. Germani. Bis zum 5. Kap. wird Orosius VI. rc. benützt, und nur eine Sage über die Bekehrung des Königs Lucius eingeschoben. Von da an aber (Kap. 6—11) folgt Beda ganz der Erzählung des Gildas mit einigen Zusätzen aus Orosius und Prosper, unterbricht aber dieselbe höchst ungeschickt gegen das Ende, wo er ganz unchronologisch eine Erzählung über die Sendung des heil. Germanus nach Britannien aus einer alten gallischen Legende einreiht. Dies und die Bekehrung des Lucius ist das einzig neue, was Beda herbeibringt. Allein die Sendung des Germanus ist in der sagenhaften Form, in der er sie aufgenommen hat, unbrauchbar und bietet chronologische Schwierigkeiten, die Erzählung von Lucius aber, die Beda an die Stelle des ebenso ungeschichtlichen Berichtes des Gildas setzt, ist eine spätere Fabel. Zudem widerspricht sich Beda hinsichtlich der Zeitbestimmung. Beda konnte auch über die Zeit vor Gildas († c. 570) keine neuen Quellen haben, da schon jener über den völligen Mangel an solchen klagt. Seine chronologischen Angaben aber beruhen teils auf den früheren einander selbst oft widersprechenden Chroniken, teils auf eigenen Vermutungen. Daher verschiedene Angaben z. B. über die Ankunft der Sachsen, ferner widerstreitende Data in den Chroniken und der Geschichte, z. B. über Lucius, die Gesandschaft an Aëtius u. a., daneben die geradezu falsche Berechnung des Jahres für die Schlacht von Bath. Beda hat für die Vorgeschichte sorgfältige Exzerpte gemacht, diese aber ziemlich lose aneinandergereiht, ohne widersprechende Angaben zu vermitteln.

Dagegen zeichnet sich der Hauptteil der Geschichte, von der Bekehrung der Sachsen bis 731, durch Reichtum der Quellen und Treue in deren Benützung aus. Es ist dieser Zeitraum von 135 Jahren die erste und zugleich interessanteste Periode der säch-

sischen Kirchengeschichte und die einzige, die eine umfassende Behandlung erfahren hat. Über die sog. Continuatio Bedae s. Hahn FdG XX 553 ff.

Bedas Quellen waren teils geschichtliche Aufzeichnungen und Urkunden, welche er mit Hilfe des gelehrten Abtes Albinus von Canterbury, des Presbyter Nothelm von London, der Bischöfe Daniel von Wessex und Cunebert von Lindisfarne u. a. zusammenbrachte, teils schriftliche und mündliche Mitteilungen. Welcher Art die ersteren waren, erhellt aus seiner Geschichte. Beda hat zahlreiche Urkunden, die ihm Nothelm aus den päpstlichen Regesten mitteilte, eingeflochten (Lib. I, II; s. Mommsen in NA XVII 387 ff.). Dokumente, die Synoden betreffend (IV 5, 17), waren wohl in den Tabularien der Klöster niedergelegt. Außer Kloster- und bischöflichen Annalen konnte Beda, wenigstens für die damals bedeutendsten Reiche Kent und Northumbrien, auch Königs-Chroniken (H. E. II, III) und Stammtafeln (II, III, IV) benützen. Auffallend sind die genauen Nachrichten über die vorchristliche Geschichte Northumbriens (s. I 34, II 2), was zu der Vermutung geführt hat, daß die dortigen Annalen bis vor die Bekehrung des Landes zurückgehen, eine Annahme, die große Schwierigkeiten hat. Vielleicht sind jene Data aus skotischen und britischen Quellen geschöpft.

Außerdem benützte Beda die Vita Gregorii (H. E. II 1), Vita Ethelburgae (IV 7), Vita Sebbi regis (IV 11), Fursei (III 19) und Cuthberthi (IV 28), endlich die Exzerpte aus Adamnanus De locis sanctis. — Dazu kommen schriftliche oder mündliche Mitteilungen über Topographie und Lokalsagen und Geschichte von Männern, die entweder Augenzeugen (z. B. III 12; V 2) oder sonst zuverlässige und hochgestellte Männer waren, wie z. B. Bischof Acca (III 13) u. a.

Beda zeigt bewundernswürdigen Fleiß im Sammeln der Quellen, große Gewissenhaftigkeit in Benützung derselben. Er legt aber mehr Gewicht auf die Glaubwürdigkeit seines Erzählers als des Erzählten. Daher er viele Wundergeschichten einflicht, wenn sie nur von einem sonst glaubwürdigen Manne überliefert werden. Uber der Treue im Wiedergeben des gefundenen Materials versäumt er oft die einheitliche Verarbeitung. Daher findet man nicht selten eine lose Verbindung und mehr äußerliche Aneinanderreihung der Ereignisse, statt daß deren innerer Zusammenhang und tiefere Bedeutung herausgestellt würde. Ihm ist das wahre historische Prinzip „simpliciter ea quae, fama vulgante, collegimus ad instructionem posteritatis literis mandare". Mit der Anspruchslosigkeit, die lieber seinen Freunden als sich selbst das Hauptverdienst zuschreiben will, verbindet er edle Freimütigkeit, mit der er die Gewalthaber der Vergangenheit und Gegenwart beurteilt; desgleichen eine seltene Unparteilichkeit und Gerechtigkeitsliebe, die gerne die Vorzüge der britischen und skotischen Kirche, der Gegnerin seiner eigenen, anerkennt. Seine Darstellung ist meist fließend und klar, und wenn er auch sich oft von seinem Stoffe zu sehr beherrschen läßt, so zeigt er doch, wo er wie in dem trefflichen Briefe an Ecberght unabhängig von gegebenem Materiale schreibt, nicht bloß große Gewandtheit und Frische der Darstellung, sondern auch eindringenden Tiefblick und selbständiges sicheres Urteil. Es erhellt hieraus, daß Beda fast alle Erfordernisse eines Geschichtsschreibers in sich vereinigte. Er ist der Vater der englischen Geschichtschreibung, der Lehrer und Meister seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte. Die Mit- und Nachwelt hat ihm die gebührende Achtung und Anerkennung gezollt. Seine Kirchengeschichte wurde in zahllosen Abschriften über den Kontinent verbreitet und schon im 9. Jahrhundert nach Erzbischof Älfrids Zeugnis (c. 1000) von König Älfred ins Angelsächsische übersetzt. (Ausgaben der H. E. auf Grund der bereits 737 angefertigten Handschr. Kk 5, 16 in der Univ. Library zu Cambridge: J. and G. Smith, Cambridge 1722; J. Stevenson, London 1838; H. Petrie [Mon. Brit.] 1848; G. Moberly, Oxford 1869; A. Holder, Freiburg 1890 [Orthographie nach Beda: De orthographia]; Car. Plummer, London 1896.)

Was die übrigen historischen Schriften Bedas betrifft, so sind die noch vorhandenen Martyrologien, die man ihm zuschreibt, unecht oder überarbeitet — auch das kürzere (Acta St. Jan. I 40), das die Bollandisten und Oudin für echt halten, unsicher, denn es weist nicht nur durch das auffallende Überwiegen römischer Lokalnotizen nach Rom, sondern enthält auch manches, was sich mit Bedas Geschichte nicht vereinigen läßt (z. B. über Patricius) und was über seine Zeit hinausgeht (vgl. Wattenbach DGQ I^6, 60 u. NA IV 517). Im übrigen ist noch zu nennen eine metrische und prosaische Überarbeitung der von einem Mönch in Lindisfarne vor 684 geschriebenen Vita Cudbercti und besonders die Geschichte der Äbte von Wearmouth-Jarrow, ebenfalls Überarbeitung einer von einem Mönch dieses Klosters nach 716 verfaßten Schrift.

Obwohl die beiden letzteren Werke nur Überarbeitungen sind, so zeigen die Zusätze doch Bedas Treue im Sammeln des Materials, das er nur von sicheren Gewährsmännern, die er meist angiebt, aufnimmt. Für die Geschichte sind diese Biographien von größter Wichtigkeit. (Beste Ausgabe Stevenson, B. opp. hist. minora S. 49, 139; s. auch Plummer.)

Nur kurz können noch die der Theologie ferner liegenden Schriften Bedas erwähnt werden. Sein Buch De natura rerum ist ein Kompendium der Erd- und Himmelskunde, in welchem die Ansichten der Alten zusammengefaßt und mit der biblischen Kosmogonie in Einklang gebracht und auch sonst hie und da neue Erklärungen versucht werden. Außer einer kleinen Lehrschrift De orthographia (ed. Keil, Grammatici lat. VII 229) hat B. eine andere De metrica arte (Keil a. a. O. S. 261), verbunden mit einer dritten De schematibus sive tropis (ed. Halm, Rhetores lat. minores S. 607) verfaßt; in der letzten bemüht er sich nachzuweisen, daß viele ältere und bessere Tropen als bei den Griechen sich in der Bibel finden. B. war auch Dichter. Er führt in seinen Katalogen zwei Sammlungen seiner Gedichte an: Liber Hymnorum und Liber Epigrammatum. Allein letzteres ist verloren, und ersteres, wie es in den Gesamtausgaben sich findet, ist unecht. Übrigens sind noch außer der metrischen Vita Cudbercti noch einige kleinere Gedichte vorhanden, wie die Hymne auf Ethelthrita (H. E. IV 20), welche ein Bild der damaligen Dichtkunst geben. In die lateinische Metrik, die seit Erbischof Theodor gelehrt wurde, drang nämlich das sächsische Element nach Form (Stabreim) und Inhalt (Epitheta, Metaphern) ein, woraus eine neue Art lateinischer Gedichte entstand, die sich in allerlei Spielereien, wie Akrostichen, Wiederholung der Anfangsworte am Schluß und pompösem Wortschwall gefiel. Aber auch hier zeichnete sich Beda durch Einfachheit und Klarheit aus. Von seinen Dichtungen in seiner sächsischen Muttersprache ist nur eine Probe noch vorhanden, — die letzten Zeilen, die er auf dem Sterbelager dichtete (abgedr. in Zupitza, Alt- und Mittelenglisches Übungsbuch 1882 S. 2; über B.s poetische Schriften s. Ebert S. 647 f.)

Schoell (Seebaß).

Beelzebub (Beelzebul). — Selden, De dis Syris II, 6 (1. A. 1617); Gerh. J. Voß. De theologia gentili II, 4 (1642 Bd I, S. 323); Lightfoot, Horae hebr. zu Mt 12, 24. Lc 11, 15 (1. A. 1675); Dav. Mill, Dissertatio de Baalzebub et Miphlezet in Ugolini Thesaur. antiq. sacr. XXIII, 1760, S. 659—670 (wertlos); Gesenius, A. Belzebub in der Encykl. v. Ersch und Gruber, I Sect., Bd VIII, 1822 (über Baal Zebub ebend., A. Bel); Hug, „Über Beelsebub und Beelsebul" in Zeitschr. f. d. Geistlichk. d. Erzbisth. Freiburg, Heft VII, 1834, S. 104—114; Movers, Die Phönizier Bd I, 1841, S. 260 f.; Hitzig, Urgeschichte u. Mythologie der Philistäer 1845, S. 313—315; vgl. ders., Kl. Prophet., 4. A. von Steiner 1881, S. 267; Winer, RW., A. „Beelzebub", „Fliegen" (1847; über Baal Zebub ebend., A. Baal); Stark, Gaza u. die philistäische Küste 1852, S. 260—263; Ch. B., Belzébub in Revue de Théologie, III Sér., Bd V, 1867, S. 298 f.; Merx, A. Baal in Schenkels BL. I, 1869; Riehm, A. Beelzebub in s. HW. 1. A., 2. Lief. 1875; P. Scholz, Götzendienst u. Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 170—173.

Vgl. die Kommentare zu den Bibelstellen, namentlich Meyer zu Mt 10, 25; die Handbb. der hebr. Archäologie, so: de Wette, 4. A. von Räbiger 1864, S. 345 f.; Keil 2. A. 1875, S. 462 f.; Nowack 1894, Bd II, S. 304 f.

Βεελζεβούβ nach der von Hieronymus acceptierten LA., nach besser bezeugter *Βεελζεβούλ* (*Βεεζεβούλ* bei B, teilweise auch bei א, ist doch jedenfalls nur ein Versehen, s. dagegen Weiß zu Mt 10, 25) ist Mt 10, 25; 12, 24. 27; Mc 3, 22; Lc 11, 15. 18 f. Name des Obersten der Dämonen (*ἄρχων τῶν δαιμονίων*), d. h. wohl des Satans, nicht etwa eines anderen Fürsten im Reiche der bösen Geister. Die LA. mit *λ* am Ende ist auch dadurch begünstigt, daß *οἰκοδεσπότης* Mt 10, 25 auf den Namen anzuspielen scheint: בְּעֵל זְבוּל „Herr der Wohnung" (בְּעֵל aramäische Form für hebräisches בַּעַל, s. A. Baal, S. 324, 31). Nicht mehr aber als ein Wortspiel ist in jenem *οἰκοδεσπότης* zu suchen, nicht etwa eine Übersetzung des Satansnamens in seinem eigentlichen Sinne; denn „Herr des Reiches", d. h. des satanischen, wäre eine nichtssagende Bezeichnung für den Fürsten der Hölle. Vielmehr hat man, trotz der Richtigkeit der LA. *Βεελζεβούλ*, ohne Zweifel mit Recht diesen Satansnamen seit alter Zeit zurückgeführt auf den im AT. vorkommenden Götzennamen Baal Zebub. Die LA. *Βεελζεβούβ* beruht ihrerseits auf Korrektur nach dem alttestamentlichen Namen.

1. Baal Zebub (בַּעַל זְבוּב) wurde nach 2 Kg 1, 2. 3. 16 in der philistäischen Stadt Ekron verehrt. Als Ahasja, König von Israel, zu Samarien vom Söller seines

Palastes herabgestürzt war und krank darniederlag, sandte er Boten nach Ekron, um bei dem Gott dieser Stadt anzufragen, ob er von seiner Krankheit genesen werde. Darnach bestand zu Ekron ein Orakel des Baal Zebub (vgl. Erwähnung desselben als Gott von Ekron bei Jakob von Sarug [ZdmG XXIX, 1875, S. 132], der wohl nur die alttestamentliche Stelle benützte). Sein Name kann, so wie er lautet, nichts anderes bedeuten als „Fliegenbaal"; die LXX bezeichnen ihn selbst geradezu als „Fliege": *Βάαλ Μυῖα θεός* und ebenso Josephus, Antiq. IX, 2, 1: *Ἀκκαρὼν θεὸς Μυῖα*.

Die Bedeutsamkeit der Fliege im Kultus begegnet uns auch bei Griechen und Römern, meist in der Weise, daß ein Gott als Abwehrer der Fliegen bezeichnet wird. Plinius (N. h. X, 28 [40], 75) berichtet, daß die Eleer einen Myiacoren deum „Fliegenfeger" anriefen, wenn durch große Fliegenschwärme Pestilenz herbeigeführt wurde; sobald diesem Gott geopfert worden, gingen die Fliegen zu Grunde. Eben derselbe erwähnt (N. h. XXIX, 6 [34], 166) einen zu Olympia verehrten Gott, quem Myioden vocant. Den Kult eines Heros *Μυίαγρος* „Fliegenfänger" zu Aliphera in Arkadien erwähnt Pausanias (VIII, 26, 7). Dieser berichtet ferner (V, 14, 1), daß Herakles die Plage der Stechfliegen von Olympia abgewendet habe durch Stiftung eines Heiligtums des *Ζεὺς ἀπόμυιος*, des „Fliegenbanners". Auch Clemens Alex. erzählt von einem Dienste des *Ζεὺς ἀπόμυιος* in Elis (Protrept. II, 38 ed. Dindorf; vgl. auch Aelian, Nat. anim. V, 17). Am Feste des aktischen Apollo auf Leukas wurde nach Aelian (XI, 8) den Fliegen ein Rind geopfert, an dessen Blute sie sich sättigen sollten. Diese Gottesbezeichnungen und die damit verbundenen Vorstellungen sind allerdings, mit Ausnahme etwa des Myiodes, des „Fliegenartigen", von einem „Fliegenbaal" recht verschieden. Sie lassen sich großenteils aus der einfachen Thatsache erklären, daß die Fliegen sich um das Opfertier zu sammeln pflegten und man sie deshalb durch ein besonderes Opfer zu verscheuchen suchte (Welcker, Griech. Götterlehre Bd II, 1860, S. 212 ff.; vgl. Usener, Götternamen 1896, S. 260; anders Konr. Schwenck, Die Sinnbilder der alten Völker 1851, S. 127 f.). Ebenso werden Gottheiten bei den Griechen auch als Abwehrer anderer Tierplagen nach diesen Tieren, Mäusen, Heuschrecken u. a., bezeichnet (Usener a. a. O., S. 260 ff.).

Der Name „Fliegenbaal" läßt es kaum zu, diesen Gott ausschließlich als den die Fliegen abwehrenden zu denken. Er kann nur bedeuten: „Besitzer der Fliegen" oder „Herr der Fliegen" oder auch „der Baal, der eine Fliege ist". Man führte wohl Sendung wie Abwendung der Plage auf ihn zurück (über die Ableitung verderblicher wie wohlthätiger Wirkungen von ein und derselben Gottheit bei den Semiten, s. A. Baal, S. 332 ff.). Auch der Name Myiodes „der Fliegenartige" bei Plinius kann nicht lediglich oder nicht ursprünglich den Fliegenabwehrer bezeichnet haben. Wie aus dem Namen Baal geschlossen werden darf, war der philistäische Baal Zebub im wesentlichen identisch mit dem Hauptgott oder den Hauptgöttern der Phönizier. Herr der Fliegen war er vielleicht als Sonnengott (über Baal als Sonnengott s. A. Baal, S. 328 ff.), weil die Fliegen in Masse auftreten zu der Zeit, wo die Sonne ihre größte Kraft entfaltet, im Hochsommer. Es mag auch die Bedeutung des Baal Zebub als Orakelgott zusammenhängen mit seiner Herrschaft über die Fliegen; denn da das Aufkommen derselben durch Witterungsverhältnisse bedingt ist, konnten sie mit Verwechselung von Ursache und Wirkung als Veranlassung oder als Verkündiger bestimmter Witterungsverhältnisse und dann auch anderer Ereignisse gelten. — Vielleicht ist die Verbindung des Herakles mit einem auf die Fliegen verweisenden Kultus eines jener Elemente aus dem Baaldienst, welche sich auch sonst in der Vorstellung dieses Halbgottes finden (vgl. A. Baal, S. 331 f.). Nicht nur soll Herakles zu Olympia den Dienst des Fliegenabwehrers gestiftet haben, sondern nach Clemens Alex. (a. a. O.) legten die Römer dem Herkules selbst die Bezeichnung „Fliegenabwehrer" (*ἀπόμυιος*) bei. Nach Solinus (Polyhist. I, 11 ed. Bip.) blieben von dem Tempel des Herkules zu Rom die Fliegen fern, weil der Halbgott daselbst dem Myiagrus deus geopfert hatte.

2. **Beelzebul** wurde, wie schon das Aufkommen der LA. mit *β* am Ende zeigt, frühzeitig mit dem Baal Zebub identifiziert. Darnach wäre der alte heidnische Gott, wie das in vielen anderen Fällen geschehen ist, in einen bösen Dämon umgewandelt auf Grund jener Vorstellung der späteren Juden, wie auch vieler unter den alten Kirchenlehrern, daß in dem Götzendienst Dämonen ihr Spiel trieben (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I. 1876, S. 110—118). Was den Wechsel von *β* in *λ* betrifft, so ist die verbreitetste Anschauung seit Lightfoot, daß der Dämonen-

name Beelzebul aus Beelzebub absichtlich gebildet wurde, um dem Namen durch die Veränderung eine verächtliche Bedeutung zu geben. Bei den Talmudisten wird nämlich der Götzendienst genannt זִבּוּל, זיבול „Koth“ (das alttestamentl. זֶבֶל) und „den Götzen opfern“ wird ausgedrückt durch זַבֵּל „misten“. So würde also Beelzebul bedeuten „Mistherr“. Beelzebul könnte freilich erleichterte Aussprache für Beelzebub sein, ohne daß darin eine Verschiebung der Bedeutung vorläge (Hitzig, Merx; vgl. auch Winer). Ebenso ist in Ἀμβακούμ der LXX = חֲבַקּוּק, in Βελίαρ statt Βελίαλ (בְּלִיַּעַל) der am Anfang und Schluß der Sylbe stehende gleiche Konsonant an der zweiten Stelle umgewandelt (vgl. auch Bâb el-mandel statt Bâb el-mandeb und ähnliches).

Da der Satansname Beelzebul außerhalb des NT. im Judentum nicht vorkommt, so ist eine direkte Beziehung auf jenen ekronitischen Kultus, der zur neutestamentlichen Zeit noch bestehen mochte, wahrscheinlich. Immerhin aber mag die Bedeutung von zibbûl zu der Umwandlung des b in l beigetragen haben (Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen 1884, S. 9). Warum aber ist gerade der Gott Baal Zebub zu einem Oberhaupt der Dämonen geworden? Doch wohl deshalb, weil die Fliege ein unsauberes und quälerisches Thier ist. Nach den Rabbinen blieben die Fliegen den Opfern der Israeliten fern, während sie die Götzenopfer in Scharen umschwärmten (bei Selden). Deshalb mochte gerade die Verbindung eines Gottes mit den Fliegen als ein Zeichen gelten, daß es ein unreiner Geist sei, welcher den Mittelpunkt dieses Kultus bildete. Vgl. auch in deutschen Mythen und Sagen die Verwandlung des bösen Gottes Loki und darnach des Teufels in eine Fliege (s. Simrock, Deutsche Mythologie, 4. A. 1874, S. 95. 479).

Diese Erklärung der Namen Baal-Zebub und Beelzebul hat den Vorzug der Einfachheit vor den anderen, an welche zur Deutung der in ihrer Etymologie wohl immer dunkel bleibenden Bezeichnung viele Gelehrsamkeit verschwendet worden ist. Insofern freilich ist der „Fliegenbaal“ einigermaßen befremdlich, als sich ihm auf dem Boden des Semitismus eine analoge Gottesbezeichnung kaum an die Seite stellen läßt; denn Aglibol ist schwerlich der „Stier-Bol“ (s. A. Baal, S. 334, 14). Nach Movers wäre Baal-Zebul die ursprüngliche Namensform; sie soll bedeuten „Herr der Himmelswohnung“, ein angeblicher Name des Saturn, wofür jeder Beweis fehlt. Von der willkürlichen Kombination mit dem Saturn abgesehen, ist dagegen zu bemerken, daß zĕbûl für sich allein nie in der Bedeutung „Himmel“ vorkommt. Mehr Wahrscheinlichkeit würde die Annahme von Baal-Zebul als der ursprünglichen Namensform haben, wenn zĕbûl gar nicht Wohnung bedeutete, sondern, wie Güyard (Journal Asiatique, VII. Série, Bd XII, 1878, S. 220—225: „Remarques sur le mot assyrien *zabal* et sur l'expression biblique *bet zeboul*“) nachzuweisen versucht hat, vielmehr „Höhe“. Baal-Zebul wäre dann der „Herr der Höhe“. Aber Hab 3, 11 paßt die Bedeutung „Wohnung“ besser als „Höhe“ (vgl. das Zelt der Sonne Ps 19, 5 f.); auch Gen 30, 20 ist die Bedeutung „wohnen“ für זבל ganz angemessen (Nöldeke, ZdmG XL, 1886, S. 729). — Hug erklärt זְבוּב = scarabaeus „Mistkäfer“ (was sich nicht wahrscheinlich machen läßt) mit Bezug auf die Heiligkeit dieses Tieres bei den Ägyptern. Nach Riehm (ähnlich schon früher andere) ist Beelzebul erleichterte Aussprache für Beelzebub, זְבוּב aber habe in der aramäischen Aussprache der Zeitgenossen Christi gelautet dĕbaba oder dîbaba, also ganz so wie das aramäische דְּבָבָא „Feindschaft“, Βεελζεβούβ also = „Herr der Feindschaft“, *διάβολος*, wobei sich nur nicht begreifen läßt, wie in dem griechischen Texte der Evangelien sich wieder die ursprüngliche Aussprache mit ζ und *ου* einstellt, durch welche jene Bedeutung ganz verloren geht. — Andere Erklärungen sind zu übergehen.

Wolf Baudissin.

Begehren, Begierden s. Sünde.

Beginen und Begarden, religiöse Genossenschaften.

I. Coens, Petr., Disquisitio de orig. beghinarum et beghinagiorum Belgii, Leod. 1629; J. L. v. Mosheim, De beghardis et beguinabus commentarius, Lips. 1790; Hipp. Helyot, Ausf. Gesch. aller . . . Kloster- und Ritterorden, übs., Bd VIII, S. 1—7, Leipzig 1756, F. v. Biedenfeld, Ursprung . . . sämtlicher Mönchs- und Klosterfrauen-Orden, Weimar 1837, Bd II, S. 352—357; Henrion, Allg. Geschichte der Mönchsorden, bearb. und vermehrt von J. Fehr, Tüb. 1845, Bd I S. 303—307; E. Hallmann, Die Gesch. des Ursprungs der belgischen Beghinen, Berlin 1843 (hierin auch eine Übersicht über die einschlägige ältere Litteratur); G. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttg. 1884; G. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege, 2. Aufl., Freibg. 1884; P. Fredericq, Les documents de

Glasgow conc. Lambert le Bègue, sowie Note complémentaire, in den Bulletins de l'académie r. de Belgique, 3. sér. tom. XXIX (1895) S. 148—165 und S. 990—1006.

Als Stifter der Beginengenossenschaften ist durch unanfechtbare zeitgenössische Zeugnisse der Lütticher Priester Lambert le Beghe (gest. 1187, s. d. A.) mit Sicherheit erwiesen. Schon im 13. Jahrhundert hatte sich indessen die Kunde von dem thatsächlichen Ursprung des Beginentums in weitern Kreisen verloren. So konnte die seit dem 15. Jahrhundert auftretende Überlieferung, daß die heiliggesprochene Begga, die Tochter Pipins von Landen und Mutter Pipins von Heristal, den ersten Beginenkonvent gegründet, an Boden gewinnen. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wurde diese namentlich von dem Abte J. G. van Ryckel (Vita s. Beggae, Lov. 1631), dem Carmeliten Elias v. St. Theresa (Het gheestl. palays der beggynhoven, Antw. 1628) und von Zeger van Hontsum (Declaratio . . . quod begginae nomen . . . habeant a S. Begga, Antw. 1628) vertretene Auffassung die herrschende und von dem Erzbischof von Mecheln und der Kurie approbiert; die Mehrzahl der niederländischen Beginenhöfe, wie die dortigen Begardenkonvente nahmen um 1630 den Kultus der heil. Begga als ihrer Patronin und Gründerin auf. Mit außerordentlichem Geschick wurde indessen die Begga-Hypothese von dem gelehrten Antwerpener Kanonikus Petrus Coens bekämpft, dessen 1629 erschienenes, noch heute als grundlegend zu betrachtendes, Hauptwerk die Stiftung des Beginentums durch den wallonischen Weltgeistlichen Lambert le Beghe überzeugend nachwies. Eine unerwartete Wendung erhielt der Streit durch das Erscheinen einer Schrift des Löwener Professors Erycius Puteanus (van Putte) „de Beginarum apud Belgas instituto et nomine suffragium" (Löwen 1630); dieselbe brachte 3 Urkunden aus 1129, 1151 und 1065, also aus einer dem Wirken Lamberts lange vorausgehenden Zeit, zum Abdruck, welche den Beginenkonvent von Vilvorde (nordöstl. von Brüssel) betrafen und dessen damaliges Bestehen bezeugten. Daß damit die Möglichkeit einer Zurückführung der Beginen auf Lambert endgiltig beseitigt sei, ist zwei Jahrhunderte hindurch die Voraussetzung für alle über die Geschichte der Beginen angestellten Untersuchungen, leider auch für das umfassende Werk Mosheims und neuerdings sogar noch für Leas Auffassung geblieben. Die glänzende Untersuchung Hallmanns erbrachte endlich 1843 den Nachweis, daß die Urkunden des Puteanus gefälscht sind und ihrem Inhalt nach dem 14. und 15. Jahrh. angehören. Die seitens belgischer Gelehrten, namentlich Kersten's (Journal hist. et litt., Liège, T. X, 1858) und Terwecoren's (Opinion sur l'origine des béguinages, 1852, wieder abgedruckt in der Collection des Précis historiques, Brux. 1852) gemachten Versuche, Hallmanns Ergebnisse in Frage zu stellen, waren ohne Erfolg und sind u. a. von A. Wauters (Hist. des environs de Bruxelles, T. II, 1855 S. 499 ff.) und Piot (Cartulaire de l'abbaye de St.-Trond, T. II, 1874, S. XCV ff.) entschieden zurückgewiesen worden.

Erkennt man nunmehr fast ausnahmslos das Beginentum als eine Schöpfung des 12. Jahrh. an, so ist doch, hauptsächlich wegen der Spärlichkeit der über die Anfänge der Beginen berichtenden Quellen, die religionsgeschichtliche Bedeutung Lamberts und seiner Stiftung bisher vielfach unterschätzt worden. Namentlich beruht der neuerdings von Uhlhorn und C. Bücher (die Frauenfrage im Mittelalter, Tüb. 1882) gemachte Versuch, die Entstehung der Beginengemeinschaften in erster Linie aus dem Bedürfnis der mittelalterlichen Gesellschaft nach Schaffung von Versorgungsanstalten für unbemittelte Frauen zu erklären, auf einer Verkennung des ursprünglichen Wesens des Beginentums, vor dessen seit dem 14. Jahrh. stark hervortretenden volkswirtschaftlichen Bedeutung übrigens niemand sein Auge verschließen wird. Demgegenüber wird man die Begründung des Beginentums als ein Glied in der Kette der vielgestaltigen religiösen Bewegungen des 12. und 13. Jahrh. betrachten müssen, in denen das Drängen der Laienwelt nach einer selbstthätigen, der priesterlichen Bevormundung sich entwindenden Teilnahme an der Lösung der religiösen Grundfragen, zugleich aber auch nach einer Verinnerlichung des kirchlichen Lebens zum Durchbruch gelangt ist. Lambert le Beghes Wirksamkeit, über die Fredericq erst vor kurzem wichtige Aktenstücke ans Licht gezogen hat, läßt in einer Reihe von Zügen die engste Verwandtschaft mit dem Auftreten seiner jüngeren Zeitgenossen Petrus Waldes und Franz von Assisi erkennen. Gleich diesen beiden entäußert er sich seines Besitzes, um damit das Hospital von St. Christoph zu Lüttich und den von ihm begründeten Lütticher Beginenhof zu begaben. Seinen Beruf findet er in der Bußpredigt, mit der er sich mit Vorliebe an die unteren Schichten wendet, die ihn aber auch, als er die Simonie und die Laster der Lütticher Geistlichkeit verurteilte, in ernste Konflikte mit den kirchlichen Behörden verstrickt hat.

Einen besonders nachhaltigen Einfluß haben Lamberts, dem bischöflichen Verbote zum Trotze fortgesetzten, Bußpredigten offenbar auf die Lütticher Frauenwelt ausgeübt. Aus den Schilderungen zweier jüngeren Zeitgenossen, des Erzbischofs Fulco von Toulouse und des Kardinals Jacob von Vitry, lernen wir die beispiellose religiöse Erregung kennen, unter deren Herrschaft noch um das Jahr 1210 ganze „Scharen heiliger Jungfrauen" im Lütticher Gebiete standen. Ihre Bußfertigkeit und Askese ließen die gleichgestimmten Berichterstatter in Lüttich geradezu das Land der Verheißung erblicken. Auch die Verheirateten zwang der asketische Geist in seinen Bann, so daß auch sie häufig das Gelübde der Jungfräulichkeit ablegten. In vielen Fällen hatte sich die religiöse Erregung zu pathologischen Erscheinungen gesteigert: wir hören, daß den flandrischen Schwärmerinnen die verschiedenartigsten Visionen und die Gabe der Prophetie zu teil wurden, daß ihre Andacht in unaufhörlichen Thränenströmen oder gewaltsamen Zuckungen des Körpers sich kundgab, daß anderen ihre religiöse Erregung tagelange die Zunge lähmte, ja sie Jahre hindurch ans Bett fesselte. Um 1170—1180 hat ein Teil dieser weltflüchtigen Frauen, die von Lamberts Gegnern mit dem Spottnamen „Béguines" belegt wurden, auf einem Lambert zugehörenden Bezirke vor der Stadt Lüttich zu einer klosterähnlichen Gemeinschaft sich vereinigt. Man darf annehmen, daß für die Anlage und Errichtung der späteren Beginenhöfe diese erste „Béguinage" das Vorbild gewesen ist, daß sie also aus einer Menge kleiner Beginenhäuser bestand, die sich um die St. Christoph-Kirche und das zugehörende Hospital scharten und durch einen Mauerring von der Außenwelt geschieden waren. Lambert hat bei dieser Stiftung ohne Frage das Ziel verfolgt, seinen Anhängerinnen eine Stätte zu bieten, wo sie den Versuchungen der Welt, aber auch der unzureichenden kirchlichen Seelsorge entrückt, unter seiner eigenen Leitung ihr Leben in Jungfräulichkeit und Entsagung nach dem „Gesetz Christi" gestalten könnten. Haben auch wohl unbemittelte Frauen, die sich Lamberts Leitung unterstellten, in seiner Stiftung Unterkommen gefunden, so hat diese doch nicht im Entferntesten den Charakter einer Versorgungsanstalt getragen. Wir wissen vielmehr, daß gerade ihre ersten Insassen Frauen aus den höheren Ständen waren, die nach Hingabe ihres reichen Besitzes sich ihren Unterhalt durch ihrer Hände Arbeit erwarben.

II. Außer den oben verzeichneten allgemeinen Werken seien aus der außerordentlich ausgebreiteten Spezialitteratur über die Geschichte des Beginentums erwähnt: K. Eubel, Gesch. der oberdeutschen Minoriten-Provinz, Würzb. 1886, S. 11 ff. 220 ff.; H. Haupt, Beiträge z. Gesch. der Sekte v. freiem Geiste und des Beghardentums, in ZKG VII (1884), 503 ff.; ders., Zwei Traktate gegen Beginen und Begharden, in ZKG XII, 85 ff.; Rost, Über Beguinen, insbes. im ehem. Fürstentum Würzburg, im Archiv d. hist. Ver. v. Unterfranken IX (1848), S. 81—145; C. Schmidt, Die Straßburger Beginenhäuser im MA., in Alsatia 1858 bis 1861, S. 149—248; J. Heidemann, Die Beguinenhäuser Wesels, in Z. des berg. Gesch.-Ver. IV, 85—115; derselbe, Die Beguinenconvente Essens, in Beiträge z. Gesch. von . . . Essen Heft 9 (1886); Kriegk, Deutsches Bürgertum im MA., Frankf. a. M. 1868, S. 97 bis 131; V. v. Woikowsky-Biedau, Das Armenwesen des mittelalterl. Köln, Breslau 1891; Köln, Festschrift, 1888 S. 305 ff.; Wigger, Urkundl. Mitteil. über die Beghinen- und Begharden-Häuser zu Rostock, in den Jahrbb. des Ver. f. mecklenb. Gesch. u. Altert.-K. Jahrg. 47, 1882 S. 1—26; G. W. J. Wagner, Die vorm. geistl. Stifte im Großh. Hessen, Darmst. Bd I, 1873 S. 270-280, Bd II, 1878 S. 244—269; Quix, Beiträge z. Gesch. der Stadt . . . Aachen, Aach. 1837, S. 1—50; Schnock in der Zeitschr. Aus Aachens Vorzeit III, 1890 S. 49—55; Léon Le Grand, Les béguines de Paris, in Mémoires de la société de l'hist. de Paris et dé l'Ile-de-France XX (1893), S. 295—357.

Der von Lambert gegebene religiöse Impuls hat auch nach seinem Tode (wahrscheinlicher 1187, als 1177) mächtig fortgewirkt und den Drang zur weltentsagenden Nachfolge Christi in den breiten Schichten der niederländischen Bevölkerung lange vor dem Erscheinen der neuen Bettelorden eingebürgert. In einer flandrischen Stadt nach der andern, bald auch in den benachbarten französischen, niederdeutschen und rheinischen Landschaften machte sich im Laufe der nächsten Jahrzehnte das Bedürfnis geltend, klosterähnliche Anstalten für die massenhaft auftretenden Beginen zu schaffen. In Flandern und Holland sind allenthalben große Beginenhöfe entstanden, deren Bauweise wir schon erwähnten, und auf deren Geschichte später näher einzugehen sein wird. — In Frankreich wandte Ludwig der Heilige den Beginen seine besondere Gunst zu und errichtete 1264 zu Paris einen großen Beginenhof nach flandrischem Vorbild, während kleinere und größere Beginenkonvente im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts in allen französischen Landschaften auftauchten. Über die Verbreitung der Beginen in den übrigen romanischen Ländern, an der übrigens nicht zu zweifeln ist, fehlen bisher noch die einzelnen Nachweise. Von den deutschen Städten im engeren Sinne haben nur wenige

niederrheinische, wie Aachen und Wesel, eigentliche Beginenhöfe gehabt. Sonst ist die Entwickelung in der Regel die gewesen, daß die zur Weltentsagung entschlossenen Frauen zuerst einzeln in ihren eigenen Häusern oder in Einsiedeleien als Beginen — aber wohl zu unterscheiden von den durch ihre Gelübde für Lebenszeit gebundenen eigentlichen Inclusen (s. d. A.) — lebten und mit der Zeit in kleineren oder größeren Häusern, die meist durch fromme Stiftungen hiezu zur Verfügung gestellt wurden, mit Gleichgesinnten zu klosterähnlichen Genossenschaften sich vereinigten. Diese erscheinen unter dem Namen „Klausen", „Sammnungen", „Gotteshäuser", „Seelhäuser", „Einungen", „Konvente", ihre Insassen führen neben dem Namen „Beginen" („Begutten") ebenso oft den von „Schwestern", „willigen Armen", „Klausnerinnen", „Lulleschwestern", „Armen Kindern", „Kapuzinerinnen", „Blauen Nonnen" u. s. w. Der Zudrang zu diesen Beginenkonventen ist ein ganz außerordentlicher gewesen und vom ersten Drittel des 13. Jahrhunderts an — in Osnabrück begegnen uns Beginen schon 1238 — bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts stetig gestiegen. Um 1400 haben die weitaus meisten, auch die kleinsten deutschen Städte ihre Beginenhäuser gehabt; auch auf dem flachen Lande — in der Schweiz führen sie häufig den Namen „Waldschwestern" — finden wir die Beginen weithin verbreitet. In den rheinischen Städten häufen sich die Konvente in erstaunlicher Weise: in Frankfurt sind ihrer 57 nachgewiesen, in Straßburg gegen 60, in Basel gegen 30, in Köln 141, von denen im Jahre 1452 noch gleichzeitig 106 mit 750 Insassen bestanden. Ihre starke Verbreitung in den mitteldeutschen Städten verrät die Thatsache, daß um 1368 Erfurt mehr als 400 Beginen und Begarden zählte. Die deutsche Kolonisation hat endlich das Beginenwesen nicht nur im preußischen Ordenslande bis nach Riga hinauf und in Schlesien, sondern auch in Böhmen und Polen eingebürgert. — Die Statuten der einzelnen Gotteshäuser weisen neben einer Menge von individuellen, in den Stiftungsbriefen vorgezeichneten Anordnungen nur wenige Übereinstimmungen auf. Die Zahl der Insassen der Häuser schwankt von 2 bis 50, beträgt im Durchschnitt 10—20. Die Leitung liegt in der Hand einer oder mehrerer Meisterinnen, denen der stiftungsmäßige Hausgeistliche und die städtischen Provisoren zur Seite stehen. Eine gleichmäßige Beginentracht gab es nicht; in den verschiedenen Konventen und zu verschiedenen Zeiten tragen die Beginen bald graue, bald braune, schwarze oder blaue Kleider, deren Kapuzen und Skapuliere ihnen gleichwohl ein ordensmäßiges Aussehen verliehen. Zur Bestreitung des Lebensunterhaltes der Beginen reichten die Renten des Stiftungsvermögens nur selten aus; die vermögenslosen Beginen waren daher auf Erwerb durch Handarbeit, Krankenpflege u. s. w. angewiesen. Die vermögenden Beginen behielten zum Teil völlig freie Verfügung über ihren Besitz, zum Teil fiel bei ihrem Austritte oder bei ihrem Tode dem Konvente eine Rate ihres Vermögens zu. Für die Zeit ihres Aufenthaltes in den Beginenhäusern hatten die Insassen Beobachtung der Keuschheit zu geloben; der Austritt behufs Verheiratung stand ihnen jederzeit frei. Strengere, den Klosterregeln ähnliche, Ordnungen finden wir in den Häusern der „Willigen Armen" eingebürgert, auf die wir bei Behandlung der Begardenkonvente zurückkommen.

Bei dem Mangel einer zusammenfassenden neueren Darstellung der Geschichte des Beginenwesens und bei der Spärlichkeit der bisher bekannt gemachten urkundlichen Quellen wird ein tieferer Einblick in die innere Entwickelung des Beginentums seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts — die Geschichte der flandrischen und niederländischen Beginen wird unten gesondert zu behandeln sein — sehr erschwert. Daß auch in Deutschland der erstaunlich rasch erfolgenden Verbreitung des Beginentums starke religiöse Motive zu Grunde lagen, verrät schon der Umstand, daß wir hier bis ins 14. Jahrhundert hinein zahlreichen Beginen aus ritterlichen und wohlhabenden bürgerlichen Kreisen begegnen. Auch der Name „Willige Arme", den zahlreiche Beginenkonvente führten, und die über die Einrichtungen solcher Konvente erhaltenen Nachrichten lassen das Fortwirken des auf Lamberts Einfluß zurückweisenden Drangs zur Weltflucht und büßenden Askese deutlich erkennen. Aber auch die gleichzeitig sich rasch verbreitenden, der Richtung Lamberts nahe verwandten, franziskanischen Ideen fanden in den Beginenkonventen einen außerordentlich fruchtbaren Boden für ihre Entwickelung. Bereits im Laufe des 13. Jahrhunderts sind offenbar in Frankreich, Deutschland und Oberitalien die Beginen und Begarden zum großen Teile unter die Leitung des Minoriten- und Dominikanerordens gekommen und in so enge Verbindung mit den Bußbruderschaften beider Orden getreten, daß in den romanischen Ländern die „fratres et sorores de poenitentia" (Tertiarier), und zwar sowohl die unter der Leitung der

Dominikaner, wie unter der der Minoriten stehenden, ganz allgemein als „beguini“ und „beguinae“ bezeichnet werden, ein Umstand, durch welchen in der Geschichte des Beginen- und Begardentums die ärgste Verwirrung angerichtet worden ist. Vielfach wurden bei der Stiftung deutscher Beginenkonvente die Minoriten oder Dominikaner sogleich mit der geistlichen Leitung und Beaufsichtigung der Beginen betraut, wodurch deren Anschluß an die Tertiarier wohl in der Regel herbeigeführt wurde. Die Verwaltungen einzelner Städte, wie z. B. Frankfurts a. Main, sind allerdings dieser Entwickelung mit solcher Entschiedenheit entgegengetreten, daß den dortigen Beginenkonventen ihr säkularer Charakter dauernd erhalten blieb; auch in Köln blieb der Einfluß der Bettelorden auf die Beginenkonvente ein beschränkter, während in Basel und Straßburg fast die ganze Masse der Beginen dem Minoritenorden als Tertiarinnen angegliedert war. Zwar hatte gerade die Zugehörigkeit der Mehrzahl der Beginen zu den Tertiarinnen die seit dem Ende des 13. Jahrhunderts über das Beginentum hereinbrechenden Stürme heraufbeschwören helfen. Schließlich haben die päpstlichen Verdikte aber doch nur die Wirkung gehabt, daß von den bisher den Bettelorden noch nicht angegliederten Beginen ein weiterer bedeutender Bruchteil, um seine Existenz zu fristen, sich gleichfalls den Tertiarinnen anschloß; auch dem Augustinerorden fielen im Laufe des 15. Jahrhunderts viele Beginenhäuser zu. Den Abschluß dieser Entwickelung bildete es, daß in einer langen Reihe von Konventen die bisher als säkulare Tertiarinnen lebenden Beginen, zum Teil unter dem Drucke der geistlichen Behörden, im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts zur Ablegung der Klostergelübde sich entschlossen und damit ihre Häuser in Tertiarinnenklöster umwandelten.

Dem religiösen Leben der Beginen des späteren Mittelalters mußten unter diesen Umständen naturgemäß die Ideale der Mendikantenorden in der Hauptsache Ziel und Richtung geben. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Stellung zum Bettel. Während um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Enthaltung vom Bettel noch als auszeichnend für den ganzen Beginenstand gegolten hatte (vgl. Thomas de Eccleston ad a. 1254; Mon. Germ. Script. XXV, 568), und während ältere Hausordnungen den Beginen das Betteln streng untersagten, hat sich bei ihnen seit dem Ende des 13. Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland das Almosenheischen mehr und mehr eingebürgert; um 1300 war der Ruf „Brot durch Gott“, mit dem einst die ersten franziskanischen Wanderprediger sich in Deutschland eingeführt hatten, bereits ein hauptsächliches Kennzeichen der deutschen Beginen und Begarden geworden. Wie in den romanischen Ländern die Beginen offenbar zum großen Teile der Partei der extremen Verfechter des franziskanischen Armutsideals zufielen, so begegnen wir bei den deutschen Beginen vielfach der Auffassung, daß ihre strenge Armut sie als die echten Nachfolger Christi ausweise, und daß ihr Stand über alle anderen Stände und Orden erhaben sei. Sie suchen sich demgemäß häufig der Leitung der Geistlichkeit zu entziehen, lauschen den aufregenden Predigten ihrer Meisterinnen oder gleichgestimmter Wanderprediger aus dem Kreise der Begarden, schaffen sich ein System grausamer körperlicher Askese und versenken sich in mystische Spekulationen, die ihre Erregung zu Verzückungen und Visionen steigern, sie im Gefühl der erreichten Vollkommenheit die kirchlichen Gnadenmittel geringschätzen, wohl auch die sittlichen Schranken als für sie nicht verbindlich betrachten lassen. Ohne Frage weisen manche dieser Züge auf die bei der Entstehung des Beginentums thätig gewesenen religiösen Triebkräfte zurück. Mit ihnen verbinden sich aber auch apokalyptisch-enthusiastische Impulse, wie sie durch die Lehren Joachims von Fiore gegeben und durch die Franziskanerspiritualen den Laienkreisen vermittelt wurden, vor allem aber die quietistische Mystik der Sekte vom freien Geiste, die ebenfalls durch Vermittelung der Bettelorden seit der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts wie in deren Frauenklöstern, so auch in manchen Beginenkonventen Aufnahme fand. Wie verhängnisvoll dies für das ganze Beginentum werden sollte, wird die später zu gebende Darstellung der Verfolgungen der Beginen und Begarden als ketzerischer Sekte zeigen.

Am Anfang des 14. Jahrhunderts, also in dem Zeitpunkte, der uns das Beginentum im Zustand seiner stärksten religiösen Erregung zeigt, bereitet sich auch schon eine neue Entwickelung des Beginenwesens vor, durch die dessen beste religiöse Kräfte lahm gelegt werden sollten. Aus noch nicht genügend aufgeklärten Ursachen hat seit jenem Zeitpunkt der Zugang von Frauen der höheren Stände zu den Beginen sich mehr und mehr vermindert, während die gerade im 14. Jahrhundert massenhaft gemachten neuen Stiftungen von Beginenhäusern deren jetzigen Charakter als Versorgungsanstalten und Armenhäuser immer stärker hervortreten lassen. Auch die Bewohnerinnen der älteren

Konvente lernten es bald, sich ausschließlich als Pfründnerinnen zu betrachten; die durch ihre Statuten zur Krankenpflege verpflichteten und in dieser Eigenschaft in verschiedenen Spitälern wohnungsberechtigten kölnischen Beginen hatten ihr ursprünglich dienstliches Verhältnis zu den Spitälern und ihre eigentliche Bestimmung so völlig vergessen, daß sie sich schließlich als die eigentlichen Eigentümerinnen der ganzen Anstalt betrachteten und die Hospitäler zu Beginenhäusern umgestalteten. Seitens der städtischen Behörden wurden die infolge dieser Entwicklung zum großen Teile aus alten Dienstboten und Greisinnen sich ergänzenden, daneben aber auch Freistellen für Kinder gewährenden Konvente jetzt denn auch fast nur vom Gesichtspunkt der Armenpflege aus betrachtet. So hat der Kölner Rat 1487 mit einem Federstrich die dortigen Beginenhäuser und deren Insassen auf ein Vierteil reduziert und für die übrigbleibenden Konvente aus eigener Machtvollkommenheit neue Hausordnungen erlassen (W. Stein, Akten z. Gesch. d. Verf. u. Verwalt. d. Stadt Köln II, 687 ff.). Eine nicht geringe Einbuße gerade an ernsteren und religiös gerichteten Elementen hat für das Beginentum die schon erwähnte Umwandlung zahlreicher Konvente in Tertiarinnenklöster bedeutet; auch die an die besten Traditionen des Beginentums anknüpfenden Vereine der Schwestern vom gemeinsamen Leben haben offenbar starken Zuwachs aus den Beginenkreisen erhalten. Zu Ende des 15. Jahrhunderts zeigt sich uns das innere Leben der auch numerisch stark zurückgegangenen Beginenkonvente in Deutschland in völligem Verfall: ihre Insassen werden ganz allgemein als scheinheilige Betschwestern und Schmarotzerinnen bezeichnet, mehr als einmal mit feilen Dirnen und Konkubinen der Geistlichen auf gleiche Linie gestellt; mit Handarbeit oder gewerbsmäßigem Bettel, als Krankenwärterinnen, Leichendienerinnen und Klageweiber fristen sie ein der religiösen Erhebung entbehrendes kümmerliches Dasein. In den protestantischen deutschen Territorien wurden die Beginenhäuser meist in Schulen, Spitäler, Waisenhäuser u. dgl. umgewandelt; in katholischen Landschaften sind einzelne allerdings durchaus den Charakter von Armenhäusern tragende Konvente bis ins 19. Jahrhundert, in Köln eine Anzahl noch bis auf die Gegenwart, bestehen geblieben.

III. Ryckel a. a. O. S. 489 ff. 635 ff.; Helyot a. a. O. III, 477 ff., IV, 59 ff. u. VII, 287 ff.; Quix a. a. O. II, 59 ff., ferner die in den vorausgehenden Abschnitten angeführte Litteratur.

Zur Entscheidung der Frage, ob die Entstehung der ersten Genossenschaften der Begarden in direkte Verbindung mit Lambert le Beghe zu bringen ist, oder ob diese Vereine erst nach Lamberts Tode nach dem Vorbild der flandrischen Beginenkonvente ins Leben getreten sind, reichen die bisher bekannt gewordenen Quellen nicht aus. Am frühesten begegnen uns die Begarden zu Löwen (um 1220) und zu Antwerpen (1228); zur gleichen Zeit (um 1220) wird aber auch bereits ein Konvent von „beguini“ in Wiener-Neustadt erwähnt. Die Bezeichnungen „beguin“ und „begard“ (vläm. meist „bogard“; mhd. „begehart“, auch „biegger“) sind jedenfalls Spottnamen und wohl beide wallonischen Ursprungs; sonst begegnen noch die Bezeichnungen „Lollard“, „Lollbruder“ (wohl vom mittelniederl. löllen, murmeln) und hiervon abgeleitet „Nolhard“ („Nollbruder“), ferner „Blotzbruder“, „Zellenbruder“, „Willige Arme“ „boni pueri“, „boni valeti“. Von Flandern aus haben die Begarden im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts durch ganz Deutschland bis nach Polen und den Alpenländern, ebenso auch in den romanischen Ländern Verbreitung erlangt; doch ist dieselbe hinter der der Beginen jederzeit ganz bedeutend zurückgestanden, sodaß z. B. in Köln und Straßburg neben etwa 141 bezw. 60 Beginenhäusern nur je 2 Begardenkonvente erscheinen. Schon im 13. Jahrhundert hat sich eine Reihe niederländischer Begardenhäuser, wie auch zahlreiche romanische und deutsche Begarden, den Tertiariern der beiden großen Bettelorden angeschlossen, mit deren Geschicken ihre eigenen in der Folge enge verknüpft sind. Daß in dem Armutstreit innerhalb des Franziskanerordens weite Kreise des Beginen- und Begardentums für die Richtung der Spiritualen und Fraticellen Partei genommen, wurde schon angedeutet. Die Begarden zumal machten sich eine ostentative Art des Almosenheischens zu eigen, verzichteten vielfach auf einen bleibenden Wohnsitz und zogen einzeln oder in kleinen Gruppen, bettelnd und Anhänger für ihre religiösen Gedanken werbend, im Lande umher. Von diesem Brauche ließen sie auch nach den gegen sie ergangenen päpstlichen Verordnungen nicht ab, verstärkten sich vielmehr durch die aus ihren Konventen verjagten Ordensgenossen und blieben in enger Verbindung mit den Häusern der Beginen, bei denen sie als Märtyrer des franziskanischen Armutsideals und willkommene Vermittler mystischer Offenbarungen in hohem Ansehen

standen. Die niederländischen Begarden finden wir im 15. Jahrhundert größtenteils als regulierte Tertiarier des Franziskanerordens. Sie sind dort seit 1443 unter einem eigenen Ordensgeneral als „Congregatio Zepperensis beghardorum tertiae regulae S. Francisci" konstituiert, an deren Spitze das Kloster Zepperen (bei Hasselt) stand; infolge innerer Streitigkeiten später in zwei getrennte Genossenschaften zerteilt und im 17. Jahrhundert mit der lombardischen Kongregation der regulierten Tertiarier vereinigt, hat die Kongregation die Revolutionszeit nicht überdauert. Auch manche deutsche Begardenhäuser, deren Bestand durch die Verfolgungen des 14. Jahrhunderts bedeutend reduziert worden war, haben sich zu Tertiarier-Klöstern umgewandelt. — Die Organisation der von einem Minister oder Magister geleiteten, ihre Mitglieder nur für die Dauer ihrer Zugehörigkeit zur Genossenschaft durch Gelübde verpflichtenden Begardenkonvente ist eine im wesentlichen mit den oben geschilderten Einrichtungen der Beginen übereinstimmende gewesen. Die frühesten niederländischen Begarden waren meist Weber und Tuchmacher und blieben ihrem Gewerbe auch noch lange in ihren Konventen treu; in späterer Zeit beschäftigen sie sich u. a. auch mit Kopieren und Verkauf von Handschriften. Auch die deutschen Begarden treiben vielfach Gewerbe, wie Töpferei, Weberei, Bierbrauerei, machen sich daneben auch als Krankenpfleger und Leichenträger nützlich; doch ist offenbar der Bettel im späteren Mittelalter ihre hauptsächliche Erwerbsquelle gewesen. — Eine eigenartige Gruppe innerhalb des Begardentums bilden die Genossenschaften der „Willigen Armen" (auch „Arme Brüder", in den Niederlanden meist Lollarden, Matemans, Celbroeders genannt), die von ihren Mitgliedern die Aufgabe ihres gesamten Besitzes fordern und dieselben durch dauernde Gelübde verpflichten. Ihre straffe Organisation, ihr Enthusiasmus für die Armut, ihre eifrige Hingabe an ihre Pflichten als Krankenpfleger und Leichenbestatter scheinen auf eine zu den Anfängen des Begardentums hinaufreichende Tradition zurückzuweisen. Auch dadurch tritt diese Gruppe der „Willigen Armen", deren Namen und Eigentümlichkeiten uns übrigens auch bei einer Reihe von Beginenkonventen wieder begegnen, zur großen Masse der übrigen Begarden in Gegensatz, daß sie sich ziemlich allgemein von der Angliederung an den Minoritenorden ferngehalten hat. Mit ihrem im 15. Jahrhundert erfolgten Anschluß an den Augustinerorden nahmen die „Willigen Armen" den Namen „Celliten", später „Alexianer" an (s. d. A. 1. Bd S. 359 ff.). — Die öffentliche Meinung des ausgehenden Mittelalters hat über das Begardentum noch ungünstiger wie über die Beginen geurteilt; süddeutsche Satiriker und Kanzelprediger bezeichnen die Begarden ganz allgemein als scheinheiliges, zu Betrug und Unsittlichkeit neigendes Bettelvolk. Die Reformationszeit haben die spärlichen Überreste des Begardentums in Deutschland nicht überdauert.

IV. Ch. U. Hahn, Gesch. der Ketzer Bd II, Stuttg. 1847 S. 420 ff.; A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen age, Paris 1875 S. 42 ff.; H. Ch. Lea, Hist. of the inquisition of the middle ages, New-York, Vol. II (1888) S. 350 ff.; J. v. Döllinger, Beiträge z. Sektengesch. des MA., München 1890, S. 378 ff.. 702 ff.; R. Wilmans, Zur Gesch. der röm. Inquisition, in HZ Bd 41 (1879) S. 193 ff.; H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken, Würzb. 1882, S. 5 ff.; P. Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis Neerlandicae, Gent, Deel I und II 1889 und 1896; Ulanowski, Examen testium super vita et moribus beguinarum .... in Sweydnitz a. 1332 factum, in Scriptores rer. Polonicarum, Krakau, Tom. XIII, 1889, S. 233—255.

Die Verfolgung der Beginen und Begarden als einer ketzerischen Sekte hat in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts begonnen. Den ersten Anlaß zu ihrer Verketzerung hat ohne Frage ihr oben berührtes nahes Verhältnis zum Minoritenorden und die Parteinahme zahlreicher Beginen und Begarden für die Richtung der Franziskaner-Spiritualen gegeben. Am Anfang des 14. Jahrhunderts diente in den romanischen Ländern der früher allen Tertiariern unterschiedslos beigelegte Name „beguinus" bereits ausschließlich als Bezeichnung für die ketzerischen Spiritualen und Fraticellen, ein Umstand, der naturgemäß die öffentliche Meinung über die orthodoxen Beginen- und Begardenkonvente in für sie höchst nachteiliger Weise beeinflussen mußte. Noch verhängnisvoller für diese wurde es, daß im gleichen Zeitpunkte bei dem deutschen Episkopate die Annahme sich festsetzte, daß die pantheistische Sekte der „Brüder vom freien Geiste" (s. d. A.) ihre hauptsächliche Stütze an den Beginen und Begarden habe und daß deren Konvente geradezu die Herde jener ketzerischen Bewegung seien. Obwohl von den deutschen Beginen und Begarden sicherlich nur ein geringer Bruchteil der pantheistischen Mystik huldigte, so ist doch in der Folge in Deutschland der Name „Begard" ganz allgemein als Bezeichnung für die Anhänger der Sekte vom freien Geiste

verwandt worden. Im Laufe des 14. Jahrhunderts bildete sich die Anschauung aus, daß innerhalb einzelner Beginen- und Begardenkonvente jeweils ein engerer, den Lehren der Kirche wie der Sittlichkeit gleich feindlich gesinnter Kreis von „Vollkommenen" und „Geistesfreien" bestehe, in dessen ketzerisches Bekenntnis die jüngeren Konventsmitglieder erst nach dem Bestehen einer langjährigen Prüfungszeit eingeweiht würden. Ob diesen Anklagen ein Kern von Wahrheit zu Grunde liegt, läßt sich an der Hand der bisher bekannt gemachten Quellen nicht entscheiden. In ihrer allgemeinen Fassung sind jene Anklagen jedenfalls unbegründet; die in ihnen zu Tage tretende leidenschaftliche Feindseligkeit gegen die Beginen und Begarden findet ihre Erklärung in erster Linie in den heftigen Konflikten, welche seit dem Ende des 13. Jahrhunderts zwischen dem Episkopate und der in der Ausübung ihrer Seelsorge beeinträchtigten Weltgeistlichkeit einerseits und den Mendikanten, namentlich aber dem Minoritenorden, andererseits ausgefochten wurden, für dessen Laienanhang die zahllosen Beginen- und Begardenvereine großenteils den Grundstock bildeten. Jene mißbräuchliche Vermengung der pantheistischen Sektierer mit den Beginen und Begarden hat leider bis auf die Gegenwart insoferne irreführend gewirkt, als man durch sie zu ganz übertriebenen Vorstellungen von der weiten Verbreitung der Sekte vom freien Geiste gelangte, andererseits Gebräuche und Eigentümlichkeiten der orthodoxen Beginen und Begarden (namentlich Bettel und Askese) als charakteristisch für jene pantheistische Sekte bezeichnet hat. — Nachdem schon auf einer Reihe deutscher Provinzialkonzilien (Köln 1306, Mainz 1310, Trier 1310) scharfe Maßregeln gegen die Beginen und Begarden beschlossen worden waren, erfolgte 1311 auf dem Konzil von Vienne gegen sie ein vernichtender Schlag. Der erste der einschlägigen Beschlüsse richtete sich ganz allgemein gegen den Stand der Beginen, die unter die Anklage gestellt wurden, daß sie über die Dreieinigkeit und das göttliche Wesen predigten und disputierten und unter dem Deckmantel der Frömmigkeit kirchenfeindliche Lehren verbreiteten; der Beginenstand wurde auf Grund dessen für aufgehoben erklärt (Clement. lib. III tit. XI c. 1). Ein zweiter Kanon verurteilte acht Lehrsätze pantheistisch-mystischen Charakters, machte für deren Verbreitung ausschließlich die „secta beguardorum et beguinarum in regno Alemanniae" verantwortlich und forderte zu deren schonungslosen Verfolgung auf (Clement. lib. V tit. 3 c. 3). Die erst unter Papst Johann XXII. erfolgende Ausführung dieser Beschlüsse führte eine unbeschreibliche Verwirrung innerhalb der deutschen Kirche herbei. Während die Weltgeistlichkeit aller Orten die Schließung der Beginenhäuser versuchte und deren widerstrebende Insassen wegen Ketzerei belangte, nahmen sich der Verfolgten die Mendikanten, zum Teil auch die städtischen Magistrate an, was wiederum deren Exkommunizieruug zur Folge hatte. Da eine Aufhebung des gesamten Beginenstandes sich als unmöglich herausstellte, sah sich Johann XXII. genötigt einzulenken und in verschiedenen Bullen eine Unterscheidung zwischen rechtgläubigen und ketzerischen Beginen sowohl als zwischen den Tertiarinnen der Bettelorden und den säkularen Beginen zu treffen und den orthodoxen Beginen fernere Duldung zuzugestehen. Da indessen diese Bullen sich vielfach widersprachen, und dem Beginenstande die päpstliche Approbierung immer wieder ausdrücklich versagt wurde, so blieb der Verfolgung der Beginen nach wie vor Thüre und Thor geöffnet. In großem Stile und unter dem mächtigen Beistand Kaiser Karls IV. wurde die Verfolgung der Beginen und Begarden durch die Päpste Urban V. und Gregor XI. wieder aufgenommen. Unter absichtlicher Nichtbeachtung des Doppelsinns der Bezeichnungen „Beginen" und „Begarden" wurden sämtliche Glieder des Beginen- und Begardenstandes als Ketzer hingestellt und als exkommuniziert und geächtet erklärt; die konfiszierten Begardenhäuser sollten künftig als Inquisitionsgefängnisse dienen, die Beginenhäuser und deren Güter sollten verkauft und der Erlös teils zu frommen und kirchlichen Zwecken, teils zum Unterhalte der Inquisitoren, teils zur Ausbesserung der Mauern der betreffenden Stadt und der öffentlichen Straßen dienen. Schonungslos versuchen die päpstlichen Inquisitoren diese von blindem Fanatismus diktierten Maßregeln in Kraft zu setzen, in allen deutschen Landschaften sehen wir die Scheiterhaufen emporlodern; ein Martyrium ohne Gleichen war es, was die Beginen und Begarden in den Jahren 1366—1378 zu bestehen hatten, ohne daß ein Anhaltspunkt dafür vorläge, daß sie für eine wirkliche Verschuldung zu büßen hatten. Auch während dieser Verfolgungen fanden indessen die Beginen und Begarden namentlich bei den städtischen Magistraten kräftigen Beistand und setzten bei Gregor XI. endlich den Erlaß von Bullen durch, welche wieder zwischen ketzerischen und orthodoxen Beginen und Begarden unterschieden und damit den Fortbestand ihrer Konvente sicherten. Nach Ablauf einiger Jahrzehnte,

während deren auch Bonifacius IX. die Beginen und Begarden abwechselnd proskribiert und in Schutz genommen hatte, brach um 1400 in Oberdeutschland ein abermaliger Sturm gegen das Beginentum los, hervorgerufen durch die Angriffe, welche die Baseler Weltgeistlichkeit, namentlich aber der bekannte Dominikaner Johannes Mülberg (s. d. A.) gegen die Baseler Beginen eröffnete, und denen u. a. auch ein Gutachten der Heidelberger Universität von 1405 und eine gleichzeitige Streitschrift des Heidelberger Professors und Mainzer Inquisitors Wasmud von Homburg (H. Haupt, ZKG VII 533 ff. und Döllinger, Beiträge z. Sekt.-Gesch. II, 406 ff.) beipflichteten. Trotz der eifrigen Unterstützung seitens der Minoriten wurden die Beginen und Begarden in den Diöcesen Konstanz, Basel und Straßburg im ersten Dezennium des 15. Jahrhunderts mit Hinweis auf die ihren Stand verurteilenden päpstlichen Bullen — auch mit dem Vorwurfe der Ketzerei wird nicht gegeizt — großenteils aus ihren Konventen vertrieben, die wir freilich kurze Zeit darauf wieder mit Beginen und Begarden bevölkert finden. Einem Ordensgenossen Mülbergs, dem Dominikaner Matthäus Grabow aus Wismar, gegenüber errang das Beginentum zur Zeit des Konstanzer Konzils, das sich auch sonst den Beginen wohlgesinnt zeigte, einen bedeutsamen Erfolg; indem Grabows Streitschrift gegen die Brüder vom gemeinsamen Leben und gegen die niederländischen Beginen nach langen Verhandlungen 1419 als ketzerisch erklärt und der Verfasser zum Widerruf gezwungen wurde, war damit zugleich auch ein wichtiges Präjudiz gegenüber allen weiteren Zweifeln an den rechtlichen Grundlagen des Beginenstandes geschaffen. An Feinden hat es freilich, angesichts der im Laufe der 15. Jahrhunderts rasch zunehmenden Verweltlichung und Verwilderung des Beginen- und Begardenstandes, diesem auch ferner nicht gefehlt. Zu den leidenschaftlichsten gehörte der Zürcher Chorherr Felix Hemmerlin, dessen um 1436 verfaßte Streitschriften „contra validos mendicantes“, „contra anachoritas beghardos beginasque silvestres“ und „Glossa querundam bullarum per beghardos impetratarum“ (Gedruckt in den Opuscula et tractatus“ H.s Basil. 1497) abermals den gesamten, neuerdings wieder durch Papst Eugen IV. privilegierten Beginen- und Begardenstand als dem Ketzertum verbündet hinstellte. Daß Hemmerlin mit solchen Anschauungen nicht allein stand, zeigt die Thatsache, daß der Name „Begard“ seit dem Ende des 14. Jahrhunderts als gemeinsame Bezeichnung für die verschiedenartigsten Häretiker allgemein gebraucht wurde, bis er an den böhmischen Brüdern („Picarden“) dauernd haften geblieben ist.

V. J. Daris, Hist. du diocèse et de la principauté de Liège, 6 Bände, Liège 1868 bis 1891; P. P. M. Alberdingk Thijm, Gesch. der Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien, Freib. 1887; W. Moll, Kerkgesch. van Nederland voor de hervorm., II. Deel, 2. en 3. stuk, Utrecht 1867 f.; R. C. H. Römer, Geschiedk. overzigt van de kloosters . . . van Holland en Zeeland, Afd. 1 en 2, in Nieuwe reeks van werken van de maatsch. der nederl. letterk. te Leiden, Deel VIII (1854); Altmeyer, les précurseurs de la réformation aux Pays-Bas, Paris et Brux., Tom. I (1886), 71 ff.; Cartulaire du béguinage de Sainte-Elisabeth à Gand, rec. par la baron J. Béthune. Bruges 1883; E. van Wintershoven, Notes et documents conc. l'ancien béguinage de St.-Christophe à Liège, in Analectes p. serv. à l'hist. ecclés. de la Belg. T. XXIII (2. sér. T. VII), 1892, S. 61—112; F. Hachez, le béguinage de Mons, im Messager des sc. hist... de Belgique, Année 1849 S. 277—302; Thys, Hist. du béguinage de Tongres, in den Bulletins de la soc. scientif. et lit. du Limbourg, t. XV, auch separ., Tongr. 1881; Wytsman, Des béguinages en Belgique, Gand 1862; Straven, Notice hist. sur le béguinage à St. Trond, St. Trond 1876; Lambrechts, het oud begynhof te Hasselt, Hasselt 1886; Coulon, Hist. du béguinage à Courtrai, Courtr. 1891; Kemmann, De begynen in Nederland, in Kalender voor de Protestanten in Nederland, 1857; Forestier (J. Alberdingk Thijm), Over het begynhof te Amsterdam, in Volksalmanak der Nederl. kathol., 1857; derselbe, Het begynhof te Grave, ebenda 1855; Geschiedenis van het begynhof te Amsterdam, in Katholiek XLIX, L, LVIII (1866—1870); Sivré, Gesch. schets van het oud begynhof te Roermond, in Publications de la soc. hist. et archéol. dans le duché de Limbourg, T. XI (1874); Fredericq, Corpus documentor. inquisitionis Neerlandicae, Deel I u. II, Gent 1889 u. 1896.

In dem Gebiete des heutigen Belgiens und der Niederlande hatte das Beispiel der ersten Anhängerinnen Lamberts, wie oben erwähnt, frühzeitig in den weitesten Kreisen Nachahmung gefunden; hier ist das Beginentum zu seiner höchsten Blüte gediehen und hat sich bis zur Gegenwart erhalten. Das massenhafte Auftreten der weltflüchtigen Frauen in jenen Landschaften — in Lüttich zählte man um die Mitte des 13. Jahrhunderts gegen 1500, in Cambray gegen 1300, in dem kleinen Nivelles gegen 2000 Beginen — erklärt es, daß hier die Beginen, und zwar nicht nur in allen bedeutenderen Städten, sondern auch in kleinen Landorten, zu großen, nach dem Vorbilde

des Lütticher Beginenhofs geordneten Gemeinwesen sich vereinigten, die zum Teil für hunderte von Insassen Unterkunft boten und neben einer Menge von Beginenhäuschen und den größeren Konventen auch ausgedehnte Spitäler und stattliche kirchliche Bauten umschlossen. Als Gründungsjahre der ersten belgischen Beginenhöfe werden genannt für Tirlemont (Thienen) 1202, Valenciennes 1212, Antwerpen 1230, Cambray und Gent 1233, Brüssel 1240—1250, Mecheln 1259. Etwas später ist ihre Verbreitung im Gebiete der heutigen Niederlande, wo aber in der Folge in jeder bedeutenderen Stadt ein oder mehrere Beginenhöfe zu finden sind. Neben jenen großen Höfen haben indessen in Belgien wie in den Niederlanden jederzeit auch kleinere Konvente von der Art der deutschen „Samnungen" bestanden. Zu den Bettelorden vielfach in engen Beziehungen stehend, sind die belgischen und niederländischen Beginen diesen gegenüber doch viel selbstständiger, als die große Masse der deutschen Beginen geblieben; infolgedessen hat auch die da und dort aufgenommene Propaganda für die Nachahmung des Bettels der Mendikanten bei ihnen im ganzen nur geringe Erfolge erzielt. Eine Reihe von Beispielen von mystischen Visionen, hysterisch-ekstatischen Erscheinungen und einer aufs äußerste getriebenen Askese zeigt uns, daß in weiten Schichten des belgisch-niederländischen Beginentums starke religiöse Impulse bis über das Reformationszeitalter hinaus wirksam geblieben sind. Auch der ketzerischen Mystik hat es an Anhängern unter den niederländisch-belgischen Beginen nicht gefehlt; im Jahre 1310 bestieg die Hennegauische Begine Margareta Porete (s. d. A.), die Verfasserin eines angeblich pantheistisch-libertinistischen Buches, zu Paris den Scheiterhaufen, und auch die Brüsseler Mystikerin Hadewich Bloemaerdinne († 1336) (s. d. A.) zählte brabantische und seeländische Beginen zu ihren Gläubigen. — Als die oben erwähnten Bullen Clemens V. und Johanns XXII. auch das belgisch-niederländische Beginentum mit der Vernichtung bedrohten, traten die Landesfürsten und Bischöfe schützend für dasselbe ein und erwirkten die Anstellung von Untersuchungen über die religiösen und sittlichen Zustände der Beginenhöfe (1320—1328), die durch die gewonnenen günstigen Ergebnisse gegen weitere Angriffe sichergestellt wurden. Auch die im letzten Drittel des 14. Jahrhunderts über die deutschen Konvente hereinbrechenden Verfolgungen, die auch die niederländisch-belgischen Beginen ernstlich bedrohten, wie die Angriffe des zelotischen Dominikaners Grabow (s. S. 524, 14) haben diese von sich abzuwenden gewußt. — Waren bei der Gründung der ersten Beginenhöfe ausschließlich religiöse Motive maßgebend gewesen, so beginnen doch schon zu Anfang des 14. Jahrhunderts die belgisch-niederländischen Beginen sich vorwiegend aus der Masse der unbemittelten Frauen zu ergänzen und damit ihre Höfe mehr und mehr zu Versorgungsanstalten umzugestalten — eine Entwickelung, die derjenigen des deutschen Beginenwesens im späteren Mittelalter entspricht. An die Stelle des beschaulichen Lebens tritt unter dem Zwang der veränderten Verhältnisse vielfach emsige Handarbeit; Versuche, durch Handel und Gewerbe sich neue Erwerbsquellen zu schaffen, rufen wiederholt den Einspruch der Behörden hervor. Der Krankenpflege widmen sich vorwiegend die auch unter dem belgisch-niederländischen Beginentum eine gesonderte Stellung einnehmenden, später dem Augustinerorden beitretenden „Willigen Armen", „Schwarze Schwestern" (s. S. 522, 19); da und dort befaßt man sich in den Beginenhöfen auch mit Mädchenerziehung. Des Übergangs zahlreicher Beginen zu den Vereinen der Schwestern vom gemeinsamen Leben, die zeitweilig geradezu als Beginen bezeichnet werden, wurde schon gedacht. Eine Reform des belgischen Beginentums, das damals schon deutliche Spuren des beginnenden Verfalles zeigte, ist um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts unter der Regierung der den Beginen sehr wohlwollend gesinnten Erzherzogin Isabella von den Erzbischöfen von Mecheln, Johannes Hauchinus (1583 bis 1589), und Matth. Hovius (1589—1620) ausgegangen; durch sie wurden die im Laufe der Zeit vielfach umgestalteten, unter sich außerordentlich kontrastierenden, alten Ordnungen der einzelnen Beginenhöfe, zunächst im Erzbistum Mecheln, durch gemeinsame neue Statuten ersetzt, die auch in den benachbarten Diöcesen vielfach Aufnahme fanden. Die französische Revolution hob die belgisch-niederländischen Beginen als geistliche Genossenschaften auf und ließ die Beginenhöfe nur als Versorgungs- und Krankenhäuser fortbestehen. Seit 1814 wieder als geistliche Genossenschaften anerkannt, haben gleichwohl die belgischen Beginenkonvente bis auf die Gegenwart im wesentlichen den Charakter von in religiösem Geiste geleiteten Versorgungsanstalten beibehalten, deren Verwaltung der staatlichen Kontrolle untersteht. Wie ich den auf meine Bitte von Herrn Prof. P. Fredericq in Gent freundlichst angestellten Ermittelungen entnehme, bestehen zur Zeit in Belgien, und zwar ausschließlich im Bereiche des vlämischen Sprach-

gebiets, noch 15 Beginenhöfe (gegenüber 29 im Jahr 1825 und 20 im Jahr 1856), von denen indessen nur zwei, der große und kleine Beginenhof in Gent, eine größere Zahl von Insassen aufweist (1896: 525 und 344 gegen 710 und 364 im Jahr 1866 und gegen 622 und 272 im Jahr 1825). Der große Beginenhof, durch neue Straßenanlagen und Konflikte mit dem Genter Stadtrat von seiner alten Stelle verdrängt, wurde 1874 durch die Fürsorge des Herzogs Engelbert von Arenberg auf ein zur Gemeinde St. Amandsberg gehörendes Gelände an den Thoren von Gent verlegt und bietet wie ehemals das Bild einer kleinen, von Mauern, Thoren und Gräben umgebenen Stadt, die eine ganze Reihe von Straßen und Plätzen, Kirche und Hospital, 18 Konventsgebäude (siehe unten) und eine Menge von kleinen Beginenhäuschen umschließt, deren jedes von einem Vorhof mit Gärtchen und einer Mauer umgeben und mit dem Namen eines Schutzheiligen bezeichnet ist. Die Beginenzahl in den übrigen belgischen Beginenhöfen (Antwerpen, Lier, Turnhout, Herenthals, Diest, Brugge, Kortryk, Dixmude, Aalst, Oudenaarde, Hoogstraten, Mecheln, Dendermonde) bewegt sich zwischen 3 nnd 60; einzelne Höfe werden in Bälde eingehen. Die Gesamtzahl der belgischen Beginen beträgt zur Zeit (1896) gegen 1230 gegenüber etwa 1480 im J. 1866 und 1790 im J. 1825. Die Ursache des Rückgangs ist wesentlich in der wirtschaftlichen Notlage der bäuerlichen Bevölkerung zu suchen, aus der sich die Beginen vorwiegend ergänzen. In Gent ist zur Aufnahme als Novize der Nachweis der Unbescholtenheit nnd eines Mindesteinkommens von 110 Frcs., ferner die Erlegung eines Eintrittsgelds von 150 Frcs. erforderlich. Nach Bestehen des zweijährigen Noviziates leben die jüngeren Schwestern in einem der klosterähnlichen Konvente zusammen, den älteren steht es frei, in eines der zahlreichen Beginenhäuschen zu ziehen, die für mehrere Bewohnerinnen Raum gewähren und zum Teil auch an Frauen aus dem Laienstande vermietet werden. Die von den Beginen abzulegenden Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams verpflichten nur für die Dauer des Aufenthaltes im Beginenhofe; doch sind die Fälle der Rückkehr in die Welt nur sehr seltene. Die Beschäftigung der Genter Beginen teilt sich wesentlich zwischen frommer Beschaulichkeit und weiblichen Handarbeiten, namentlich Spitzenklöppelei, die eine Haupterwerbsquelle der Genter Beginenhöfe bildet; in anderen Höfen befassen sich die Beginen auch mit Elementar- und Handarbeitsunterricht und Krankenpflege. Die Kleidung ist jetzt allgemein schwarz, der Kopf mit einem weißen Linnen bedeckt, unter dem die Beginen eine enganschließende Haube (begyne) tragen; zum Ausgehen wird ein weiter, auch den Kopf bedeckender schwarzer Mantel (faille) angelegt (Abbildungen bei Hallmann S. 18 ff. und Helyot VIII 6 ff.). Die Leitung der Genter Beginenhöfe liegt in der Hand der groot juffrouw (grande dame), die von den Vorsteherinnen der einzelnen Konvente gewählt wird und der der Pfarrer des Hofs und ein Rat von mehreren Beginen zur Seite steht. Im Königreich der Niederlande haben sich noch zwei katholische Beginenhöfe bis auf die Gegenwart erhalten, der eine zu Amsterdam mit 13 und der Beginenhof zu Breda mit 46 Insassen, die sich mit Handarbeit und Krankenpflege beschäftigen. Neuerdings ist der Versuch gemacht worden, das Beginentum auch in Frankreich wieder einzubürgern.

Herman Haupt.

Begräbnis. Für die alte Zeit: Bingham, Antiqu. L. 23; Kraus, Realenc. d. christ. Altert. Art. Tod, Todtenbestatt.; für das MA.: Martene, De ante Eccl. ritt. Bd 2. Für die Neuzeit: Kliefoth, Lit. Abhdlg. Bd 1.

Die beiden Bestattungen christlicher Gemeindeglieder, deren das NT. gedenkt (AG 5 u. 8), fanden unter außergewöhnlichen Umständen statt. Da die Verstorbenen Judenchristen gewesen waren, so wurde selbstverständlich die jüdische Bestattungsweise angewendet. Ananias und Sapphira wurden von den jüngeren Gemeindegliedern zur Beerdigung getragen. Aristides, Apol. 15, 8 und Tertullian, Apol. c. 39, berichten, daß die Christen für die Beerdigung ihrer Armen sorgten. Demnach sahen die Christen wahrscheinlich von Anfang an in dem Begräbnis eine Gemeindesache (Aristid. Apol. 15, 11) und übten nur eine Art von Bestattung aus, nämlich die Beerdigung. Diese war bei dem Hervorgehen der christlichen Gemeinde aus der jüdischen von selbst gegeben, die von einem Teil der Heiden angewendete Verbrennung mußte die Christen abstoßen, um so mehr, als die Verbrecher zum Feuertode verurteilt wurden, Tert., De anim. c. 51. Die Beerdigung galt den Christen als vetus et melior consuetudo (Min. Fel. c. 34). Des gemeinsamen Begräbnisplatzes mit dem Namen coemeterium erwähnt schon Tertull., De anim. c. 51. Die religiöse Beteiligung der Gemeinde

bei Begräbnissen der Ihrigen entsprang der Achtung vor der Leiblichkeit als dem Organ des Geistes und dem Auferstehungsglauben (Orig. contra Cels. VIII, 30, Aug. de civit. D. I c. 13). Mund und Auge des Toten wurden nach dem Eintritt des Todes geschlossen, der entseelte Leib gereinigt und bekleidet, in der Regel mit Leinwand; manchmal wurde er auch einbalsamiert. Zur Begräbnisstätte wurde die Bahre von den Verwandten oder auch von Trägern getragen, welche die Gemeinde angestellt hatte. Der Leichenzug, in der Regel am Tage unternommen, sollte die Freude über die Überwindung des Todes ausdrücken. Deshalb eiferte die Kirche gegen die heidnische Totenklage. Den Toten zu kränzen, wurde vermieden, aber Fakeln wurden vorgetragen, um den siegreichen Streiter zu geleiten, und Hymnen und Psalmen gesungen, um Gott zu danken (Ap. Konstit. L. VI, c. 30. Chrys, In Hebr. Hom. 4). Nach Pseudodion. (Eccles. Hier. c. 7) ging der Bestattung ein Akt in der Kirche voran, aber schwerlich allgemein. Der Begräbnisakt war mit Feier der Kommunion verbunden. Am Grabe das mit Blumen bestreut werden durfte, wurde gebetet (Aug. Conff. L. IX c. 12). Die Hinterbliebenen bedachten die Armen mit Almosen und Speisungen. Das rühmende Zeugnis, welches Augustin (c. 13) seiner Mutter hinsichtlich ihrer Gleichgiltigkeit gegen prunkvolles Begräbnis und kostbare Einbalsamierung giebt, bestätigt die auch sonst zu machende Wahrnehmung, daß die Christen der alten Zeit durchaus nicht abgeneigt waren, anläßlich des Todes Pracht zu entfalten. In besonderen Fällen wurden einzelne durch Reden gefeiert; das bezeugen die Rede des Eusebius auf Konstantin und die des Ambrosius auf Theodosius und Valentinian und seinen Bruder Satyrus. Eine Leichenrede in unserem Sinne war der alten Kirche unbekannt. Dagegen wurde die Fürbitte für den Toten geübt, sowohl die private, wie die Fürbitte Augustins für seine Mutter c. 13 lehrt, als auch die gemeindliche Fürbitte, wofür ein ausgeführtes Formular in den apost. Konst. L. VIII c. 41 steht. Dort sind auch der dritte, neunte, vierzigste und der Jahrestag als Gedächtnistage für die Toten festgesetzt. Endlich ist noch zu erwähnen, daß im Kommuniongebet der Toten besonders gedacht wurde (Cyrill, Katech. 23), und daß schon Tertullian die Sitte kennt, am Jahrestage für die Toten zu opfern (De Monog. 10; De cor. mil. 3). Aus dem allen wird begreiflich, daß Isidor Hisp. De off. I 18 schreiben kann: Sacrificium pro defunctorum fidelium requie offere vel pro eis orare, quia per totum hoc orbem custoditur, credimus, quod ab ipsis Apostolis traditum sit.

Für die Weiterentwicklung des Begräbniswesens in der orientalischen Christenheit dürfte es genügen auf Symeon Thess. † 1429 (MSG B. 155 De ordine sepul.), Daniel, Cod. lit. Bd. 4 p. 608—614; p. 634—651 hinzuweisen. Die Leichenfeier vollzieht sich im Hause, in der Kirche und auf dem Cömeterium. Aus der alten Zeit ist der griechischen Kirche etwas von der Anschauung geblieben, daß der Tod des Christen zum Lobpreis auffordert; darum gebraucht sie während der Feier im Gotteshause das Halleluja. Eine Totenmesse wird nicht gehalten; dafür aber reichlich Fürbitte für den Toten gethan. Der Akt am Grabe ist kurz; der Priester verrichtet den Erdwurf mit der Schaufel und gießt das Öl aus der h. Lampe oder die Asche aus dem Rauchfaß auf den Toten.

Hinsichtlich des Abendlandes ist zu bemerken, daß die mittelalterliche Kirche das Gesetz der Zwölftafeln: Hominem mortuum in Urbe nec sepelito nec urito so wenig wie die alte Kirche ausnahmslos beobachtete. Wurden schon in der alten Zeit zu Gunsten von Monarchen, Bischöfen, Stiftern und anderen hervorragenden Personen Ausnahmen gemacht, indem sie manchmal in Vorhallen, ja sogar im Innern der Kirche bestattet wurden, also je nach der Lage der Kirche manchmal mitten in bewohnten Gebieten, so erhielten auch im Anfange des Mittelalters Könige, hochgestellte Geistliche besonders ausgezeichnete Grabstätten in Kirchen, die sie gegründet hatten, oder es wurden über ihren Grabstätten Kirchen errichtet (Greg. Tur. Hist. Franc. L. II c. 43; L. IV c. 1; 19; 20; 21). Selbstverständlich blieb die Beerdigung die allein geziemende Bestattungsweise. Die Überreste der ruchlosen Königin Brunhilde wurden vom Feuer verzehrt (App. ad Chronic. Marii., De morte Brunich.). Karl M. verbot den unterworfenen Sachsen die Leichenverbrennung bei Todesstrafe (Capit. in partt. Sax. MG. Lgg. II, 1). Die kirchlichen Begräbnisfeierlichkeiten, unter dem Namen Agenda schon im cod. Fuld. ed. Ranke p. 168, sind nach Ständen verschieden. Die von Martene herausgegebenen ordines (De rit. Ecc. Bd. II) enthalten Formulare für Fürsten, Geistliche, Mönche und Laien; ähnlich das Sakramentarium Gelas. L. III Nr. 101—106. Amalarius

(De Eccl. off. IV c. 41) begründet unter Berufung auf Augustin, De civit. D. I c. 12 u. 13, die Beteiligung der Kirche an der Bestattung mit dem Satze: Propterea debeamus exequias celebrare circa mortuorum hominum corpora, quia Deus vult ea resuscitare. Die römische Rechtsanschauung, daß der Begräbnisort ein locus religiosus sei, erhält die Fassung, daß nur die Begräbnisstätte, wo ein Christ begraben sei, dafür zu gelten habe. In den Kirchen sollen nur die Patrone beigesetzt werden. Aber jeder Christ soll an geweihter Stätte begraben werden (Honor. Augustod. Elucid. L. II c. 32. De sepultura malorum et piorum). Besondere Umstände z. B. Krieg, Schiffbruch, können allerdings manchmal dazu nötigen, auf ungeweihter Stätte zu begraben; dann muß aber das Grab mit einem Kreuz versehen werden. An der Bahre des Toten, der gewaschen, mit Leinwand oder mit einem Bußgewand oder, wenn er ein Kleriker war, mit seiner Amtstracht bekleidet ist, wird gewacht. Am Tage der Beerdigung tragen ihn seine Standesgenossen, Laien den Laien, Geistliche den Geistlichen, erst in die Kirche, wo die Messe gehalten wird, und dann zu Grabe, in welches er, mit dem Angesicht gen Osten gewendet, gelegt wird. Das Weihwasser, womit das Grab besprengt wird, schützt den Leichnam vor Dämonen, die Kohlen sollen das Grab gegen spätere profane Verwendung sicher stellen. Der Weihrauch wehrt dem Geruch der Verwesung oder bezeichnet den Verstorbenen als wohlgefälliges Opfer oder bedeutet die Fürbitte für ihn. Epheu und Lorbeer sind die Sinnbilder des unvergänglichen Lebens derer, die in Christo sterben (vgl. Beleth, De div. off. und Durandus, Rationale L. VII c. 35, beide in einem Bande, Venedig 1598). Die Sitte, drei Schaufeln Erde in das Grab mitzugeben, ist im MA. schon vorhanden. Die heute gebräuchlichen katholischen Begräbnisfeierlichkeiten (exequiae) sind ausführlich im Rituale Tit. VI beschrieben. Die Messe vor der Beerdigung praesente corpore defuncto ist nach Möglichkeit beizubehalten. Der Gebrauch der Lichter soll nicht abkommen. Die Begräbnisstätten des Klerus sind von denen der Laien zu trennen. Zwischen dem Begräbnis der Erwachsenen und dem der ante usum rationis verstorbenen Kinder waltet der Unterschied, daß dieses, weil die Kinder in der Taufgnade sterben, im Gegensatz zu dem tiefen Ernst der Begräbnisfeierlichkeit der Erwachsenen der Charakter der Freude tragen muß. Für den erwachsenen Verstorbenen ist absente corpore das officium abzuhalten in die tertio, septimo, trigesimo et anniversario. Auf eine Grabrede nimmt das Rituale keine Rücksicht, doch ist sie seit dem vorigen Jahrhundert mehr und mehr auch bei den Katholiken aufgekommen, wie überhaupt die römischen Begräbniszeremonien sich nicht streng auf das beschränken, was im Rituale steht, ja hier und da etwas von ihm abweichen. So wird z. B. an einzelnen Orten der Akt nicht durchaus in der lateinischen Sprache abgehalten, oder es wird ein Vaterunser für den nächsten Verstorbenen im voraus gebetet. Die Bestimmungen des Rituale, wem das kirchliche Begräbnis zu versagen ist, gehören in das Kapitel von der Kirchenzucht.

Die Reformation mußte mit dem ganzen überkommenen Begräbnisritus aufräumen, weil dieser die Lehren vom Fegefeuer, von der Messe und der Mittlerschaft der Kirche zur Voraussetzung hatte. Aber auch davon abgesehen, gab es viel zu bessern. Luther klagt über die greuliche Verwahrlosung des Wittenberger Kirchhofes (Ob man vor dem Sterben fliehen möge 1527; an den Bürgerm. von Wittenb. 1539 DW. Bd. V), und nach den Kirchenordnungen war es auch anderwärts so. Luther aber wollte dem Kirchhof eine würdige Stille gewahrt wissen, damit der Christ sich andächtigen Betrachtungen hingeben könne. Dem Glauben an die Auferstehung entsprechend sollte das Begräbnis den Charakter des freudigen Bekenntnisses haben. Darum sollten christliche Gesänge gesungen werden, und die Gräber selbst mit Sprüchen oder Reimen versehen werden, die eine kurze Predigt von der Auferstehung vorstellen sollten. (Vorr. zu der Schrift: Christl. Gesänge, Lateinisch und Deutsch, zum Begräbnis 1542). Eine Begräbnisordnung hat er nicht verfaßt. Was die Kirchenordnungen darüber feststellen, kann natürlich nicht im einzelnen registriert werden. Das ehrliche, das ist christliche Begräbnis wurde, wenn auch in der einfachsten Form, auch den ungetauften Kindern gewährt. Ausgeschlossen davon sollten notorische Verächter der Gnadenmittel und öffentliche Sünder sein. Der verstorbene Leib ist nicht ein wertloses Nichts, das man beliebig beseitigt; da er auferstehen wird, er vergehe wie er wolle, in der Erde, im Wasser, in der Luft, im Feuer (Württemb. KO 1553), so gebührt ihm ein ehrliches Begräbnis. Dazu gehört vor allem, daß das Begräbnis als Sache der christlichen Gemeinde angesehen und ausgeführt wird. Die Glocken rufen die Gemeinde und bestimmte Stunden werden dafür festgesetzt, damit die Gemeinde sich darauf einrichten kann. Zum mindesten einer

aus jedem Hause soll sich daran beteiligen; auch die Armen sollen ihr Grabgeleite haben. Die Kirche aber ist vertreten durch den Geistlichen, durch die Schüler, zum wenigsten durch den Küster und den Totengräber. Die Schüler singen christliche Begräbnisgesänge, aber auch die Gemeinde singt während des Zuges. Der Geistliche verwaltet das Amt des Wortes, indem er eine von der Auferstehung handelnde Bibelstelle, gewöhnlich 1 Th 4, 13—18, manchmal auch eine Betrachtung über Sünde, Tod und Auferstehung vorliest, oder auch, auf Wunsch und gegen besondere Vergütung, einen von ihm selbst verfaßten Sermon hält. Die Lektion und die Rede finden am Grabe oder in der Kirche statt, mitunter auch im Sterbehause. Endlich war die Sitte weitverbreitet, für die Armen Opferbecken auszustellen. Dem Leichengepränge sind die Kirchenordnungen sehr abhold. Doch werden die Lichter von der Brandenb. KO 1540 gestattet, und ebendort ist auch das Vorantragen des Kreuzes angeordnet. So auch in der Waldeck. KO 1556, wo auch das dreimalige Bewerfen mit Erde erwähnt ist, das anderwärts als mittelalterlicher Aberglaube galt. Die gebräuchlichsten Begräbnisgesänge waren: Aus tiefer Not, Mitten wir im Leben, Si bona suscepimus, Wir glauben all, Mit Fried und Freud, Benediktus, Psalm 90, Ego sum resurrectio, Nun laßt uns den Leib begraben.

Die Ordnungen der Reformierten gehen sehr wenig auf das Begräbnis ein. Die Baseler KO 1529 verlangt ein Begräbnis in Zucht und Ehren, ebenso die Genfer Ordonanzen 1541. Die Züricher KO giebt ein Formular für die Verkündigung der in der Woche Verstorbenen (analoge Einrichtungen bestanden schon vor der Reformation in Basel und Umgegend, vgl. Surgantius, Manuale II Fol. 88, übrigens auch die KO für Schwäbisch Hall 1525). Die Pfälzer KO 1563 verlangt das gleiche Begräbnis für Reiche und Arme, schweigt über den Gesang vollständig, giebt aber ausführlich an, auf welche Punkte der Geistliche in seiner Rede hauptsächlich zu achten habe, und bringt ein Schlußgebet, an dessen Ende die ganze Versammlung das Credo spricht. Die englische Begräbnisliturgie hat die Bestattungsformel: We commit this body to the ground, earth to earth, ashes to ashes, dust to dust.

Im Laufe der Jahrhunderte sind auf dem deutschen protestantischen Boden einige starke Veränderungen eingetreten. Es war unvermeidlich, daß der Leichenkondukt oder Prozeß, den man schon in den alten Zeiten, wie es scheint, nur mit Mühe zusammenbrachte, mit der Einführung der Leichenhäuser aufhörte. Die Landgemeinden ausgenommen, hat auch der Gemeindegesang bei Begräbnissen ganz aufgehört oder fristet sich in der kümmerlichsten Gestalt fort. Der Kunstgesang der Singvereine gehört kaum mehr in den Rahmen der kirchlichen Begräbnisfeier. Dagegen ist die Sitte, Leichenreden mit Beziehungen auf die Persönlichkeit der Verstorbenen zu halten, allgemein geworden, wenn man die Beerdigungen der parvuli und der Armen ausnimmt. Die Leichenrede war schon dem 16. Jahrh. nicht fremd. Bei den Begräbnissen der Kurfürsten Friedrich 1525 und Johann 1532 hielt Luther je zwei, vom Persönlichen freie Predigten; in der ersten des zweiten Paares erklärt er, daß sie die abgethanen Totenfeierlichkeiten ersetzen sollen. Bei Luthers Tode predigte Bugenhagen. Für gewöhnlich aber begnügte man sich mit dem Vorlesen einer Schriftlektion oder einer Betrachtung, die im Laufe der Zeit für die verschiedenen Lebensalter besondere Formen erhielt. Die Württemb. KO 1536 macht bereits Raum für eine Ansprache von kasueller Haltung, und während die Ordnung für Sachsen 1539 die Predigt für unnötig erklärt, bestimmt die für Halle 1540, daß das Begehren einer Leichenpredigt nicht abgeschlagen werden dürfe. Die KO der ausländischen Gemeinde zu Frankfurt 1554 gestattet eine commendatio defuncti, si quas habuerit virtutes, quarum exempli possit ecclesia aedificari. Die Pfälz. KO 1563 ermahnt, sich des Lobens zu enthalten, damit die Leichenpredigten nicht in Misbrauch geraten. Die Leichenpredigt wurde allem Anschein nach eine der am meisten beachteten Funktionen der Prediger. Sie wurde nicht mehr blos hervorragenden Persönlichkeiten gehalten. In den Trauerbinden Val. Herbergers befindet sich eine Leichenpredigt zum Gedächtnis eines 16 Stunden nach der Taufe verstorbenen Mädchens. Die Personalien sind schon bei diesem innigen Prediger manchmal sehr in den Vordergrund gerückt. Die Leichenpredigten werden gedruckt, die Trauerfeierlichkeiten bei fürstlichen Todesfällen geben Anlaß zur Herausgabe von Büchern. Daß die Verstorbenen in der Regel schlechtweg als Selige behandelt werden, erklärt sich einesteils aus der christlichen Hoffnung, andernteils daraus, daß offenkundig Unwürdigen das christliche Begräbnis nicht gewährt werden sollte. Freilich, wie weit das wirklich geschehen ist, wäre einer Untersuchung wert. Heutzutage hat die Leichenpredigt sich in einzelnen Land-

gemeinden behauptet, in der Regel aber der Grabrede Platz gemacht. Nicht zum Vorteil der Kirchlichkeit des Aktes, denn das Persönliche drängt sich zu stark hervor, die Grabrede wird nur gar zu leicht zu einem Gemisch von Persönlichem und Kirchlichem, und darüber kommt das letztere gern zu kurz. Dennoch läßt sich das kirchliche Element nicht verdrängen, und daraus erklärt es sich vielleicht, daß man sich bemüht, der allzu subjektiven Grabrede einiges mehr Objektive an der Seite zu stellen. Dazu gehört das dreimalige Bewerfen mit Erde, das sich in vielen protestantischen Gemeinden festgesetzt hat. Ferner die Toteneinsegnung, die sich trotz des schärfsten Widerspruchs (Kliefoth) behauptet hat und aller Wahrscheinlichkeit nach sich immer weiter verbreiten wird. Daß die Kirche berechtigt ist, bei dem Übertritt vom irdischen Leben ins jenseitige zu segnen, ist wohl außer Zweifel. Aber das muß am Sterbenden geschehen, nicht am Gestorbenen. Unsere jetzige Art des Einsegnens läßt sich nur so halten, daß sie als Ausdruck der Hoffnung und des Wunsches gefaßt wird, der Verstorbene möge zur Auferstehung des Lebens hervorgehen, und nicht zu der des Gerichtes. Aber dann ist die Formel, welche sich nach Kliefoth zuerst in der Nassauischen Agende von 1843 findet, aber in der gleichen oder verkürzten Gestalt in andere Agende übergegangen ist: Ich segne Dich ein, ganz verfehlt; vor allem muß die direkte Anrede aufgegeben, und der Satz in ein Votum umgewandelt werden. Völlig beseitigen läßt sich die Einsegnung nicht mehr, da unsere Gemeinden in ihrem Fehlen ein Zeichen des Tadels oder der Verwerfung erblicken. Aber in der veränderten Form ist ein solcher liturgischer Abschluß des Begräbnisaktes doch nicht so unerhört, wie es scheint. Schon die Würtemb. KOO von 1536 und 1553 sagen, daß der Geistliche den Verstorbenen der gnädigen Hand Gottes befehlen soll, was zwar keine Einsegnung ist, aber auf die Fürbitte hinauskommt. Die Fürbitte für die Toten soll von Luther nur als Privatsache gestattet worden sein (Bk. vom AbdM. gegen den Schluß hin, Kpost. Allerh. am Anfang; man übersehe aber nicht Kpost. Evang. am 1. p. trin. gegen den Schluß hin). Die Apologie sagt ohne Einschränkung: non prohibemus (im lateinischen Text des Abschn.: De missa pro defunctis) und J. Gerhard nimmt Loc. De morte c. 87 die Fürbitte, allerdings in verfehlter Weise, gegen Calvin in Schutz, der die kirchliche, nicht die private Fürbitte meint, wenn er sagt, daß es gegen die christliche Nüchternheit verstoße, zu beten, ut Deus bonam et felicem resurrectionem det mortuis (Brief an Vatellus, 25. Sept. 1562). Die Frage wird sich erst lösen lassen, wenn unsere Eschatologie über den Zusammenhang der oberen und unteren Gemeinde mehr ins Klare gekommen ist.

Endlich muß noch erwähnt werden, daß im 19. Jahrhundert mit Eifer und Geschick für die Leichenverbrennung gearbeitet wird. Der römische Stuhl hat seinen Gläubigen die Leichenverbrennung verboten (Bescheid der S. Rom. et Univ. Inquisitionis congregatio 1886) und dies Verbot erklärt sich genügend aus der italienischen Agitation für sie (Stimmen aus Maria Laach 1887). Aber im protestantischen Deutschland ist eine maßgebende Äußerung, welche offen ausspricht, daß die Leichenverbrennung ein berechneter Vorstoß gegen die christliche Volkssitte sei und die Nichtigkeit der christlichen Hoffnung auf Unsterblichkeit und Auferstehung vor Jedermanns Augen darlegen solle, nicht ausgesprochen worden, darum liegt bei uns die Sache für das Urteil der Kirche nicht so klar. Für die Verbrennung ist im gebildeten Deutschland wohl neben der Stimmung, die in Goethes Braut von Korinth ausgesprochen ist, der Vortrag J. Grimms (Kleinere Schriften Bd 2) am wirksamsten gewesen; für die einfachen Leute hat die Vorstellung des Prozesses der Verwesung und die von Zeit zu Zeit durch alarmierende Zeitungsnachrichten rege erhaltene Furcht vor dem Lebendigbegrabenwerden, obwohl kein einziger Fall nachgewiesen sein soll (Isidor Rosenthal, Gesundheitspflege p. 555), das meiste Gewicht. Die Kirche muß natürlich zugeben, daß die Schrift weder das Begraben gebietet noch das Verbrennen verbietet, und daß durch das Verbrennen weder die Allmacht Gottes gehemmt, noch eine lebendige Christenhoffnung zerstört wird; aber sie ist schwerlich berechtigt, bei einem Zerstörungswerk mitzuwirken, das den Schwachen zum Anstoß gereicht und ohne Not unternommen wird. Denn darüber dürfte auch kein Zweifel sein, daß nach keiner Seite hin sich die Notwendigkeit der Leichenverbrennung herausgestellt hat. Caspari.

Begräbnis bei den Hebräern. M. Geier, De Ebraeorum luctu lugentiumque ritibus, ed. 3. Lips. 1683; Fr. Imm. Grundt, Die Trauergebräuche der Hebräer, Leipz. 1868; Perles, Die Leichenfeierlichkeiten des nachbiblischen Judentums in Fränkels Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums X; Bender, Beliefs, rites and customs of the Jews,

connected with death, burial and mourning: Jewish Quart. Review 1894 und 1895; J. D. Michaelis, De combustione et humatione mortuorum apud Hebraeos (Syntagma comment. I, 225 ff.); Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, Gießen 1892; De Wette, Archäologie § 263; Keil, Bibl. Archäologie § 115; Schegg, Bibl. Archäologie S. 630 ff.; Benzinger, Hebr. Archäologie, § 23 S. 163 ff.; Nowack, Hebr. Archäologie § 32 Bd I S. 192 ff.; A. Begräbnis und Gräber in den Wörterbüchern von Winer, Schenkel und Riehm.

Zu allen Zeiten war bei den Hebräern das Begraben der Leiche die allgemein übliche Bestattungsweise (Gen 33, 19; 25, 9; 35, 8; Ri 2, 9; 8, 32; 1 Sa 25, 1 u. a.; vgl. auch Tacitus hist. V, 5). Aus 1 Sa 31, 12 und Am 6, 10 könnte man höchstens schließen, daß ausnahmsweise das Verbrennen vorkam; doch sind beide Stellen im Text verderbt (vgl. Klostermann zu 1 Sa 31, 12 und Wellhausen, Skizzen V, S. 85). Die Verbrennung galt vielmehr als etwas den Toten schändendes (Am 2, 1). Sie kam nach dem priesterlichen Gesetz und wohl auch nach der alten Sitte in einzelnen Fällen als schimpfliche Verschärfung der Todesstrafe in Anwendung (Jos 7, 25; Le 20, 14; 21, 7). Der Abscheu vor der Verbrennung hängt mit dem Glauben zusammen, den die Israeliten mit anderen Völkern des Altertums teilten, daß die Seele auch nach dem Tod noch an den Körper gebunden sei. Ruhelos müssen die Geister der nicht begrabenen Toten auf der Erde umherschweifen (vgl. Weber, System der altsynag. paläst. Theologie 1880 S. 322 ff.; Perles a. a. O. X, 345 ff., 576 ff.); in der Scheol sogar ist das Los der Unbegrabenen jammerwürdig, in den Winkeln und Ecken müssen sie sich herumdrücken (Ez 32, 23; Je 14, 15 ff. u. a.). Erst das Grab bannt die Seele an den Leichnam, so daß sie Ruhe hat und niemand mehr schaden kann. Daher war es nicht nur eine furchtbare Schande sondern ein gräßliches Unglück, nicht begraben zu werden (Am 2, 1; 1 Kg 14, 11; 16, 4; 21, 24; 2 Kg 9, 10; Je 33, 12; Jer 7, 33 u. ö.). Es war heilige Pflicht eines jeden, einen auf offenem Felde liegenden Leichnam zu begraben (Ez 39, 14; 2 Sa 21, 10; vgl. besonders Tob 1. 18; 2, 8). Dazu vergleiche die griechische Vorstellung, wie sie z. B. in Sophokles Antigone ausgesprochen ist. Selbst dem Verbrecher wurde ein Grab vergönnt (Dt 21, 23 vgl. Josephus bell. jud. IV 5, 2). Bei der Steinigung trat der über der Leiche sich bildende Steinhaufe an Stelle des Grabes (Jos 7, 24 ff.).

Das heiße Klima forderte eine möglichst rasche Beerdigung der Leiche. Auch ohne ausdrückliche biblische Nachrichten wird man annehmen dürfen, daß die Beisetzung meist wie heute im Orient noch am Todestage selbst erfolgte (vgl. Dt 21, 23). Zur Zeit Christi wurde der Leichnam vor der Bestattung gewaschen (AG 9, 37), mit wohlriechenden Spezereien gesalbt (Mc 16, 1 u. Par.) und in leinene Tücher gewickelt (Mt 27, 59), oder wurden wenigstens Hände und Füße mit Binden umwunden und das Haupt in das Schweißtuch eingehüllt (Jo 11, 44). Im AT. haben wir von dieser Sitte keine Andeutung; der Glaube, daß man in der Scheol den Verstorbenen an seiner Tracht, den König am Diadem, den Krieger am Schwert, den Propheten am Mantel zu erkennen vermag (1 Sa 28, 14; Ez 32, 27), spricht vielmehr dafür, daß man in alter Zeit die Toten so begrub, wie sie bei Lebzeiten gekleidet waren. In späterer Zeit gab man dann den Leichen der Fürsten und Vornehmen wohl auch allerhand Kostbarkeiten mit ins Grab, feine Spezereien, Schmuck, Gold und Silber (Josephus ant. jud. XIII 8, 4; XV 3, 4; XVI 7, 1). Wenn die Erzählung des Josephus von der Plünderung des Grabes Davids durch Hyrkan und Herodes richtig ist, so reicht diese Sitte in alte Zeit hinauf. Das Einbalsamieren dagegen war den Hebräern fremd, als ägyptische Sitte kommt es bei Jakob und Joseph zur Anwendung (Gen 50, 2. 26). Auch für die spätere Zeit steht die Nachricht ganz vereinzelt da, daß die Leiche Aristobuls mit Honig einbalsamiert worden sei, um sie später nach Jerusalem transportieren zu können (Joseph. ant. jud. XIV 7, 4). Ebenso entspricht es der ägyptischen Sitte, daß Josephs Gebeine in einen hölzernen Kasten gelegt werden (Gen 50, 26). Die Israeliten kannten eigentliche Särge nicht; auf einer Bahre wurde der Tote hinausgetragen (2 Sa 3, 31; Lc 7, 12 ff.). Erst in spät nachexilischer Zeit haben die Juden wie die Phönizier den Steinsarg (Sarkophag) von den Ägyptern übernommen, doch kam dieser naturgemäß nur bei Wohlhabenden zur Anwendung.

Der Ort, wo der Tote begraben wurde, war durch den Glauben bestimmt, daß die Gemeinschaft der Familie und des Geschlechts den Tod überdaure. Daher die Wertschätzung des Familiengrabes: wer in der Scheol mit den Geschlechtsgenossen vereinigt sein wollte, der mußte „bei seinen Vätern“ im Familiengrab beerdigt werden (Gen 25 8. 17 u. ö.; 2 Sa 17, 23; 19, 38; 21, 14; 1 Kg 14, 31 u. ö.).

Diese Familiengräber waren in ältester Zeit auf dem eigenen Grund und Boden in der Nähe des Hauses angelegt (Gen 23; 1 Sa 25, 1; 1 Kg 2, 34 u. a.). So haben Judas Könige ihr Grab in ihrer Burg, und Ezechiel macht es ihnen zum schweren Vorwurf, daß sie ihre Toten Wand an Wand mit dem Heiligtum begraben (Ez 43, 7). Es war ein schweres Unglück, eine göttliche Strafe, wenn einer nicht bei den Vätern begraben werden konnte (1 Kg 13, 22). Die Chronik vergönnt daher bezeichnenderweise den gottlosen Königen Joram, Joas, Usia und Ahas keinen Platz im Erbbegräbnis (2 Chr 21, 21; 24, 25; 26. 23; 28, 27 gegen 2 Kg 8, 24; 12, 22; 15, 7; 16, 20). Aus praktischen Gründen wird man dann allerdings frühe dazu übergegangen sein, die Gräber außerhalb der Städte anzulegen. In späterer Zeit (so schon Ez 43, 7) sah man dann die Gräber für unrein an (Nu 19, 16). Zur Zeit Christi war es deswegen Sitte, die Gräber alle Frühjahre neu zu übertünchen, um sie von weitem her als solche kenntlich zu machen und die Vorübergehenden vor Verunreinigung zu schützen (Mt 23, 27; Lc 11, 44). Andererseits freilich pflegte man damals auch schon die Gräber von Propheten und Gerechten zu schmücken; es galt dies als ein gutes Werk und Zeichen der Frömmigkeit (Mt 23, 29). — In das Familiengrab durften nur Familienglieder aufgenommen werden. In interessanter Weise kommt diese Anschauung auch auf nabatäischen Grabinschriften zum Ausdruck (Euting, Nabat. Inschriften aus Arabien Nr. 2, vgl. die Eschmunazarinschrift). Dort wird ganz besonders verflucht, wer das Grab schändet oder verkauft, oder wer einen nicht zur Familie Gehörigen darin begräbt. Das entspricht ganz der althebräischen Anschauung; ein Fremder hatte eben in der Gemeinschaft der Ahnen keine Stelle. Für die allerärmsten, die sich kein Familiengrab erwerben konnten, für Fremde und für die Verbrecher gab es allgemeine öffentliche Begräbnisplätze (Jer 26, 23; Jes. 53, 9; Mt 27, 7).

Die Gräber selbst waren in ihrer Anlage außerordentlich einfach. Wo wir an einem alten jüdischen Grab eine reichere und kunstvollere Ornamentik antreffen, läßt sich überall fremder, meist griechischer Einfluß nachweisen. Abgesehen von dem allgemeinen Mangel an künstlerischer Begabung, den auch sonst die Israeliten verraten, mag hier namentlich auch ein religiöses Moment ins Gewicht gefallen sein: der schroffe Gegensatz, in welchen sich der Jahvismus zu jeder Art von Totenverehrung stellte, war einer luxuriösen Ausschmückung der Grabanlagen von vornherein hinderlich. So steht das hebräische Grab nicht nur dem ägyptischen sondern auch seinem unmittelbaren Vorbild, dem oft monumentalen phönizischen Grab weit nach. Dieser Mangel zusammen mit dem Fehlen von Inschriften macht es sehr schwer, zu bestimmen, in welche Zeit die heute noch in großer Anzahl vorhandenen Gräber zurückreichen. Übrigens tritt auch hier ein Hauptmerkmal der phönizisch-hebräischen Architektur deutlich zu Tage: die hervorragende Rolle, welche die behauene Felswand spielt (vgl. den A. Baukunst S. 452, 29). Man liebte es, die Grabhöhlen an einer natürlichen Felswand anzubringen. Die großartigen Grabanlagen in Petra z. B. sind größtenteils hoch oben in die Felsenwände eingehauen. Wo man keine natürliche Felswand hatte, schuf man künstlich eine solche, indem man von oben her einen rechtwinkligen Ausschnitt, eine Art Hof aus dem Fels heraushieb oder unterirdische Kammern mit senkrechten Wänden ausgrub (vgl. hiefür und für das Folgende besonders die Pläne der Königsgräber und Richtergräber bei Jerusalem in Bädeker, Paläst. und Syrien 4. Aufl. S. 230 ff. und die Beschreibung dazu).

Bei den erhaltenen Gräbern kann man, was das Einzelgrab anlangt, vier Arten unterscheiden: 1. Schiebgräber (כּוּכִים), viereckige Stollen von ca. 1,8 m Länge, 0,45 m Breite, 0,45 m Höhe, der Länge nach in den Felsen gehauen, in welche die Leiche wagrecht hineingeschoben wurde. 2. Senkgräber, wie unsere Gräber in den Boden der Felskammer geteuft und mit einem Steindeckel verschlossen. 3. Bankgräber, Steinbänke an der Felswand der Grabkammer, etwa 0,60 m hoch, auf welche man die Leichen legte, vielfach der Breite nach in den Felsen eingehauen und dann mit einer Wölbung oben versehen. 4. Troggräber, in die senkrechte Felswand gehauene Tröge von der Länge des Körpers, etwa 0,45 m breit und 0,75 m über dem Boden; genau genommen eine Verbindung von Nr. 2 und 3, indem in der in den Felsen eingehauenen Bank ein Senkgrab ausgehöhlt wurde.

Die Grabkammern zerfallen in drei Arten: 1. Einfache Einzelkammer ohne Verschluß mit nur einem Senkgrab im Boden. Auch ein einzelnes Grab legte man nicht wie wir unsere Gräber als Senkgrab an der Oberfläche an, sondern schuf zuerst eine unterirdische Kammer, in deren Boden man es einsenkte. 2. Einzelkammer mit mehreren Gräbern der verschiedenen genannten Arten (namentlich Bank- und Schiebgräber).

3. Größere Grabanlagen, die mehrere Grabkammern umfassen. Was die letzteren anbelangt, so gehören die bisher gefundenen (wie z. B. die Königs- und Richtergräber) alle der späteren Zeit an, wie die architektonische Verzierung beweist. Zweifellos kannte aber auch die vorexilische Zeit schon solche Grabanlagen im größeren Stil (z. B. die Familienbegräbnisse der Könige), nur werden wir uns dieselben einfacher und ohne viel ornamentalen Schmuck zu denken haben. Den ältesten und alle Zeit gebräuchlichsten Typus repräsentieren die unter Nr. 2 genannten einfachen Grabkammern mit Schiebgräbern, wie denn diese kôkîm nach den Resultaten der Funde als die eigentlichen hebräischen Gräber bezeichnet werden dürfen. Sie nehmen am wenigsten Platz ein und gestatten daher die Unterbringung einer großen Zahl von Leichen in einer Kammer. Wie weit die anderen Gräberarten in die alte Zeit zurückreichen, entzieht sich unserer Kenntnis. Schachtgräber, wie sie in Ägypten häufig sind, d. h. Gräber, zu denen man nur durch einen schmalen senkrechten Schacht Zutritt erhielt, sind bis jetzt in Palästina keine gefunden worden.

Noch ist zu bemerken, daß sich bei den Israeliten keine Spur von der phönizischen Sitte findet, den Platz eines unterirdischen Grabes durch ein Stein-Denkmal zu bezeichnen, abgesehen von dem Steinhaufen, den man etwa über einem Grab aufschüttete (2 Sa 18, 17). Auch die oberirdischen Grabbauten (wie z. B. die Gräber im Kidronthal) gehören erst der hellenistischen Zeit an und sind auf fremde Einflüsse zurückzuführen. Bei den Phöniziern waren oberirdische Gräber ebenfalls eine Ausnahme.

Benzinger.

Beichtbücher s. Bußbücher.

Beichte. Morini, Commentarius de Disciplina etc; Dallaei, De confessione auric. Kliefoth, Liturg. Abhandl. 2.

Über das Wort Beichte vgl. Luthers Brief an die zu Frankfurt 1533: Bejichten heißt bekennen, wie auch im Gericht das Wort noch in Übung ist, Urjicht. Und sind die zwei unterschiedlich j in dem Wort Bejicht, welches mit der Zeit ist in ein i verwandelt, und durch Mißbrauch Beicht, als mit Einem i geschrieben und geredet. Insofern die Beichte Bekenntnis und zwar Sündenbekenntnis ist, kann man allerdings auch von Beichte vor Gott allein und von Bruder- oder Laienbeichte reden, für die Beichte als kirchliche Handlung ist aber wesentlich, daß sie vor dem Träger des kirchlichen Amts abgelegt wird. Veranlaßt wird die Beichte durch eigenen Entschluß (freiwillige Privatbeichte), durch allgemein giltige Kultusordnungen (regelmäßig wiederkehrende Gemeindebeichte, gleichviel ob sie von einzelnen oder von einer Gesamtheit abgelegt wird) oder durch besondere Rücksichten auf die kirchliche Erziehung und Disziplin (die Katechumenen- und Pönitentenbeichte). Der Zweck der Beichte ist die Erlangung der Absolution. In diesem Artikel kommt die Beichte der zweiten Gattung, die Beichte als stehendes Kultusinstitut, in Betracht.

Das neue Testament berichtet von der Beichte als Kultusinstitut nichts; man kann höchstens in den Worten Jesu Lc 5, 20; 7, 48 etwas der kirchlichen Absolution Verwandtes sehen. Ja 5, 16 bezieht sich auf den Bruderverkehr. Auch für die ersten Jahrhunderte der Kirche ist die Beichte im angegebenen Sinne nicht nachzuweisen. Forderungen wie: In der Gemeinde bekenne deine Übertretungen Did. c. 4; Ermahnungen, die Übertretungen zu bekennen (1 Clem. c. 51; 2 Clem. 8) sind zu allgemein. Die Exomologesis im besonderen Sinn, welche Iren. I, 13 5 u. 7, Tertull. (De poenit. c. 9 u. 12), Cyprian (Ep. 15, 1; 16, 2; De laps. c. 28) erwähnen, gehört dem besonderen Pönitentialverfahren an. Wahrscheinlich auch die Unterweisung zur Buße von Aphraat (TU. IIIb p. 114 ff.). Selbstverständlich war es dem kirchlichen Altertum nicht unbekannt, daß einer vor dem Priester seine Beichte ablegte und von diesem dazu aufgefordert wurde (z. B. Orig. ad Lev. Hom. II, ad Ps. 37 Hom. I sub init. Chrys. De Davide et S. Hom. III c. 1 u. 4). Auch die Stelle bei Chryst. (Contra Judaiz. III, c. 5), wo unter den angeordneten Mitteln der Vorbereitung auf die österliche Kommunion die Exomologesis erwähnt wird, ist nicht beweiskräftig, um die Beichte als geordnetes kirchliches Institut erscheinen zu lassen. Ebensowenig ist es die Nachricht bei Sokrat. V, c. 19 u. Soz. VII, c. 16; denn abgesehen von den Unklarheiten, die den Berichten anhaften, sind sie doch darin eins, daß Nectarius, der Vorgänger des Chrysostomus auf dem Bischofssitz zu Konstantinopel, durch Abschaffung des Poenitentiarius die Beichte in das Ermessen des einzelnen gestellt habe; aber damit ist nicht gesagt,

daß früher alle Kommunizierenden ohne Unterschied bei dem Bußpriester oder bei einem andern beichten mußten. Niemand wird in Abrede stellen, daß in der alten Zeit auf Buße gedrungen, das Sündenbekenntnis vor dem Priester empfohlen, unter Umständen im Interesse des Zuchtverfahrens geradezu verlangt wurde; aber damit ist noch lange nicht das Vorhandensein eines kirchlichen geregelten, stehenden, allgemeinen Beichtwesens, geschweige denn der Ohrenbeichte erwiesen. Was die allgemeine Beichte betrifft, so fehlten natürlich dem Gottesdienst der alten Kirche Sündenbekenntnis und Gnadenverkündigung, und somit die wesentlichen Bestandteile der allgemeinen Beichte nicht, aber fest ausgebildet waren diese Formen nicht. Allenfalls kann das Sündenbekenntnis, mit dem nach Basilius (ad Neocaes.) das Volk von Cäsarea den Frühgottesdienst zu beginnen pflegte, als ein Vorläufer der öffentlichen allgemeinen Beichte angesehen werden, vorausgesetzt, daß es nicht ein stilles Bekenntnis war, das die Kommenden für sich sprachen; ebenso die ebenda erwähnte Sitte, bei Sonnenuntergang den 50., nach unserer Zählung den 51. Ps. (*τὸν τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμόν*) als eigenes Sündenbekenntnis zu sprechen. Man darf auch aus dem Sendschreiben Leos M. an die Bischöfe Campaniens (Ep. 168) nicht zu viel herauslesen. Leo wendet sich durchaus nicht gegen die öffentliche Beichte, sondern gegen einen Unfug, der erst vor kurzem zu seiner Kenntnis gekommen ist, der also wahrscheinlich überhaupt etwas Neues und keineswegs etwas weit Verbreitetes war, daß nämlich auf Grund der poenitentia, quae a fidelibus postulatur, ein schriftliches Verzeichnis einzelner Sünden öffentlich vorgelesen wurde (vielleicht bei der reconciliatio), und erklärt das Bekenntnis vor dem Priester für ausreichend. Dagegen ist der spätere Satz bemerkenswert: Tunc enim demum plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis. Der Satz zeigt, was Leo beabsichtigte, aber auch wie es in Wirklichkeit mit der Geneigtheit zum Beichten aussah. Man war in Rom zur Zeit Leos darin noch nicht weiter, als in Nordafrika zur Zeit Augustins: Nemo arbitretur propterea se consilium poenitentiae debere contemnere, quia multos forte advertit et novit ad sacramenta altaris accedere, quorum talia crimina non ignorat. Nos a communione prohibere quemquam non possumus nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico judicio nominatum aut convictum. Serm. 351.

Eine Einrichtung, gegen welche die Laienwelt sich sträubte, konnte eher in den Klöstern und bei der Geistlichkeit eingeführt werden. Die Mönche und Geistlichen konnten zu einer Aufzählung ihrer Sünden verpflichtet werden, von ihnen konnte man auch erwarten, daß sie die sündigen Regungen des Herzens offenbaren würden. Quintus humilitatis gradus est, heißt es in der Regel Benedikts, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes vel mala a se absconse commissa per humilem confessionem abbati non celaverit suo. Und dem Kanoniker schreibt die Regel Chrodegangs in ihrer ursprünglichen Gestalt c. 14 vor, ut in anno vel binas vices clerus noster confessiones suas ad suum episcopum pure faciat, eis temporibus, una vice in initio Quadragesimae ante Pascha, illa alia vice a medie mense Augusto usque Kalend. Novembris. Diese Einrichtungen wurden auch auf die Laien ausgedehnt, freilich in ermäßigter Gestalt. Nach der zweiten Redaktion der Regel Chrodegangs hat der Mönch jeden Sonnabend seine Beichte abzulegen. Dem Kleriker war neben der oben angeführten zweimaligen Jahresbeichte die wöchentliche Beichte schon dadurch nahegelegt, daß c. 14 der ursprünglichen Regel sagt: Et cui peccata non impediunt de clero, omnibus diebus Dominicis et festivitatibus praeclaris debent corpus et sanguinem Domini nostri J. Chr. accipere. Von dem Laien verlangt die erweiterte Regel c. 32, daß er dem Priester seine Beichte in den drei Quadragesimen, d. i. den Wochen vor Weihnachten, Ostern und Pfingsten, ablege. Dem Irländer Columba, Abt zu Luxeuil, gebührt das Verdienst, in der fränkischen Kirche für die Einführung des Beichtwesens, wie es in seiner irischen Heimat nicht bloß für die Mönche, sondern auch für die Laien bestand, gewirkt zu haben (Hauck, KG. Deutschl. I, S. 252—56). Es versteht sich von selbst, daß dies nicht auf einmal ging. Noch Alcuin beklagt (Opp. Ep. 96) die in der provincia Gotorum herrschende Abneigung der Laien gegen die Beichte; neminem ex laicis suam velle confessionem sacerdotibus dare. Aber auch den Geistlichen (Opp. Ep. 13) muß er einschärfen: Si quid peccati pro fragilitate carnis commiserit, abluat confessione, deleat poenitentia. Schließlich ließ sich das Volk durch die Aufforderungen der Priester und durch den kirchlicherseits gegebenen Antrieb (vgl. dazu die Beschlüsse der Kirchen-

versammlungen bei Martene De Rit. Bd I) zum Beichten bewegen. Über den Verlauf der Handlung geben Aufschluß: Regula Chrodeg. secundum Dacherii recension. c. 32. Pseudo-Alcuin, De div. offic. c. 13. Regino Prum., De eccles. discipl. I, c. 288 ff. Rhaban., De instit. cleric. II c. 29 f. Der Verlauf der Handlung war, von Verschiedenheiten im einzelnen abgesehen, folgender: Der Priester demütigt sich selbst zuerst im Gebet vor Gott, fragt den Beichtenden nach seinem Glauben, nach seiner Bereitwilligkeit zu vergeben und nach seinen Sünden, und erteilt ihm die Absolution in der Form des Wunsches oder Gebetes. Hiezu ein Beispiel aus Regin. Prum. De Eccl. Disc. II c. 300: Deus omnipotens sit adjutor et protector tuus et praestet indulgentiam de peccatis tuis praeteritis, praesentibus et futuris. Und ein weiteres aus dem Ordo romanus in capita jejunii (bei Hittorp. p. 27) c. 30: Exaudi Domine preces nostras et confitentium tibi parce peccatis, ut quos conscientiae reatus accusat, indulgentia tuae miserationis absolvat.

Der Priester verhandelte mit den Beichtenden in der Volkssprache. Zu diesem Zwecke wurden die Formularien in die Landessprache übersetzt (vgl. die von Müllenhoff und Scherer in den Denkmälern deutscher Poesie und Prosa, 3. Aufl., Berlin 1892, S. 236—247 mitgeteilten altdeutschen Beichten). Mit der Absolution war die Verpflichtung zu Bußleistungen verbunden; schon Chrodegangs Regel c. 32 stellt den Grundsatz auf: Cavendum est utique, ne hi qui in gravibus peccatis incidunt, et hi qui in levioribus quibusdam delinquunt, aequaliter judicentur, sed secundum morbum adhibenda est medicina. So durften die Beichtenden nicht gleichmäßig behandelt werden; sie sollten aber auch nicht willkürlich behandelt werden. So entstanden die Bußbücher (s. d. Art.), welche für die einzelnen Sünden die Dauer der Buße und die Bußleistungen festsetzten. Schon frühe ist die Möglichkeit vorgesehen, zum Ersatz für die vorgeschriebene Leistung eine entsprechende Geldsumme zu entrichten. Der Ordo Romanus in capite jejunii (bei Hittorp. p. 27) faßt zusammen: Consideret secum, aetatem conditionem, statum, personam et secundum hoc ut sibi virum fuerit, singula quaeque dijudicet, id est aliquos a cibis abstinendo, alios eleemosynas dando, nonnullas saepius flectendo genua sive in cruce stando, aut aliquid aliud hujusmodi quod ad animae salutem pertinet. Hinsichtlich der Geldbußen vgl. Judicium poenitentiae (Martene I, p. 789 c. LI, ex pervetusto codice Floriacensi): Qui in Quadragesima ante Pascha cognoscit mulierem suam et noluit abstinere, annum unum poeniteat, vel suum pretium reddat ad ecclesiam, vel pauperibus distribuat, vel XXXVI solledos reddat etc.

Vorausgesetzt, daß wirklich die Beichte, die zur Zeit Karls Forderung war, im Laufe des 9. Jahrhunderts Sitte wurde (Hauck II, p. 664), so waren alle Voraussetzungen gegeben, um den Laien die Anordnungen des vierten Laterankonzils 1215 erträglich zu machen. Der Wunsch und das Verlangen der Kirche, daß regelmäßig gebeichtet werde, stand seit langem fest; an eine allgemein angenommene Beichtzeit hatte man sich auch gewöhnt, mit dem Beichtverfahren war man ebenfalls vertraut. Grobe Vergehungen mußten von jeher ausdrücklich gebeichtet werden, aber es war nicht minder erwünscht, daß der Beichtende ein Gesamtbild seines Wandelns und seines Inneren entrollte. Der Beichtiger war schon vorher berechtigt, Fragen zu stellen, und müßte wenig Erfahrung, Geschicklichkeit und Menschenkenntnis besessen haben, wenn er erst durch die Beschlüsse des Konzils in den Stand gesetzt worden wäre, die Beichte im gewünschten Sinne abzuhalten. Aber das Neue war, daß der häufig bestehende Brauch zum unbedigten Kirchengesetz erhoben wurde. Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit — confiteatur saltem semel in anno proprio sacerdoti — suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum, und daß der Beichtende in dieser Beichte alle ihm bewußten Sünden mitzuteilen hatte (omnia sua solus peccata fideliter confiteatur). Hinsichtlich der theologischen Begründung, welche die Scholastiker in der Lehre von der Buße behandelten, muß auf die Dogmengeschichte verwiesen werden. In der Absolutionsformel wurde die fürbittende und anwünschende Form aufgegeben und dafür die richterliche angewendet. Ego absolvo te, von Thomas Aqu. (Summa P. III Qu. 84. Art. 3) dadurch verteidigt: In sacramentali absolutione non sufficeret dicere: Misereatur tui omnipotens Deus, vel: Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus; quia per haec verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat. An den proprius sacerdos war der Beichtende gebunden, nur mit dessen Er-

laubnis konnte er justa de causa einem anderen beichten, anderenfalls dieser andere weder zu binden noch zu lösen die Macht hatte. Die dem Beichtenden gegebene Freiheit in der Wahl des Beichtigers war natürlich sehr mäßig, auch wenn sich das Gebot, vor dem zuständigen Priester zu beichten, nur auf die österliche Beichte bezog, und es war darum nicht mehr als billig, dem Beichtenden die Verschwiegenheit des Priesters zuzusichern und auf den Übertretungsfall Absetzung und lebenslängliche Klosterhaft als Strafe zu setzen. Das Tridentinische Konzil behielt diese Ohrenbeichte bei (Sess. XIV, c. 5). Das Rituale Rom. beschreibt ihren Vollzug. Sie hat in der Kirche zu geschehen, und zwar im Beichtstuhl. (Der heutige Beichtstuhl, sedes confessionalis crate perforata inter poenitentem et Sacerdotem ist wahrscheinlich erst nach dem tridentinischen Konzil eingeführt worden.) Der Beichtvater muß eingedenk sein, daß er die Person des Richters und des Arztes in sich vereinigt; er hört das allgemeine Bekenntnis und die besondere Sündenaufzählung des Konfitenten an, den er nur im Notfalle unterbrechen darf, redet ihm darauf ins Gewissen und legt ihm die zu leistende Genugthuung auf; erklärt sich dieser dazu bereit, so absolviert er ihn mit einer Formel, die den Wunsch und die Zusprechung der Absolution enthält. In Todesgefahr genügt die Formel: Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis in nomine P. et F. et Sp. s. Amen. Das Beichtgeheimnis ist natürlich bis heute strengstens Gesetz. In Rußland ist der Siegelbruch behufs Anzeige von Staatsverbrechen prinzipiell erlaubt und ist vom russischen Episkopate im J. 1875 die Denunziationspflicht in betreff der in der Beichte erfahrenen Verbrechen, namentlich den Nihilisten gegenüber, ausdrücklich in Erinnerung gebracht worden (Schuech, Pastoralth. 7. Aufl. S. 773). Hinsichtlich der Geldbußen verordnet das Rituale: Poenitentias pecuniarias sibi ipsis Confessarii non applicent, neque a poenitentibus quidquid tamquam ministerii sui praemium petant vel accipiant.

Non est in Ecclesia negotium, quod aeque ut istud confessionis et poenitentiae indigeat reformatione, schrieb Luther schon 1519 in seiner defensio contra Eckii judicium. In dem Punkte, daß die Beichte in widerwärtigster Weise als Geldquelle ausgenutzt wurde, hatte er die Nation hinter sich. Ihn bekümmerte aber vor allem die Gewissenspeinigung, welche durch das Verlangen, die Sünden einzeln aufzuzählen, hervorgerufen werden mußte. Dann ärgerte ihn der gesetzliche Zwang, der der ganzen Sache angethan wurde. Sein Widerwille gegen diesen Zwang ging so weit, daß er gelegentlich einmal (Von der Beichte 1521) den Rat erteilte, in der vorgeschriebenen Fasten- und Osterzeit nicht zu beichten. Endlich entrüstete ihn die damalige Praxis, das unwürdige Gebahren der Bettelmönche, die das Beichtwesen in den Händen hatten, ihre verdächtigen Exempel, die auf das furchtsame Herz der Weiber berechnet waren, und die nach Luthers Überzeugung von einem Erzhauptbuben erdacht worden waren, der da gern der Weiber Herz und Heimlichkeit erfahren hätte, und der darum würdig wäre, daß nicht allein sein Leib, sondern auch seine Seele von allen Teufeln in hunderttausend Stücke zerrissen und zerpulvert würde (Kirchenpost. Dreikönigst. Evangel. Erl. Ausg. S. 400). Luther hat abgesehen von vielen gelegentlichen Äußerungen seine eigene Meinung über die Umgestaltung des Beichtwesens in folgenden Schriften ausgesprochen: Kurze Unterweisung, wie man beichten soll 1519; Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten 1521; Sermon von der Beichte und dem Sakrament 1524 (in der Kirchenpost. nach der Predigt über das Ev. des Palms.); Kurze Vermahnung zur Beichte 1529 (auch in der Layen-Biblia und am Schluß des großen Katechismus). Luther verwirft den Zwang zur Beichte, erkennt aber keinen als Christen an, der sich der Beichte entzieht. Er denkt aber nicht immer an die kirchliche Beichthandlung, wenn er von der Beichte redet. Beichten heißt Gott seine Sünden bekennen und Gnade begehren. Solche Beichte, sagt Luther in der kurzen Vermahnung, soll und muß ohne Unterlaß geschehen, so lange wir leben; denn darin stehet eigentlich ein christlich Wesen, das wir uns für Sünder erkennen und Gnade bitten. Eine zweite Art der Beichte ist es nach Luther, wenn ein Christ seinem Bruder seine Sünden bekennt, um sich Rat und Trost zu holen, und eine besondere Art dieser zweiten Weise zu beichten ist es, wenn er seinem Bruder das besondere Unrecht, das er gerade diesem angethan hat, abbittet. Das Wichtigste an der Beichte ist die Absolution. Auch sie faßt Luther manchmal in einem weiteren Sinne, als in dem der kirchlichen Absolution. In der anderen Predigt am Osterdienstag (Kpost., Evangelienreihe) sagt er: Darum loben und behalten wir die Beichte nicht um ihrer selbst, sondern um der Absolution willen; das ist das güldene Kleinod darin, daß du

da die Worte hörest dir verkündigen, so Christus befohlen hat dir und aller Welt zu predigen in seinem Namen, daß ob du es gleich nicht in der Beichte höretest, so hörest du doch sonst das Evangelium täglich, welches ist eben das Wort der Absolution. Denn Vergebung der Sünden predigen heißt nichts anderes, denn absolvieren oder lossprechen von Sünden, welches auch geschieht in der Taufe und Sakrament. Daß also getauft werden, oder Sakrament empfahen, ist auch eine Absolution, da einem jeglichen insonderheit Vergebung auf Christi Namen und Befehl zugesaget und zugesprochen wird; die sollst du hören, wo und wie oft du ihrer bedürfest; und sie annehmen und glauben, als hörest du sie von Christo selbst. Eine besondere Anwendung dieser Generalabsolution wird nach Luthers Meinung durch die kirchliche Beichthandlung gemacht. In dem Sermon von der Beichte macht er zwei Vorzüge geltend: das Wort wird allein auf deine Person gestellt; hier kann es niemand treffen als dich allein; darüber hast du auch noch einen Vorteil, daß du in der Beichte alle deinen Fehl sagen kannst und darüber Rat holen. Offizielle Erklärungen über die Beichte finden sich in folgenden Schriften: Unterricht der Visitatoren, Schwabacher Artikel, Art. 11 (abgedruckt bei Kolde, Augsb. Konf.), Torgauer Artt., Art. 5 (ebenda), Augsb. Konf. Art. 11 u. 25, Apologie, Kleiner Katech. (Wie man die Einfältigen soll lehren beichten und 6. Hauptst.), Schmalkald. Artt. Tl. III Art. 8. Die Beichte nahm ungefähr folgenden Verlauf. Der Beichtende kam in die Kirche, entweder ohne besonderen Anlaß, oder vor der Kommunion, und zwar einen oder etliche Tage vor der Feier. Denn, wie schon Luther in der Formula missae und der Unterricht der Visitatoren verlangten, wurde die dem Volke schon vom Mittelalter her anerzogene Ordnung aufrechterhalten, daß keiner zur Kommunion zugelassen wurde, der nicht zuvor gebeichtet hatte, und wie man schon früher den Beichtenden nach dem Credo gefragt hatte, so benützte man jetzt diese Gelegenheit, um ein Katechismusexamen zu veranstalten. Doch lag es in dem Ermessen des Beichtigers, das Examen zu unterlassen, wenn er zu dem Beichtenden gutes Zutrauen hatte. Der Beichtende wurde aufgefordert, falls ihn eine Sünde besonders drückte, sie anzugeben, der Beichtiger fragte ihn selbst nach besonderen Sünden. Schließlich, wenn sich kein Hindernis herausstellte, erteilte er ihm die Absolution. Die von Luther in den kleinen Katechismus aufgenommene Absolutionsformel lautet: Wie du glaubest so geschehe dir. Und ich — vergebe dir u. s. w. Die Brandenb. Nürnb. KO. hat dagegen die Formel: Der allmächtige Gott — vergiebt dir alle deine Sünde, und ich verkündige dir solche Vergebung. Der Formel: ich verkündige, und der Formel: ich vergebe, liegen keine verschiedenen Auffassungen der Absolution zu Grund, wie man daraus ersehen kann, daß die genannte KO die Parallelformel hat: Gott vergiebt und ich sag dich frei und ledig. Aber die unmittelbar vergebende Formel entsprach mehr dem Sinne Luthers, der sich in der anderen Predigt für den Sonntag nach Ostern (Kirchenpost. Evangelienr.) über die Absolution dahin ausspricht: Die Gewalt, Sünden zu vergeben, ist allein Gottes; aber er übt sie aus durch das äußerliche Amt der Sündenvergebung. Soll die Absolution recht und kräftig sein, so muß sie aus dem Befehle Christi (Jo 20, 21—23) gehen, daß sie also laute: Ich spreche dich los von deinen Sünden — im Namen Christi und aus Kraft seines Befehls — also, daß nicht ich, sondern er selber ist durch meinen Mund, der dir die Sünde vergiebet: und du schuldig bist, solches anzunehmen und festiglich zu glauben — als hättest du es aus seinem, des Herrn Christi, eigenem Munde gehöret.

Bei dieser Fassung der Absolution mußte die Form der Ausführung die geeignetste erscheinen, nach der sie dem einzelnen Beichtenden besonders zugesprochen wurde: die Einzel- oder Privatabsolution. Dennoch wurde auch die allgemeine Absolution gutgeheißen. Schon im MA. hatte sich eine allgemeine Beichte, welcher die allgemeine Absolution folgte, im Gottesdienste eingebürgert. Martene teilt De ant. disc. p. 486 ff. einen usus antiquus Senonensis atque Lemovicensis dioecesis mit ex vetustis Ritualibus. Darnach muß jeder vor Empfang der österlichen Kommunion eine Messe hören, bei der der Kurat oder Vikar vom Altar aus eine Abendmahlsvermahnung und eine Beichte in französischer Sprache spricht. Die Versammelten hören sie knieend an, sprechen die confessio generalis nach und empfangen in der Wunschform die Absolution (vgl. zu der Sache Hauck II, p. 266; Müllenhoff und Scherer II, S. 430). Eine allgemeine Beichte wird auch erwähnt von Honorius Augustod. (Specul. eccl. MSL Bd. 172), von Durandus IV, c. 26, von Surgantius (Manuale). Sie bestand am Ausgange des MA. in Kursachsen und in Franken. Auch die Braunschweiger KO. 1528 enthält eine exhortatio zum Sündenbekenntnis, nach der Predigt, und schließt

sie mit dem Wort: Jesus Christus ist unsere Seligkeit ewiglich. Sprecht: Amen. Ähnlich wurde in Nürnberg nach der Predigt und vor der Kommunion eine allgemeine Beichte mit Absolution gesprochen. Diese Einrichtung hatte das Mißfallen Osianders, zumal sie ein Zusatz zu der von ihm hauptsächlich verfaßten Kirchenordnung war, und er brachte einen Teil der Prediger dahin, sie aufzugeben. Darüber gerieten die Nürnberger Gemeinden in Unruhe, und der Rat der Stadt bat Luther und Brenz 1533 in zwei gleichlautenden Schreiben, um ihr Gutachten. Brenz, an den sich Osiander schriftlich gewendet hatte, gab den Neuerern Recht mit dem treffenden Hinweis darauf, daß die allgemeine Absolution als eigener, feststehender Kultusakt die Predigt, die ja auch Gnadenverkündigung sei, beeinträchtige, und daß es gerade das Eigentümliche der Absolution wie der Sakramente sei, sich an die Einzelnen zu wenden, erklärte sich aber bereit, von seinen lieben Herren und praeceptores, den Wittenberger Theologen, sich belehren zu lassen. Die Wittenberger stellten die Privatbeichte höher als die allgemeine, wollten aber auch diese nicht fallen lassen, wenn nur beide Teile zur Privatabsolution ermahnen. Im J. 1536 brachte Osiander die Sache von neuem polemisch auf die Kanzel, die Verhandlungen zogen sich bis 1540 hin. Die Angelegenheit scheint nicht endgiltig erledigt worden zu sein: in einzelnen Ausgaben der KO. (1592), sowie des Veit Dietrichschen Agendbüchleins (1569, 1639) findet sich der Passus, in anderen nicht (vgl. Strobel, Nachr. v. d. Leben Veit Dietrichs p. 25—48 und Kolde, M. Luth. Bd II p. 400 f. und die Litteraturangaben, ebenda p. 598). Während so die Führer der Lutheraner die allgemeine Beichte und Absolution im Grunde doch nur aus Schonung der Gewohnheit bestehen ließen, erhielt sie bei den Reformierten den Vorzug. Vom Standpunkte der Prädestinationslehre aus ist ja jede Absolution, besonders aber die private, nur unter Umdeutungen zulässig. Die Conf. Helv. vom J. 1566 sagt allerdings: Rite itaque et efficaciter ministri absolvunt, dum evangelium Christi et in hoc remissionem peccatorum, quae singulis promittitur fidelibus, sicuti et singuli sunt baptizati, praedicant, et ad singulos peculiariter pertinere testantur, aber doch immer nur unter der Voraussetzung, daß diese Gnadenverkündigung solche betrifft, die von Gott besonders erwählt sind. Die Thorner Deklaration 1645 erklärt sogar die Beibehaltung der Privatabsolution unter Umständen für nützlich. Aber das ist nur eine vereinzelte Ausnahme. Dagegen ist die allgemeine Beichte von den Reformierten in der Gestalt der offenen Schuld beibehalten worden. Die Ordnung für Zürich erwähnt die offene Schuld und hat anstatt der Absolution den Bittruf: Allmächtiger, ewiger Gott, verzeih uns unsere Sünden u. s. w. Die Pfälz. KO. 1563 hat in ihrer Abendmahlsvermahnung einen darauf sich beziehenden Abschnitt, dazu für den Sonntag nach der Morgenpredigt ein Sündenbekenntnis, auf welches der Prediger eine längere Formel folgen läßt, darin er den Gläubigen die Vergebung, den Ungläubigen das Urteil Gottes verkündigt. Das Commonprayerbook hat eine allgemeine Beichte mit Absolution in Wunschform bei der Kommunionfeier und schreibt für die Morgen- und Abendfeier ein gleichlautendes Sündenbekenntnis vor, welches die Gemeinde dem Geistlichen knieend nachspricht. Hierauf verkündigt dieser stehend der noch knieenden Gemeinde die Absolution in referierender Form: Gott vergiebt allen wahrhaft Gläubigen, mit entsprechender Aufforderung, worauf der Geistliche, wieder knieend, das VU. spricht, das die Gemeinde ihm nachspricht. Die Emder KO. 1594 hat für die Sonntage mit Kommunionfeier ein Formular, welches unseren Beichtfragen mit folgender Absolution entspricht.

Derartige Einrichtungen konnten sich natürlich mit der lutherischen Privatbeichte hinsichtlich ihrer Brauchbarkeit für die curia specialis nicht messen; aber die Privatbeichte stieß in der Ausführung auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Schon 1533 mußte der Rat von Nürnberg in dem erwähnten Schreiben darauf aufmerksam machen, daß der Pfarrer zu wenig seien, um einen jeden vor Empfahung des Sakraments zu examinieren und zu absolvieren. Brenz erwiderte darauf, daß man ja alle Feier- und Werktage das Sakrament empfangen könnte. Aber diese Erwiderung war nur dann stichhaltig, wenn nach und nach wirklich der Strom der Kommunikanten sich über das ganze Jahr gleichmäßig verteilt. Das ist aber nicht geschehen, weder in Nürnberg, noch sonstwo. Bei gewissen Gelegenheiten häufte sich die Zahl der Kommunikanten, und wenn bereits Sarcerius (Pastoral. 1559) die Beichtväter tadelt, die in einer Stunde zwanzig bis dreißig Beichten hörten, so tadelt er einen Mißstand, der sich vielleicht in diesem Umfang, aber nicht vollständig vermeiden ließ. Das Auskunftsmittel, einzelne von dem Beichtverfahren zu befreien, half natürlich nichts, wenn die Zahl der Befreiten

klein war, und in großer Ausdehnung angewendet mußte es allerlei bösen Schein erwecken und das Bestreben, jeden einzelnen womöglich vom unwürdigen Kommuniongenuß abzuhalten, vereiteln. Zu den bekannten Klagen, welche über die sittlich schädlichen, das Gewissen einschläfernden Wirkungen des mechanisch betriebenen Beichtverfahrens, namentlich der Erteilung der Absolution von Großgebauer (Wächterstimme), Heinr. Müller (Apostol. Schlußkette, X p. trin.) bis zu den Pietisten in den folgenden Jahrhunderten erhoben wurden, war sicherlich von Anfang an schon Grund vorhanden. Das Beichtgeld hat ebenfalls dazu beigetragen, das Ansehen der Beichte zu schädigen. Luthers scharfe Bemerkungen über den Beichtpfennig (Ausleg. d. Evang. am 14. nach Trin. 1521) konnten die Beseitigung des Beichtgeldes nicht bewirken, zumal die Geistlichkeit schon damals solche Nebeneinkünfte nicht gut entbehren konnten. Die Pommersche KO (1568 p. 128) erklärte, daß es christlich und bei vielen nötig ist, daß fromme Christen ihren Beichtvater womit bedenken, und J. Gerhard übernahm die Rechtfertigung des Beichtgeldes (Loc. de minist. eccles. c. 329): Simpliciter et absolute improbari nequit, accipere in audienda privata confessione ab auditoribus, praesertim ditioribus, aliquod honorarium; fügt aber bei: Absit tamen omnis mali species, et si metuitur scandalum, moneantur auditores, ut alio potius tempore suam erga ministerium beneficentiam declarent. Aber es kam eben recht viel böser Schein über das Beichtgeld, und es blieb durchaus nicht beim Schein, wie man bei den Kirchenrechtslehrern Brünemann, Tarnov, Dedeken in den betr. Abschnitten nachlesen kann. Das Ansehen des Amtes, das Zusammenwirken der Kollegen litt darunter. Speners Urteil darüber ist im wesentlichen dasselbe, wie das Gerhards, er wollte das Beichtgeld in freiwillige Neujahrsgaben umgewandelt wissen, während die Leipziger Fakultät mit acht Gründen für den Beichtpfennig eintrat (Gerber, Gesch. der Kirchenceremonien in Sachsen). A. H. Francke dagegen berief sich auf Städte, wie Frankfurt a/M., Straßburg, Augsburg, wo das Beichtgeld überhaupt nicht üblich sei, nahm keines mehr an und rechtfertigte sich darüber im Anhang zu seiner Predigt über den unverantwortlichen Mißbrauch des h. Abendmahls 1699. Aber auch ein anderes dogmatisches Bedenken, das freilich die allgemeine Beichte so gut wie die private traf, machte den Wert und Fortbestand der ganzen Sache unsicher. Man prüfte die Absolutionsformel und damit die Absolution selbst auf ihre Bedeutung und Richtigkeit. War vom Standpunkte der Reformierten aus schon im 16. Jahrhundert behauptet worden, daß die Absolution conditionata ist, weil sie von Buße und Glaube abhängig ist, über deren Vorhandensein der Mensch im Ungewissen sein muß, so erklärte auch Spener alle Absolution als sua natura conditionata, urteilte aber doch über die aus der Reformationszeit herübergekommenen Formeln, die sog. exhibitive oder kollative: Ich vergebe, und die sog. deklarative: Ich verkündige Vergebung, daß sie im rechten Verstande einerlei seien (Bedd I p. 202), und erklärte, daß er unbedenklich die absolute Formel gebrauchen würde, wo sie kirchlich vorgeschrieben sei. Alle diese Verhandlungen und Erwägungen erregten und bestärkten das Mißtrauen gegen die Privatbeichte, obwohl sie zum Teil die allgemeine Beichte gerade so gut trafen. Diese hatte schon längst, auch bei den Lutheranern, ihre Stelle. In Württemberg war sie schon seit dem 16. Jahrhundert, seit 1657 war sie in Kursachsen z. B. allgemein eingeführt, und als J. K. Schade in Berlin 1697 seine Kommunikanten zu einer gemeinsamen Beichte versammelte und gemeinsam absolvierte (vgl. über einen ähnlichen Vorgang in Thorn Hartknoch, preuß. Kirchengesch. p. 960ff.), da gab der Kurfürst trotz der Mißbilligung, die Schades eigenmächtiges Vorgehen bei seinen Kollegen gefunden, und trotz der Unzufriedenheit, die es in der Bürgschaft erregt hatte, in einem Erlaß 1698 die Privatbeichte frei, unter Berufung auf die Thatsache (?), daß in unzählich vielen lutherischen Kirchen, als nämlich in den Königreichen Schweden und Dänemark in vielen Orten von Oberdeutschland und in allen lutherischen Kirchen in Holland und daherum kein Beichtstuhl oder Privatbeichte zu finden. Die andern Landeskirchen folgten diesem Beispiel (Ackermann, Die Beichte p. 147f.), während nur in Mecklenburg nach Kliefoths Ansicht (Litt. Abh. 2, 485) Privatbeichte und Absolution niemals formal abgeschafft worden sind.

Gegenwärtig steht die Sache so, daß die Beichte mit verschwindender Ausnahme nur noch als allgemeine Beichte und zwar als Vorbereitung auf die Kommunion fortbesteht, indem sie unmittelbar vor der Kommunionfeier oder am Tag vorher abgehalten wird. Das Sündenbekenntnis wird in verschiedener Form abgelegt; der Geistliche spricht es, oder die Beichtenden sprechen es unter seiner Führung, ab und zu spricht es wohl auch einer aus den Beichtenden im Namen der Versammelten. Die Absolution wird

über die Gesamtheit gesprochen oder den einzelnen unter Handauflegung erteilt, was der Absolution als einer applicatio auf den einzelnen besser entspricht, aber nur in kleinen Verhältnissen ausführbar ist. Die Hauptfrage ist die, ob es gut war, daß die Absolution und damit die Beichte so gut wie ausschließlich mit der Kommunion verbunden worden sind, daß sie wie ein einleitender Teil zu dieser Feier erscheinen, und diese Frage muß verneint werden. Denn zur würdigen Kommunionfeier gehört nur, daß einer als bußfertiger und gläubiger Christ kommt, und demnach werden die Feiernden allerdings an ihre Sünde und Gottes Gnade erinnert werden müssen, aber dazu ist nicht eine besondere in der Absolution gipfelnde Handlung nötig. Unmittelbar vor der Kommunion wäre sie nur dann nötig, wenn der zu Absolvierende das Kommunionrecht verloren hat, also nach der Exkommunikation. Allein mit derartigen theoretischen Erwägungen ist die Sache nicht abgethan. Wird das Verhältnis der Beichte zur Kommunion gelöst, dann hört die Beichte für unabsehbare Zeit überhaupt auf, ein Teil des Gemeindelebens zu sein, und darum ist es besser, sie bleibt in der Gestalt, die sie jetzt nun einmal angenommen hat, dem Gemeindeleben erhalten, wenn auch an der unrichtigen Stelle. Ferner spricht für ihre Beibehaltung bei der Kommunion auch in der Gegenwart noch die gleiche Rücksicht, die schon zu Luthers Zeiten und noch früher es geboten hatte, die Kommunikanten nicht ohne Vorbereitung zur Kommunion zuzulassen. Die Kirche muß thun, was in ihren Kräften steht, um unwürdigen Kommuniongenuß zu verhüten, und die Beichte ist das geschichtlich gegebene Mittel dazu. Zur Erreichung dieses Zweckes hat auch die Beichtrede ihr gutes Recht. Damit der Beichtiger ihr aber eine wirkliche Gestalt geben könne, muß er wissen, wer kommt. Darin liegt der Wert der persönlichen, sei es schriftlichen oder mündlichen Anmeldung, die dann natürlich vor der Beichte zu geschehen hat. An dem Fortbestehen oder der Einführung der persönlichen Anmeldung liegt um so mehr, als sie zur Zeit meistens die einzige Handhabe bietet, vor der Kommunion eine persönliche Einzelunterredung anzustellen. Hinsichtlich der Absolution ist mit den Alten daran festzuhalten, daß sie in keinem Falle irrita ist, sondern immer efficax. Das muß sie sein als göttliche Gnadenanerbietung, welche im Glauben angenommen giebt, was sie sagt, im anderen Falle die Schuld steigert. Hinsichtlich der Wahl der Formel, sei es der kollativen oder der deklarativen, ist es allerdings zu beklagen, daß man die beiden in eine Art von Gegensatz zu einander gebracht hat; nachdem dies aber geschehen ist, verdient diejenige Formel den Vorzug, welche in geringerem Maße Mißverständnissen und Mißdeutungen ausgesetzt ist, und dies ist die Deklaration.

Die Widerbelebung der Privatbeichte ist bekanntlich im 19. Jahrhundert von mehreren Seiten ins Auge gefaßt worden (vgl. Ackermann, Die Beichte; Steitz, Die Privatbeichte; Steinmeyer, Die spezielle Seelsorge). Es kann sich dabei nicht um eine Wiederherstellung des Alten handeln. Denn was sich in vergangener Zeit nicht bewährt hat, wo die Verhältnisse doch dafür günstiger lagen, kann in der Gegenwart sich noch viel weniger bewähren. Das Bestreben richtet sich darum darauf, die Privatbeichte als eine Vertrauenssache zu empfehlen und ohne allen kirchlichen Zwang sie denen anzubieten, die sich aus freien Stücken ihrer bedienen wollen. Vorderhand fehlt es an jeder Möglichkeit zu überblicken, wie weit diese Bestrebungen von Erfolg gewesen sind. Solange unsere Gemeinden zum großen Teil aus getauften Massen bestehen, die keinen inneren Zusammenhang mit der Gemeinde und ihrem Herrn haben, ist auch keine Aussicht, daß die freiwillige Privatbeichte allgemein werden wird. Aber auch wenn sie sich auf vereinzelte Fälle beschränkt, erhebt sich die Frage, ob bei den Protestanten das Beichtsiegel in derselben Unverbrüchlichkeit besteht, wie bei den Katholiken, abgesehen von der bereits erwähnten in Rußland bestehenden Ausnahme. Es handelt sich in diesem Zusammenhang nicht um die moralische Verpflichtung, ohne welche überhaupt keine Einrichtung bestehen kann, die auf persönlichem Vertrauen beruht, sondern darum, ob das Stillschweigen über das in der Beichte Erfahrene zu den Amtspflichten des Geistlichen gehört, so daß eine Verletzung dieser Amtspflicht geahndet werden soll und muß. Unsere Kirchenordnungen verlangen natürlich in erster Linie vollständiges Stillschweigen; die für Pommern 1563 verordnet, der Geistliche soll das, was ihm in der Beichte vertraut wird, „by lives straffe“ nicht melden; die für Kursachsen 1580 beruft sich auf die Erfahrung, daß mehrmals große Beschwernisse erfolgt seien, wenn die Kirchendiener oder die verhörten Personen aus der Beichte geschwätzet, und gebietet allen, insonderheit den Kirchendienern, Stillschweigen bei Vermeidung ernstlicher Strafe; dehnt also die Pflicht des Beichtgeheimnisses auf die Konfitenten aus. Allein man kann nicht

sagen, daß die Kirchenordnungen ein unbedingtes, in jedem Falle ausnahmslos zu bewahrendes Stillschweigen verlangten. Ein solches unbedingtes Verlangen entspräche in der That auch kaum der lutherischen Lehre von der Stellung der Kirche zur Obrigkeit und zur Gelehrsamkeit. Luther hat sich, soweit seine Äußerungen uns vorliegen, für die Bewahrung des Beichtgeheimnisses auch der Obrigkeit gegenüber ausgesprochen. In den Tischreden (Abschn. XVIII von der Ohrenbeichte) wenigstens steht die viel angewendete Äußerung: Sintemal sie mir nichts gebeichtet hat, sondern dem Herrn Christo; und weil es Chrisus heimlich hält, soll ichs auch heimlich halten und straks sagen: Ich habe nichts gehört, hat Christus was gehört, so sage ers. Angenommen, daß Luther wirklich so gesprochen hat, so braucht man dem fingierten Fall nur die folgende Wendung zu geben: Gesetzt, die Kindsmörderin sei, nachdem sie ihre That gebeichtet hat, nicht selbst nachträglich vor Gericht gezogen worden, sondern habe eine Unschuldige als schuldig hingestellt, und nun sei diese zum Tod verurteilt worden, wie steht es dann um das Beichtgeheimnis? Es ist deshalb sehr begreiflich, daß das Beichtgeheimnis nicht immer als das letzte angesehen worden ist, über das man niemals hinaus darf. Der Fehler war eben der, daß man bestimmte Fälle namhaft machte, wo der Geistliche verpflichtet sei, Anzeige zu erstatten, z. B. Hochverrat. Bestimmungen, wie die Hartmanns (Pastorale): Si silentium Reipublicae et charitati proximi nocet, oder die des preußischen Landrechts (T. II Tit. 11 § 82): Soweit die Offenbarung eines solchen Geheimnisses notwendig ist, um eine dem Staate drohende Gefahr abzuwenden, oder ein Verbrechen zu verhüten oder den schädlichen Folgen eines solchen begangenen Verbrechens abzuhelfen oder vorzubeugen, muß der Geistliche dasselbe der Obrigkeit anzeigen, sind natürlich viel zu dehnbar. Auch mit der neuen Bestimmung, daß die Geistlichen in Ansehung dessen, was ihnen bei der Ausübung der Seelsorger anvertraut ist, zur Verweigerung des Zeugnisses berechtigt sind (Reichsstrafprozeßord. § 52) erledigt sich die sittliche Seite der Frage nicht. Diese Entscheidung fällt hier überall dem sittlichen Urteile des Geistlichen zu. Aber selbstverständlich muß er zur rechten Zeit, nämlich bevor er den Beichtenden anhört, diesem klar und deutlich mitteilen, daß er ihm das unbedingte Versprechen eines unverbrüchlichen Stillschweigens nicht geben könne (zur ganzen Frage Nitzsch § 578, 3; Achelis, Zur Theol. I § 144). Damit soll natürlich nur auf eine Seite der Sache aufmerksam gemacht werden, die man in der Regel übersieht, die aber doch in einzelnen Fällen den Beichtiger in die schwersten Konflikte verwickeln könnte.

Schließlich sei der Vollständigkeit halber noch bemerkt, daß nach der KO der böhmischen Brüder (Schwabach 1759) nach Ankündigung der Kommunion eine ernste Gewissensprüfung der einzelnen Familien bei dem Pfarrer stattfindet, und in die Feier selbst ein Bußgebet mit Absolution aufgenommen ist, welche die Kommunikanten mit Amen und einem Dankliede beantworten. Die Irvingianer beginnen die Eucharistie mit Sündenbekenntnis und Absolution, bei den Methodisten folgt auf die Einladung zum Sakramentsempfang eine allgemeine Beichte, welche aber nicht mit einer Absolution, sondern nur mit einem Gebet um Vergebung endigt. Auch die griechischen Kirchen, sowohl die russische als die unter dem Patriarchen von Konstantinopel stehende, verlangen die Beichte als Akt der Vorbereitung auf die Kommunion. Wenn in der römischen Kirche die Kommunion von Laien stattfindet, sei es nun während der Messe oder abgesondert davon, spricht der Ministrant das Confiteor und der Priester das Misereatur und Indulgentiam. **Caspari.**

Bekehrung (Conversio, *ἐπιστροφή*, das Nomen nur AG 15, 3) bezeichnet sowohl den Akt, in welchem der natürliche Mensch sich wieder Gott zuwendet, als auch die Gotteswirkung, vermöge welcher jenes geschieht. Von den Dogmatikern wird letzteres als conversio transitiva von der conversio intransitiva unterschieden. Wir haben zunächst die Schrift- und Kirchenlehre darzustellen.

1. Die biblischen Bezeichnungen, die den Begriff der Bekehrung ausdrücken, sind *ἐπιστρέφειν* und *μετανοεῖν* (bezw. *μετάνοια*), vgl. AG 26, 20: *μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν*, und 3, 19: *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας*. Alttestamentlich entspricht der Ausdruck שׁוּב z. B. Jes 1, 27; 10, 21. Jer 3, 12. 14. 22. 2 Chr 6, 24: יֶחֶטְאוּ־לָךְ וְשָׁבוּ וְהוֹדוּ אֶת־שְׁמֶךָ. Fassen wir den neutestamentlichen Sprachgebrauch schärfer in das Auge, so bezeichnet *ἐπιστρέφειν* in der Regel die Handlung eines Menschen, in der er sich von den Götzen oder dem Bösen ab- und Gott zuwendet: *ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν*

ἐπὶ θεὸν ζῶντα AG 14, 15 vgl. 15, 19; 26, 18. 20. 1 Th 1, 9; 1 Sa 7, 3 oder *ἐπὸ τὸν κύριον* AG 9, 35. 2 Ko 3, 16 vgl auch 1 Pt 2, 25. In demselben Sinn wird der Ausdruck auch für sich gebraucht, s. Lc 22, 32. AG 28, 27. Genauer wird der Inhalt des Begriffes bestimmt, wenn Paulus als die ihm von Gott gewordene Aufgabe hinstellt: *ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεὸν τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ* (AG 26, 18 cf. Ja 5, 20). Hiernach wird also die Bekehrung gewirkt durch die evangelische Verkündigung, sie besteht darin, daß der Mensch sich von der Finsternis und dem Bösen ab- und Gott samt all den Gütern, die von ihm ausgehen, zuwendet. Sie ist der Akt des Menschen, durch den er seine frühere religiöse Richtung und seinen früheren Zustand mit einer neuen religiösen Richtung und einem neuen Zustand vertauscht. Wird an den angeführten Stellen das Wort *ἐπιστρέφειν* intransitiv gebraucht, so Lc 1, 16. Ja 5. 19. 20 transitiv vom Menschen, 1 Pt 2, 25 (*ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν* (vgl. so Klagel. 5, 21. Jer. 4, 1) wahrscheinlich passivisch, so daß Gott als bekehrendes Subjekt gedacht ist.

Bezeichnet *ἐπιστρέφειν* mehr die Änderung der religiösen Richtung, so ist *μετανοεῖν*, *μετάνοια* mehr die Änderung der sittlichen Gesinnung: *μετανόησον ἀπὸ τῆς κακίας σου ταύτης καὶ δεήθητι τοῦ κυρίου, εἰ ἄρα ἀφεθήσεταί σοι ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου* (AG 8, 22). Es ist das Aufgeben der sündhaften Gesinnung (Apk 2, 21), wie das innere Aufgeben der bösen Handlungsweise und der bösen Werke (Apk 2, 5. 16. 22; 3, 3. 19; 9, 20. 21; 16, 11. Hbr 6, 1. 6. 2 Ko 12, 21. 2 Pt 3, 9. Mt 11, 20f.; 12, 41. Lc 15, 7. 10; 5, 32; 16, 30). Das ist mit Schmerzen verbunden (2 Ko 7, 9). Andererseits tritt mehr die positive neue Gesinnung hervor. Der Bußruf zweckt ab auf ein Bekenntnis der Sünde und ein neues sittliches Leben (Mt 3, 2. 6. 8. 10. Mc 1, 15. Lc 13, 3. 5. 2 Ti 2, 25. AG 17, 30. Hbr 12, 17. Apk 16, 9), das sich in neuen sittlichen Werken bewährt (Mt 3, 8. AG 26, 20) und den Menschen zum Heil und zur Vergebung der Sünden gereicht (2 Ko 7, 10. Lc 24. 47. AG 8, 22; 11, 18). Das *μετανοεῖν* bezeichnet also die Änderung der sittlichen Gesinnung und Bethätigung. Mit der *πίστις* zusammen dient es daher zur Bezeichnung des ganzen neuen Lebens des Christen, z. B. Mc 1, 15 *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* vgl. AG. 20, 21: *τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* vgl. Hbr 6, 1. — Die *μετάνοια* wird von dem Menschen erwartet und ihm anbefohlen, Johannes, Jesus und Jesu Jünger machen sie zum Inhalt ihrer Verkündigung (Mt 3, 2; 4, 17. Mc 6, 12). Aber ebenso sicher ist es, daß Gott die Buße in den Menschen wirkt, sie ihnen schenkt (AG 11, 18; 5, 31. Rö 2, 4. 2 Ti 2, 25).

2. Bei letzterem setzt eigentlich das Problem unseres Begriffes ein. Es wird einerseits von dem Menschen gefordert, daß er sich von der Welt und ihrer Lust ab- und dem von Gott geforderten Leben zuwende, und es wird andererseits gesagt, daß Gott diese Wendung oder Änderung der religiösen und ethischen Richtung in ihm hervorbringe. Letzteres wird noch gestützt, wenn man sich der Aussprüche der Schrift über die absolute Allgemeinheit der Sünde (Rö 3, 23. 1 Jo 5, 19) und über das Durchdrungensein des ganzen Menschen von der Sünde (1 Mos 6, 5; 8, 21. Hes 36, 26 f. Rö 7, 7 ff.; 6, 20; 1, 21. 1 Ko 1, 17 — 2, 16. Jo 5, 21 ff.; 3, 3. 5; 15. 5; 8, 36. Eph 2, 1. 5. Kol 2, 13 ꝛc.) vergegenwärtigt, sowie den Begriff der Wiedergeburt als einer von Gott ausgehenden Neusetzung im Menschen (Joh 3, 3. 1 Pt 1, 3. 23. Ja 1, 18. 2 Ko 5, 17. Eph 4, 24. Phi 2, 13). Das Problem wird scharf zugespitzt in dem Wort Phi 2, 12 f.: „Mit Furcht und Zittern schaffet euer Heil, denn Gott ist der in euch der sowohl das Wollen als das Wirken Wirkende". Dieses Problem ist in der Kirche zunächst nicht empfunden worden; man konnte ebensosehr alles von dem freien Willen des Menschen erwarten als man von seiner Versunkenheit in Sünde und Tod zu reden vermochte. Die griechische Kirche ist auf diesem unklaren Standpunkt stehen geblieben. Der Mensch macht den Anfang im Guten und Gott hilft ihm irgendwie zum Ziel: *ἡμῶν τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνῦσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν* (Chrysostom. in Hbr hom. 12 vgl. Seeberg, Dogmengesch. I, 256. 238 ff.). Im Abendland hat Augustin im Zusammenhang seiner Lehren von der Erbsünde und der Prädestination einen Lösungsversuch gemacht. Der in Sünden tote Mensch wird, falls er prädestiniert ist, von der Gnade in irresistibler Weise zum Guten bekehrt. Die göttliche virtus leitet indeclinabiliter et insuperabiliter den menschlichen Willen, sodaß er zu einem neuen Willen wird (de corrept. et grat. 12, 38). Augustin selbst

hat die Schwierigkeit dieser Lösung empfunden, sie liegt darin, daß die Art des menschlichen Willens zu Gunsten des Determinismus aufgehoben erscheint. Mehr als Worte bietet Augustins Behauptung, die Gnade restituiere grade den freien Willen, doch nicht (z. B. de spiritu et litt. 30, 52. Enchirid ad Laur. 25, 105). Damit ist aber ein Stück religiöser und natürlicher Wahrheit verkürzt. Es ist verständlich, daß auch Anhänger des Augustin diese Theorie für unbrauchbar ansahen. Die sog. Semipelagianer gehen in ihrer Gedankenbildung von den Sätzen aus: ohne Gottes Hilfe vermögen wir nichts Gutes, und der freie Wille muß gewahrt bleiben (z. B. Cassian Collatio XIII, 6. III, 22). Daraus ergiebt sich der Gedanke: et ita semper gratia dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibus illud adiuvat (ib. XIII, 13 vgl. überhaupt Seeberg, Dogmengesch. I, 313 ff.). Allein hierdurch wurde notwendig, einen Rest des moralisch Guten im Sünder anzuerkennen, sodaß die Gnade nur als cooperans zur Bekehrung wirksam wird. Auch diese Theorie erscheint praktisch wie theoretisch unhaltbar, praktisch sofern sie das religiöse Bewußtsein der Gnade alles zu verdanken nicht ausdrückt, theoretisch sofern die Theorie es nur zu einem Nebeneinanderwirken Gottes und des Menschen, nicht zu einem Leben aus Gott kommen läßt. Allein die Mängel der augustinischen Prädestinationslehre sind so groß, daß es verständlich wird, daß — trotz der Beschlüsse v. Orange 529 — ein verhüllter Semipelagianismus die herrschende Theorie des Mittelalters wurde. Voluntas hominis, quam naturaliter habet, non valet ad bonum efficaciter volendum vel opere implendam, nisi per gratiam liberetur et adiuvetur, dieses geschieht aber indem die voluntas naturalis qua naturaliter vult bonum licet tenuiter et exiliter, von der Gnade unterstützt wird (Lombard. Sent. II dist. 25, 16. dist. 24, 5 vgl. Thomasius, Dogmengesch. II 2. Aufl. v. Seeberg S. 161 ff.). Diese Theorien haben sich durch den späteren Nominalismus bis zum Pelagianismus gesteigert. Dem gegenüber betonte die Reformation wieder die völlige Unfreiheit des Menschen zum Guten und die Erlösung sola gratia. Letzterer Gedanke wurde bekanntlich ursprünglich auf die Prädestination gestützt (s. Luther de servo arbitrio und vorher Melanchthon Loci 1. Ausg.). Während aber Luther diese Theorie wenn auch nicht aufgab, so doch ganz zurückstellte hinter den Gedanken, daß der im Wort offenbare Gnadenwille allen gelte (s. z. B. WW. Erl. Ausg. 55, 162; 54, 22), hat Melanchthon später den Synergismus gelehrt. Er setzte drei Ursachen der conversio, das Wort, den Geist und den Willen. Dieser wird von Gott unterstützt, sed nos viderimus ne repugnemus ((s. CR XXI, 376 f.). Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam. Melanchthon hat dem prädestinatianischen Gedanken gegenüber die Wahrheit vertreten, daß in dem geistigen Leben des Menschen nichts vorgehen kann, sein Wille bewege sich denn. Aber der Synergismus schien doch auf diesem Standpunkt nicht zu vermeiden zu sein. So erhob sich der bekannte Streit zwischen Viktorin Strigel und Flacius (s. diese AA und vgl. Thomasius, Dogmengesch. II, 498 ff.). Diesen Streit hat die Konkordienformel im 1. und 2. A. behandelt und zu lösen versucht. Die Prämissen, die sie leiten, sind: die Bekehrungsfähigkeit des natürlichen Menschen und die völlige Verderbnis und Erstorbenheit des natürlichen Menschen, wobei aber — der menschlichen Art gemäß — an ein Zwingen des menschlichen Willens bei der Bekehrung nicht gedacht werden darf. — Der Mensch kann also zur Bekehrung nichts beitragen, weder ein operari noch ein cooperari. Die Ursache derselben ist allein der heil. Geist. Er erzeugt im Menschen die novi motus spirituales, die regeneratio und renovatio. Der menschliche Wille ist nur subiectum convertendum; nihil operatur sed tantum patitur; mere passive se habet. Nun aber ist die conversio vermittelt durch die praedicatio et auditio verbi, d. h. sie geschieht nicht ohne Bewegung auf seiten des zu bekehrenden Subjektes. Aber im Moment der Bekehrung ist das Verhalten des Menschen ein rein passives. Da aber der Mensch Mensch ist, kann das nicht in der Weise, wie wenn eine Statue in Stein gehauen wird oder ähnlich geschehen, sondern die Passivität des Empfanges geht, sobald (quam primum) der heil. Geist das Herz wirksam ergriffen hat, in die Aktivität der Synergie über, welche aber nur vermöge der neu erhaltenen Kräfte wirkt. Das servum arbitrium wird zum liberatum arbitrium und kraft dieses vermag der Mensch dann das Gute zu ergreifen und unter der fortgehenden Einwirkung des Geistes daran festzuhalten. Der Moment, da der heil. Geist das Herz wirksam ergreift, ist nach der FC., die Bekehrung. Indem dieses geschieht, ist aber auch das neue Leben mit seiner Kooperation da. Wo nur ein Minimum Glauben, Gebet, Heilssehnsucht da ist, da ist conversio eingetreten. Wiewohl sie einen Zeitpunkt ausfüllt,

kommt dieser doch selten zu Bewußtsein. Vgl. hiezu Frank, Theologie der KF. I; Thomasius a. a. O. II, 513 ff. — Wie die FC. haben auch die alten lutherischen Dogmatiker betont, daß der Mensch initio conversionis mere passive se habere recte dicitur (Baier), doch geschieht die Bekehrung nicht gewaltsam wider Wissen und Wollen des Menschen, sondern der von Gott erregte Willen wirkt mit: quod deus per verbum et afflatum divinum nos praeveniat movens et impellens voluntatem. Post hunc autem motum divinitus factum voluntas humana non habet se pure passive, sed mota et adiuta a spiritu sancto non repugnat sed assentitur et fit συνεργος dei (Chemnitz Loci I, 199). Vgl. Schmid, Die Dogmatik der ev. luth. Kirche 7. Aufl. S. 335 f. 340 ff.

3. Die dogmatische Betrachtung muß vor allem scharf im Auge behalten, daß die Bekehrung durch die persönliche Einwirkung Gottes gewirkt wird und daß sie sich in der menschlichen Persönlichkeit realisiert. Wie ersteres ausschließt eine irresistible Beeinflussung des Willens, ein physisches Mitteilen oder Eingießen von Kräften, so letzteres die Vorstellbarkeit des Bekehrungsaktes unter Ausschluß des persönlichen Willens als eines unpersönlichen. Wie im geistigen Leben keine Gabe der Anregung real wird, sie werde denn in der Form der Selbstsetzung ergriffen oder vollzogen, so wird auch die Gottesthat der Bekehrung (sensu transitivo) resp. der Wiedergeburt nur so dem Menschen zu teil, daß der Mensch sich durch persönliche Selbstsetzung selbst bekehrt. Zeitlich angesehen wird somit die Wiedergeburt in der Regel mit der Bekehrung zusammenfallen, aber logisch geht letztere immer voran d. h. die Gottesthat ist das Erste und Grundlegende, aus dem und in dem sich erst die Selbstsetzung ergiebt. Man kann zur Erläuterung an menschliche Analogien, z. B. die Anregung oder die Überredung denken. Eine stärkere menschliche Person überkommt uns und erzeugt durch ihren Einfluß in uns neue Ideen, giebt uns neue Ziele und Kräfte. Aber unser ist dieses alles erst dann wirklich, wenn wir es selbst wollen und selbst denken gelernt haben. Und doch geht alles auf jene Person zurück, nur ihr Wille und ihre Güte brachte es uns. So auch hier. Wo die göttliche Wahrheit ein Herz ergreift, wo Gott im Wort persönlich das Herz bewegt, da ist diesem Menschen eine neue Welt erschlossen und ist ihm damit zugleich der Sinn und das Streben nach derselben gegeben. Es ist eine That Gottes, daß er sich diesem Herzen offenbar machte und dadurch diesen Willen erregte und bewegte, aber eine wirkliche Größe unseres Lebens wird diese Gabe Gottes nur dadurch, daß unser neu angeregter Sinn und unser befreiter Wille nun spontan sich dem Guten zuwenden. Das ist der neue Mensch, nach Gott geschaffen (Eph 4, 24. Kol 3, 10), dessen θέλειν und ἐνεργεῖν von Gott gewirkt wird (Phi 2, 13), aber doch nur immer so, daß das θέλειν seine eigentümliche Art als Selbstsetzung bewahrt (vgl. auch 2 Ko 3, 5). — Versuchen wir jetzt den Vorgang genauer zu charakterisieren. Er hat einen zeitlichen Anfang, sowenig immer derselbe in das Bewußtsein fallen mag, denn die Bekehrung war offenbar nicht, bevor sie eintrat. Wir müssen, indem wir die Bekehrung als einen Vorgang des persönlichen Lebens begreifen, ihren Inhalt dem entsprechend bezeichnen. Nun bewirkt der geistige Einfluß einer Person auf unser sittliches Leben, daß wir die Richtung unseres Herzens verändern. Uns sind neue Ideale und Werte, neue Realitäten vor das Geistesauge getreten. Dadurch wird ein neues Denken und Wollen in uns angeregt. Indem uns neue Güter und Ziele vor die Seele treten, erwachsen uns neue Motive des Handelns. Dadurch werden wir von den alten Gütern und Zielen abgedrängt. Und wenn unser Inneres sich ihnen doch wieder zuwendet, verursacht uns das Reue und Schmerz. Unser Denken und Trachten ging bisher auf die Welt und die Befriedigung der egoistischen Lust durch sie und an ihr, die Einwirkung Gottes läßt uns das Leben mit ihm und für ihn als höchstes Ziel erscheinen. Diese Gemeinschaft wird das Motiv unseres Handelns und sie als in der Menschheit realisierte vorgestellt — d. h. das Reich Gottes — der höchste Zweck desselben. Hier greifen alle die Gedanken ein, welche uns die oben angeführten Schriftstellen nahebrachten. Die Bekehrung ist das Ergreifen einer neuen religiösen Richtung und dadurch die Änderung der sittlichen Gesinnung. Somit faßt sie in sich sowohl die Anfänge des Glaubens als der Reue, nach altprotestantischem Sprachgebrauch die poenitentia. Nur in schweren Kämpfen wider den natürlichen Menschen mit seiner Richtung auf Welt und Sünde läßt sich diese Neubestimmung des sittlichen Lebens erhalten und behaupten.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß wir die Bekehrung als einen momentanen Akt, welcher das Einschlagen der neuen ethischen Richtung bezeichnet, betrachten.

Indem nun aber diese erstmalige Richtungnahme, wie gesagt, selten mit Bewußtsein erlebt wird, die Bekehrung an uns und anderen uns erst bemerklich zu werden pflegt, wenn eine längere Reihe von Handlungen der neuen Richtung uns den Gegensatz derselben zum alten Menschen veranschaulichten, versteht man im populären, wie auch biblischen Sprachgebrauch unter der Bekehrung nicht selten den Komplex sittlich religiöser Selbstbethätigungen, welcher den Anfang unserer religiösen Entwicklung bildet. So sagen auch die alten Dogmatiker: conversio non est subitanea vel instantanea. Gegen diesen Sprachgebrauch kann an sich natürlich nichts eingewandt werden, aber es erscheint doch um der begrifflichen Deutlichkeit willen berechtigt, mit der FC den ersten und maßgebenden spontanen Akt des von Gott wiedergeborenen Menschen besonders zu behandeln und zu bezeichnen. Demgemäß werden jene weiteren Bethätigungen bei der Heiligung und Erneuerung unterzubringen sein. Vgl. besonders die vortreffliche Darstellung von Frank, System der christ. Sittlichkeit II, 199—219. Thomasius, Christi Person u. Werk II³, 285 ff. Schweizer, Christl. Glaubenslehre II, 451 ff. Lipsius, Lehrbuch der Dogmatik 3. Aufl. S. 623 ff. **R. Seeberg.**

Bekker, Balthasar, gest. 1698. Ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften und aller Gegenschriften bei A. v. d. Linden, B. Bekker, Bibliographie, Gravenh. 1869; Glasius, Godgeleerd Nederland, Tl. I S. 89 ff.; Diest Lorgion, B. Bekker in Franeker, Grav. 1848; ders., B. Bekker in Amsterdam, 2 Tle., Gron. 1850; Walch, Gesch. der Religionsstreitigkeiten außerhalb der luth. Kirche III, 3, S. 499 ff.; Schröckh, KG. seit der Reformation VIII, S. 713 ff.

Bekker, geboren am 20. März 1634 zu Metslawier in Friesland, studierte in Groningen unter Jacob Alting und in Franeker, wo er eine Zeit lang Rektor der Lateinischen Schule war, sich den Grad eines Doktors der Theologie erwarb, und i. J. 1666 als Prediger auftrat. Als begeisterter Anhänger der Cartesianischen Philosophie veröffentlichte er schon i. J. 1668 eine Admonitio sincera et candida de philosophia Cartesiana. Mehr noch denn diese Schrift erregten seine Katechismen Anstoß, die 1668 und 1670 unter den Titeln: Gesneeden Broodt vor de Kristenkinderen, Vaste spyze der volmaakten erschienen. Man beschuldigte den Verf. des Socianismus, obgleich angesehene Theologen, wie Jac. Alting, Christ. Perizonius, Albr. Heidanus und Franz Burman ihn für rechtgläubig erklärten. Nach vielen Streitigkeiten mit den Provinzial-Synoden folgte er einem Ruf nach Holland, wo er in Weesp und zuletzt in Amsterdam (1679) Prediger wurde. Die Erscheinung eines großen Kometen in 1680 gab ihm Anlaß, dem Volksaberglauben, der in diesen Gestirnen Vorboten göttlicher Strafgerichte erblickte, entgegenzutreten in der Schrift: Ondersoek van de betekening der Cometen, die mehrere Auflagen erlebte. Was ihn aber besonders berühmt machte, war sein Buch De betoverde Wereld, worin er nicht nur den Glauben an die noch fortwaltenden dämonischen Kräfte, an Teufelsbesitzungen, Zauberei, Magie u. s. w. bestritt; sondern auch die biblischen Erzählungen von den Besessenen natürlich zu erklären und die Existenz des Teufels überhaupt in ein zweifelhaftes Licht zu stellen suchte. Er zeigt, wie die Schrift nicht eine eigentliche Lehre, ein Dogma über den Teufel aufstelle, sondern die Vorstellung davon schon vorfinde und sich an dieselbe akkommodiere. Es giebt viele Dinge in der Schrift, über welche die Bibel keinen weiteren Aufschluß uns mitteilt (die Krethi und Plethi, das Urim und Thummim). Die Schrift ist nicht da, um uns natürliche Dinge zu lehren, „wie sie an sich sind“, sondern sie faßt die Dinge „in Beziehung auf Gottes Ehre und unsere Seligkeit“; mit andern Worten: ihr Standpunkt ist nicht ein streng wissenschaftlicher, sondern ein religiös-praktischer. So ist rücksichtlich des Teufels manches als „verblümte Rede“ zu fassen, und auch die Versuchung Christi durch den Teufel (Mt 4) erklärt Bekker von einer „Wechselung gefährlicher Gedanken“. Die Stelle 1 Pt 5, 8 von dem Teufel, der umhergeht als brüllender Löwe, bezieht sich auf den Kaiser Nero. Und noch vieles andere, was die Schrift vom Teufel berichtet, „ist bequem vom bösen Menschen zu verstehen“. Überhaupt „hat es mit dem Teufel nicht so viel zu bedeuten, als man wohl meint“. Statt der Furcht vor dem Teufel empfiehlt der Verfasser Furcht vor Gott; ja, durch die Entfernung der Teufelsfurcht, meint er, werde um so mehr „die Weisheit und Kraft des Heilandes verherrlicht“; während die folgerichtig durchgeführte Teufelslehre dem Monotheismus Eintrag thue.

Unstreitig war Bekker ein Vorläufer des Rationalismus, wie denn auch in der Vorrede zu seinem Buche schon Andeutungen über das Verhältnis der Vernunft zur

Schrift sich finden, die beide wenigstens als gleich berechtigte Mächte darstellen, z. B. S. 11 ff. — Für seine Meinungen und bisweilen frivolen Äußerungen mußte Bekker schwer büßen. Sein Buch wurde von dem Amsterdamer Konsistorium verdammt und gegen ihn ein Prozeß eingeleitet, der seine Suspension und zuletzt seine Entsetzung durch eine Synode von Alkmaar zur Folge hatte (30. Juli 1692). Er ging nach Friesland, wo er die 2 letzten Bücher seines Werkes herausgab. Er starb den 11. Juni 1698. Unter seinen schriftlichen Gegnern sind Joh. van der Waeyen, Jac. Koelmann, Joh. und Melchior Leydekker, Joh. Molinaeus, Henr. Groenewegen und Everh. van der Hoogt zu nennen. **(Hagenbach †) Rogge.**

Bekkos, s. Johannes X. Patriarch von Konstantinopel.

Bel, s. d. A. Baal und Bel S. 338, 10.

Bel und der Drache, s. d. A. Apokryphen 1. Bd S. 639, 23.

Belgien. Litteratur: Annuaire statistique de la Belgique; Brämer, Nationalität und Sprache im Königr. Belgien 1887; The statesman Year-Book, London 1896; Le Chrétien Belge (Zeitschr. der Église chrét. missionaire), Bruxelles. — Mitteilungen von Pastor H. Rochat in Lize-Seraing und Pastor H. Meyer zu Antwerpen; „Christliche Welt“ 1889.

Im Jahre der französischen Revolution 1830 riß sich Belgien infolge einer Erhebung gegen die Regierung des Königreichs der Niederlande von diesem los, allerdings erst 1839 allseitig in den jetzigen Grenzen und als „neutraler“ monarchischer Staat anerkannt. Dieser umfaßt 29 455 qkm und zählte i. J. 1890 nicht weniger als 6 069 321 Bewohner. Sie gehören zweierlei Nationalitäten an, indem der bergige Süden oder Oberbelgien von romanischen Wallonen besetzt ist, Niederbelgien aber von einem Zweige des Frankenstammes, den „Vlamen“, wobei die Grenze zwischen beiden Bevölkerungsteilen von der Maas oder Maastricht an nahezu rein westlich bis in das französische Departement Nord verläuft. Der Zahl nach überwiegen die Vlamen; denn die Zählung von 1894 erbrachte nicht nur 2 744 271 lediglich vlämisch Sprechende neben 2 485 072 nur französisch Redenden, sondern es gehört auch die große Mehrheit der vlämisch und französisch Sprechenden, d. i. 700 997, zu den Vlamen, da die Wallonen als „Franzosen“ überhaupt wenig zum Erlernen einer deutschen Sprache geneigt sind, und überdies hierzu nur ein geringes Bedürfnis in Belgien bestand, weil bis zum Beginn unseres Jahrzehnts die französische Sprache in allen amtlichen und anderen öffentlichen Beziehungen teils alleinherrschend, teils überaus bevorzugt war. So wird man gewiß 3 250 000 Vlamen als deutschen Bevölkerungsteil anzuerkennen haben. Außerdem sind noch etwa 40 000 Deutsche vorhanden.

In Bezug auf die konfessionelle Statistik ist man zumeist auf unbestimmte Angaben angewiesen, da die amtliche Erhebung in dieser Richtung seit 1846 unterlassen wurde. Allerdings ist die Bevölkerung fast durchweg der gleichen, d. i. der römisch-katholischen Konfession, nachdem nicht nur von früher her „Glaubenseinheit“ strengstens durchgeführt war, sondern sich auch von 1830 an die von den heutigen Niederlanden ins Land gekommenen Protestanten fast vollständig wieder verzogen haben. So giebt es jetzt einschließlich der englischen Konfessionsverwandten kaum 30 000 Protestanten. Diese sind in eine Anzahl von Gemeinschaften getrennt, wenn auch teilweise nur der Organisation, nicht der Glaubensrichtung nach.

Am bemerkenswertesten erscheint die Freikirche der Société évangélique, welche ohne alle Unterstützung durch den Staat sich organisierte und erhält, und deren Bekenner aus vormaligen Katholiken bestehen, wie sie ja auch den Namen „Église Chrétienne Missionaire Belge“ führt. In ihrer Verfassung hat sie als oberste Autorität die Synode, zu welcher jede Kirchengemeinde (église) einen geistlichen und einen weltlichen Vertreter absendet, und zu deren Mitgliedschaft auch der Verwaltungs-Ausschuß (Comité administrateur) gehört, von der jährlich zusammentretenden Synode als ein Vollzugsorgan ihrer Beschlüsse gewählt. Letzterer Aufgabe dienen auch die drei Abteilungs-Kollegien (Conseils sectionnaires) von Lüttich, von Hennegau-Brabant-Naumur, von Flandern. Diese Kollegien bestehen aus den Pastoren und einem weltlichen Vertreter jeder Kirchengemeinde und treten jährlich viermal zusammen. Neben den Kirchengemeinden, welche von einem Presbyterium („Consistoire“) geleitet werden, besteht eine Anzahl von Evangelisations-„Stationen“, sowie andere Orte, die regelmäßige

Gottesdiensteinrichtung haben; die ersteren beiden sind (1896) 70 an der Zahl. Die Geistlichen, welche fast ausnahmslos ihre akademische Ausbildung auf den Universitäten der Schweiz erhalten, sind von dem Verwaltungsausschuß und der Synode unmittelbar abhängig; also besteht keine kirchliche Zwischenbehörde; ihre Besoldung erfolgt aus der „Zentral-Kasse“, deren Einnahmen von den Kirchengemeinden und von Glaubensgenossen des Auslandes herrühren. Nachdem diese Freikirche nur aus Mitgliedern sich zusammensetzt, welche römisch-katholisch waren, sowie aus deren Kindern, erscheint der Erfolg ihrer Evangelisationsarbeit schon durch die Zahl der Bekenner beträchtlich: es sind 9000. An Konfessionsschulen besitzt die Église chr. missionaire zwar nur zwei; jedoch werden nicht nur die Kinder in den vorhandenen Gemeindeschulen auf schriftliche Erklärung der Eltern hin vom katholischen Religionsunterricht dispensiert, sondern wo eine einklassige Schule 20, eine mehrklassige 40 protestant. Kinder besuchen, kann der evangelische Geistliche religiösen Klassenunterricht erteilen. — Neben der aufblühenden Société Évangélique bildet eine zahlreichere protestantische Gemeinschaft die „Union des Églises évangéliques protestantes de la Belgique“ seit 1839. Während die erstere fast durchweg aus französisch-redenden Wallonen besteht, umfaßt die „Union“ französische, holländische und deutsche Gemeinden, deren Mitglieder im Ganzen von protestantischen Eltern und aus dem Auslande stammen. Auch hier bildet eine jährlich zusammentretende Synode die vereinigende und einigermaßen leitende Körperschaft. Allein da hier nicht wie in der Église missionaire eine Bekenntnisschrift als Norm des Glaubens zu recht besteht, auch die Zusammensetzung der einzelnen Kirchengemeinden aus sehr verschiedenen Zweigen des Protestantismus erschwerend auf eine einheitlichere Kirchenleitung wirkt, erscheint der Einfluß der Synode minder zentralisierend; jedoch bildet die jährlich gewählte „Synodaldirektion“ ein dauerndes Einheitsband und vertritt die Gemeinden gegenüber dem Staate. Es giebt größere Gemeinden in Lüttich, Verviers, Seraing, Brüssel, Antwerpen, Gent, La Bouverie, Dour, Paturages, Jolimont, Tournay. Jede Gemeinde wählt ihr „Consistoire“. Aber als eine vom Staate anerkannte Glaubensgemeinschaft genießt die „Union“ den Vorteil, den größeren Teil ihrer Pfarrgehalte vom Staate zu beziehen (6000, 4000, meist 2200 Frcs.). Durch ein Evangelisations-Komitee sorgt die Union für die Diaspora und namentlich an den Orten, wo keine der ihr unterstehenden evang. Schulen bestehen, für die religiöse Unterweisung der Kinder. Auch auf den Wunsch von Katholiken werden für diese gottesdienstliche Stationen eingerichtet, für welche dann bei Wachsen des Bedürfnisses „Evangelisten“ aufgestellt werden. Die Zahl der Angehörigen dieser Kirchengemeinschaft beläuft sich auf etwa 16—18000 Seelen. — Eine dritte Gruppe bilden einige evangelische Gemeinden in den größten Städten, wie die Niederländisch-reformierte Gemeinde zu Brüssel und eine lutherische schwedische Gemeinde zu Antwerpen. Dazu giebt es noch anglikanische Gemeinden in Brüssel, Antwerpen, Brügge und Ostende, auch eine presbyterianische Gemeinde zu Antwerpen, desgl. eine amerikanische Kapelle der seamen-society.

Die katholische Kirche besitzt durch die Staatsverfassung von 1831 kein konfessionelles Vorrecht in Bezug auf Kultusausübung und gegenüber den Staatsbürgern; denn nach jener (Tit. II § 14) „ist die Freiheit jeder Gottesverehrung, ihrer Ausübung &c. zugesichert“. Der Erzbischof von Mecheln und neben ihm (nicht unter ihm) fünf Bischöfe (von Brügge, Gent, Tournay, Namur und Lüttich) regieren die katholische Bevölkerung. Ihnen unterstehen die Pfarrer und anderen Priester in Bezug auf Anstellung und Entfernung vom Amte unbedingt (ad nutum amovibiles), gemäß A. 16 (Tit. II) der Staatsverfassung. Jedoch bezieht die kath. Kirche für den Seelsorgedienst jährlich 4,8 Millionen Frcs. vom Staate. Bedeutend ist die Anzahl der vorhandenen Klöster; es gab

Mönchsklöster:

im Jahre 1846: 137 mit 2051 Mitgliedern
„ 1866: 178 „ 2991 „
„ 1890: 218 „ 4775 „

Frauenklöster:

im Jahre 1846: 642 mit 9917 Mitgliedern
„ 1866: 1144 „ 15205 „
„ 1890: 1425 „ 25322 „

Seitdem ist diese Zahl noch beträchtlich gestiegen, vor allem infolge weiterer Fortschritte der Übergabe von Volksschulen an Schulschwestern und Schulbrüder. Durch das Gesetz vom 20. Sept. 1884, welches den Gemeinden die Aufbringung von 4 Sechs-

teilen des Schulaufwandes zur Pflicht machte, wurde mit Betonung des Grundsatzes „der Unterricht ist frei“ u. a. auch gestattet, Privatschulen zu „adoptieren“. Da nun konfessionell-katholische Schulen wohlfeiler im Unterhalte sind und eine formell gegründete kirchliche Schule alsbald auch als Gemeindeschule adoptiert werden kann, so wurde bereits die große Mehrzahl der Schulen unter Beseitigung der früheren weltlichen Lehrer thatsächlich klerikalisiert. Besonders wertvoll erscheint dies für den Katholizismus, da den Kern der politisch herrschenden klerikalen Partei die thatkräftigen Vlamen bilden, deren Einfluß im Staate noch im Wachstum begriffen ist, was auch die in den letzten Jahren errungenen Fortschritte des Rechtes der vlämischen Sprache bekunden. Der Theorie des „freien Unterrichts“ gemäß wurde bereits 1833 eine katholische Universität zu Mecheln gegründet, dann 1835 nach Löwen verlegt, neben welcher allerdings noch zwei staatliche (Gent, Lüttich) und eine freie Universität (Brüssel) bestehen. Auch eine Anzahl von Mittelschulen, Internaten, natürlich auch Knabenseminarien sind bischöfliche und bezw. Ordensanstalten. — Die **Israeliten** sind erst im letzten Jahrzehnt zahlreicher im Lande geworden, haben aber trotzdem kaum die Summe von 4000 erreicht.

Dr. W. Götz.

Belgische Konfession s. d. A. Bres, Guido de.

Belial. Schleusner, Lex. graeco-lat. in Nov. Test. I, 1819 s. v. *Βελίαρ*; die Artikel „Belial“ von Schrader in Schenkels BL I, 1869, von Riehm in s. HW., 1. A. Liefer. 2, 1875 und von Hamburger in s. Real-Encycl. für Bibel und Talmud I, 3. A 1892; Cheyne, The development of the meanings of Belial in The Expositor 1895, Bd. I, S. 435—439; Bousset, Der Antichrist 1895, S. 86 f. 99—101.

Βελίαλ, nach besserer LA. *Βελίαρ* kommt einmal im NT., 2 Ko 6, 15, vor als Satansname, schwerlich als Name des Antichrist (Bousset); die Peschittho hat dafür: Satan. *Βελίαρ* ist erleichterte Aussprache aus בְּלִיַּעַל, daher die LA. *Βελίαλ* Korrektur (vgl. *Βεελζεβούλ*, s. A. Beelzebub S. 514, 45).

Das Wort בליעל kommt im AT. noch nicht als Bezeichnung des Satans oder eines bösen Engels vor sondern in appellativer Bedeutung, wahrscheinlich „Nichtsnutzigkeit“, eig. „ohne (בלי) Vorteil“: יַעַל entweder von יָעַל „emporkommen“ (Gesenius) oder besser (weil יעל nur im Hiph. gebräuchlich) von עלה abzuleiten, wie בֵּן von בנה. In letzterem Falle kann man denken an eine Bildung vom Kal: „das Nichtemporkommende“ (Hupfeld zu Ps 18, 5) oder (mit de Lagarde, Prophetae chaldaice 1872, S. XLVII; ders., Übersicht über die im Aramäischen . . . übliche Bildung der Nomina, AGG, Bd XXXV, 1888, S. 139: „welcher nicht hinaufläßt“) vom Hiphil: „was nicht emporkommen läßt“. Meist ist ב׳ „Verderbtheit“ in ethischem Sinne, fast immer in Verbindung mit einem Worte zur Bezeichnung der Person oder Sache, welcher Bosheit eignet: „Mensch der Bosheit“, am häufigsten: „Söhne der Bosheit“ oder „Männer der Bosheit“, auch „Tochter der Bosheit“, ferner „Gedanken der Bosheit“ u. s. w. Vereinzelt kommt ב׳ vor zur Bezeichnung des physischen Verderbens: Na 1, 11 „Verderben raten“. So wahrscheinlich auch Ps 18, 5 (2 Sa 22, 5): „Bäche des Verderbens“, d. i. verderbend dahinraffende Ströme. An einigen wenigen Stellen bedeutet ב׳ für sich allein, elliptisch gebraucht, den Boshaften (2 Sa 23, 6; Hi 34, 18) oder den Verderber (Na 2, 1), also verkürzt aus איש ב׳.

Das Wort in der Psalmstelle mit einigen älteren Auslegern von dem Höllenfürsten zu verstehen, wäre gegen alttestamentlichen Sprachgebrauch und alttestamentliche Vorstellungsweise. Wohl aber könnte man hier, da in Parallelismus mit den „Bächen Belials“ vom Tode („Bande [?] des Todes“) die Rede ist, an Bäche der Unterwelt (ältere Erklärer, neuerdings Baethgen z. d. St.) denken, sei es, daß ב׳ von Haus aus eine Bezeichnung der Unterwelt gewesen wäre oder daß es, was nach dem sonstigen alttestamentlichen Gebrauch des Wortes wahrscheinlicher, von der Bedeutung „Verderben“ aus diese speziellere erlangt hätte, ebenso wie ăbaddon zunächst „Verderben“ und dann „Unterwelt“ bedeutet. Nach J. D. Michaelis sollte ב׳ Unterweltsname sein in dem Sinne „das Nichthohe“. Nach Cheyne wäre es ein Wort der kosmogonischen Spekulation: „der unterirdische Wasserabgrund“ und als solches entweder thatsächlich oder doch der Meinung des Gebrauchs nach ein Kompositum: „die Tiefe, die Niemanden zurückkehren läßt“ (vgl. Baethgen zu Ps 18, 5: „Land ohne Heimkehr“). Aber für die Bedeutung der Unterwelt in Ps 18, 5 spricht die Wahrscheinlichkeit keineswegs. Die Vorstellung von Bächen oder Strömen der Unterwelt kommt sonst nie im AT. vor,

und die mit dem Gebrauch von bĕlijaʿal in anderen alttestamentlichen Stellen übereinstimmende Erklärung: „verderbliche Bäche“ paßt, auch im Parallelismus mit „Bande [oder Wogen, so Baethgen] des Todes“, durchaus in den Zusammenhang. Sie entspricht einem auch sonst im AT. angewandten Bilde (vgl. v. 17; Ps 42, 8; Jon 2, 4. 7).

Die spätere jüdische und die christliche Litteratur gebraucht das Wort als Namen eines gottfeindlichen Wesens. So kommt es vor: Sibyll. II, 167; III, 63. 73: *Βελίαρ*, *Βελίας*, in der Ascensio Jesajae 2, 4; 3, 13; 4, 2. 4. 14. 16; 5, 1. 4. 15: Berial (s. Dillmann, Ascens. Isaiae aethiop. et lat. 1877) und häufig in den Testamenta XII Patriarcharum: *Βελίαρ* (Testam. Rub. c. 2. 4. 6; Sim. 5; Lev. 3. 18. 19; Jud. 25; Is. 6. 7; Seb. 9; Dan. 1. 4. 5; Naphth. 2; As. 1. 3; Jos. 7. 20; Benj. 3. 6. 7 [ed. Sinker 1869]). In den Testam. XII Patriarch. ist *Βελίαρ* ganz unverkennbar Bezeichnung des Satans. Ebenso wird es zu verstehen sein, wenn im Buche der Jubiläen c. 15 (s. Dillmanns Übers. in Ewalds Jahrbb. III, S. 10) das alttestamentliche bĕnê bĕlijaʿal wiedergegeben wird mit „Beliarsöhne“. Inwieweit an den anderen Stellen unter dem persönlich gewordenen Belial ein böser Engel, etwa auch hier der Satan selbst, oder der Antichrist zu verstehen sei, ist teilweise schwer zu entscheiden, der Antichrist jedenfalls nur in der Weise, daß man ihn mit einem bösen Engel identifizierte. Asc. Jes. 4, 2 wird Beliar bezeichnet als angelus [oder princeps?] magnus (vgl. 2, 4) und steigt herab e firmamento suo, und zwar — so wenigstens nach dem jetzt vorliegenden Texte — in specie hominis, regis iniquitatis, matricidae, hic est rex hujus mundi. Wenn es ebend. 5, 1 von ihm heißt: insedit cordi Manassis, so ist unverkennbar an ein dämonisches Wesen zu denken. Die Stelle in den Sibyllinen III, 63 ff. handelt nach der späten, aber zu dem Inhalt passenden Überschrift *περὶ τοῦ ἀπατεῶνος δαίμονος τοῦ Ἀντιχρίστου*. Auch hier scheint Beliar als ein übermenschliches Wesen gedacht zu sein, wenn es (und ebenso II, 167 f.) von ihm heißt: *σήματα πολλὰ ποιήσει ἀνθρώποις*, denn darnach scheint er selbst nicht zu den *ἄνθρωποι* zu gehören. Im Korintherbrief spricht die Art der Gegenüberstellung Christi und Beliars eher dafür, daß Paulus ohne Beziehung auf den Antichrist an den Satan dachte. Die Syrer erklärten Beliar (בליאר) als Satansnamen = „Herr der Luft“, als wäre das Wort aus בְּל und syr. ôjar (איר), *ἀήρ* zusammengesetzt, vgl. Eph 2, 2 (s. Gesenius, Thesaurus s. v.). Auf Grund jener neutestamentlichen Verwendung des Wortes behandelt Luther schon im AT. Belial einige Mal wie einen Eigennamen (Dt 13, 13 [14]; 2 Sa 22, 5; 23, 6; Ps 18, 5; 2 Chr 13, 7).

Nach jenen Stellen der Pseudepigraphen wurde Belial deutlich erst vom Dämonennamen aus und zwar anscheinend nur vereinzelt zum Namen des Antichrist. Es könnte dieses Wort aber vielleicht zugleich noch auf einem anderen Wege Bezeichnung des Antichrist geworden sein. Wenn 2 Th 2, 3 von dem Antichrist als dem *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* die Rede ist, so ist dies wohl nicht, wenigstens nicht direkt, eine Übersetzung von bĕlijaʿal (Bousset a. a. O., S. 99), da jene Bezeichnung dem *ἄνομος* v. 8 entspricht, was seinerseits vielmehr Übersetzung ist von רָשָׁע Jes 11, 4; eher könnte *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* v. 3 Übersetzung sein von ben bĕlijaʿal. Da aber LXX teilweise bĕlijaʿal mit *παράνομος* wiedergeben, so lag es nahe, von dem Jes 11, 4 gefundenen *ἄνομος*, d. i. „Antichrist“, aus auch den Belial = *παράνομος* vom Antichrist zu verstehen.

Wäre bĕlijaʿal, wie man für Ps 18, 5 angenommen hat, in alttest. Zeit Bezeichnung der Unterwelt gewesen, so würde von da aus der Übergang zu einem Dämonen- oder Satansnamen zu erklären sein wie für Abaddon (s. 1. Bd S. 14,37). Da jene Bedeutung sich aber kaum wahrscheinlich machen läßt, so wird eher auf Grund des elliptischen Gebrauchs von bĕlijaʿal = אִישׁ ב׳, in dem Sinne von „der Boshaftige“ oder „der Verderber“, das Wort auf den Satan oder einen anderen Dämon und dann auch auf den vom Satan gesandten Antichrist Anwendung gefunden haben. Auch dieser späteste Gebrauch des Wortes erklärt sich genugsam aus einer ursprünglichen Bedeutung „Nichtsnutzigkeit“ (vgl. *ὁ πονηρός* vom Satan). Die unsichere Annahme einer ursprünglichen oder auch die Vermittelung bildenden Unterweltsbezeichnung scheint uns somit nach allen Seiten hin überflüssig zu sein. **Wolf Baudissin.**

Bellarmin, Robert, gest. 1621. — Hauptquelle ist B.'s im J. 1613 verfaßte Selbstbiographie, gedruckt 1675 in Rom, 1753 in Löwen und 1762 in Ferrara, hier als Supplement zu den Voti der Kardinäle Barbarigo, Casanate, Azzolini, Passionei über die Heilig-

sprechung B.'s. Neuer Druck mit geschichtlichen Erläuterungen von Döllinger und Reusch, Bonn 1887. Die Selbstbiographie ist benützt in der von dem Jesuiten Jakob Fuligatti verfaßten Biographie, ital. Rom 1624, lat. von Sylv. Petra Sancta, Lüttich 1626, franz. von Petr. Morinus 1628 und Joh. Morinus 1635. Sie sollte den Stoff zur Kanonisation des Gefeierten liefern. Um so geringer ist ihr historischer Wert. Auch die Biographien von Daniel Bartoli (de vita Bellarmini, Rom. 1677) und Nic. Frizon (la vie du Card. Bell., Nancy 1708) sollen nur Lobschriften sein. Dasselbe gilt von Hense, Leben des Kard. Rob. Bellarmin, Mainz 1868; es bildet das 1. Heft der deutschen Ausgabe von Bellarmins asketischen Schriften. Schriftenverzeichnis bei Hurter, Nomenclator lit. recent. theol. cath. 1. Bd 2. Aufl. Innsbruck 1892 S. 273 ff. und bei de Backer, Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus, 1 Bd, Lüttich 1853, S. 61, Ausgabe von Sommervogel, 1. Bd, Brüssel 1890, S. 1151. Als die beste Gesamtausgabe der Werke B.s gilt unter den älteren die Kölner von 1617; die neuesten Ausgaben sind die zu Paris 1870—74 und zu Neapel 1872 erschienenen. Über ungedruckte Schriften B.s s. Döllinger-Reusch S. 292.

Robert Franz Romulus Bellarmino wurde zu Montepulciano in Toscana am 4. Oktober 1542 geboren. Sein Vater Vincenz gehörte einem altadeligen, aber verarmten Geschlechte an. Auch die Mutter, Cynthia Cervina, war von vornehmer Herkunft; ihr Bruder wurde 1555 als Marcellus II. auf wenige Tage zur päpstlichen Würde erhoben. Robert war der dritte Sohn unter fünf Brüdern, er war glänzend begabt; den Virgilius wußte er auswendig und mit Leichtigkeit entströmten ihm lateinische und italienische Gedichte. (Von ihm ist die sapphische Ode: Spiritus celsi dominator axis, und der im römischen Brevier befindliche Hymnus auf Maria Magdalena.) Der Vater bestimmte ihn für die staatsmännische Laufbahn, damit er den Glanz des Hauses wiederherstellen sollte. Aber der Einfluß der Mutter, die seinen Eintritt in den Jesuitenorden wünschte, überwog; schließlich gab auch der Vater die fußfällig erbetene Erlaubnis zum Eintritt. Nun trat Robert 1560 in das Noviziat zu Rom ein. Dort verweilte er drei Jahre und zeichnete sich durch außerordentlich rasche Fortschritte aus. Das Griechische lernte er in einer Niederlassung der Jesuiten zu Mondovi in Piemont, und indem er es lernte, lehrte er es zugleich. Ohne die Weihen empfangen zu haben, predigte er. Wie ihm geschmeichelt wurde, das erzählt er ohne Ausdruck des Unwillens.

Erst mit 25 Jahren begab er sich an das eigentliche Studium der Theologie; er widmete sich ihm in Padua 1567 und 1568. Seine Lehrer gehörten zur Schule des Thomas von Aquino. Eine eigentümliche Theologie der Jesuiten hatte sich noch nicht entwickelt. Von Padua aus besuchte er Venedig und hielt daselbst als Student eine Predigt an der Fastnacht „gegen das Tanzen und anderen Wahnsinn", von deren Erfolg er selbstgefällig erzählte, daß viele der Senatoren ihm die Hände zu küssen wünschten. Es war ein guter Gedanke, daß der Ordensgeneral Franz Borgia diesen vielversprechenden jungen Mann 1569 nach Löwen in den spanischen Niederlanden sandte. Dies war zu jener Zeit die berühmteste römisch-katholische Universität. Die Zahl der Studierenden aus allen Ländern war 3000. Unter den Lehrern herrschte die Augustinische Richtung vor, vertreten durch Bajus, den Vorläufer des Jansenius. B. freilich scheint nicht jene Tiefe der Selbsterkenntnis und der christlichen Erfahrung gehabt zu haben, welche erforderlich ist, um die Augustinische Lehre von dem Verderben des Menschen und von der Notwendigkeit der Gnade zu jeder einzelnen guten Willensregung zu verstehen und zu würdigen. Er bekämpfte, wiewohl in glimpflicher Weise, die Sätze des Bajus. Seine Ansichten und Äußerungen in der großen Kontroverse über die Gnade, den freien Willen und die Prädestination hatten immer etwas Schwankendes.

Sieben Jahre dauerte sein Aufenthalt in Löwen. Dort hielt er am Sonntag nach Ostern 1570 seine Primiz, nachdem er am Karsamstag zu Gent von dem Bischof Cornelius Jansenius dem älteren zum Presbyter ordiniert worden war. Er war der erste Jesuit, der an der Universität angestellt wurde. Er las über die Summa des Thomas. Auch machte er die umfassenden Studien in den Kirchenvätern und mittelalterlichen Autoren, aus welchen seine Schrift de scriptoribus ecclesiasticis hervorging. Sie steht im 7. Bd der Kölner Ausgabe seiner Werke S. 1 ff. Sie wurde später durch Sirmond, Labbeus und Oudin vervollkommnet und ergänzt. In den Niederlanden erwarb er sich auch eine Kenntnis der großen Kontroverse mit den Protestanten, wie sie in Italien wohl nicht zu finden war. Doch scheint er nie mit evangelischen Männern in persönliche Berührung gekommen zu sein. Endlich lernte er auch das Hebräische und schrieb im Lernen sogleich seine oft aufgelegte Grammatik. Sein Lehrtalent, die Klar-

heit des Denkens und die Gewandtheit im Disputieren war unverkennbar. Er brauchte in seinen Manuskripten nichts auszustreichen. In Löwen hielt er zahlreiche lateinische Predigten, welche viele Jahre später (1615) erschienen. (Sie füllen den 6. Bd der Werke; der 5. enthält die Erklärung der Psalmen.) Wegen seiner durch Studium und Askese untergrabenen Gesundheit reiste er 1576 nach Italien, um in der Luft seiner Heimat wieder zu erstarken. Er wurde dort zurückgehalten, indem ihm Gregor XIII. den Auftrag gab, zu Rom in dem neugegründeten Collegium Romanum über die Kontroversen zu lesen. Elf Jahre widmete er diesem Beruf, und aus den Vorträgen dieser Zeit seines kräftigsten Wirkens ging sein berühmtes Werk: Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos hervor. I. bis III. 1586—1593 — in der Köllner Ausgabe die ersten vier Bände. Im 1. Bande handelt er vom Worte Gottes, dann von Christus und läßt hierauf den Abschnitt vom Papste folgen. Im 2. Bande folgt die Lehre von den Konzilien und der Kirche, und zwar von der streitenden Kirche, von der Kirche im Reinigungsorte und von der triumphierenden Kirche. Im 3. Bande werden die Sakramente behandelt; im 4. die Lehre von der Gnade, dem freien Willen, der Rechtfertigung und den guten Werken. Am wichtigsten sind die fünf Bücher „über den römischen Pontifex". Bellarmin spricht sich über die Unfehlbarkeit des Papstes in auffallend gemäßigter Weise aus, er trägt dagegen über die Macht des Papstes in weltlichen Dingen eine maßlose Theorie vor, die gegenwärtig nicht leicht jemand offen zu verkündigen wagt, die aber im Stillen fortlebt und wahrscheinlich wieder hervortreten wird. B. eröffnet das Buch mit einer Einleitung, die manches Schöne enthält: über die Frage, welche die beste Regierungsform sei. Es ist die monarchische, gemäßigt durch das aristokratische und das demokratische Element. Hätte man zu wählen zwischen der reinen Monarchie, der reinen Aristokratie und der reinen Demokratie, so wäre immer noch vergleichungsweise die einfache Monarchie vorzuziehen, aber nützlicher für dieses Leben ist die gemischte. Die Leitung der Kirche steht nicht den weltlichen Herrschern zu. Ganz richtig macht er hier geltend, daß die Könige zwar die Wächter, aber nicht die Ausleger der göttlichen Gebote sein sollen. Hiemit vermengt er nun aber eine ganz verweltlichte Vorstellung von der christlichen Kirche. Für ihr Wohl sei ein monarchisches Regiment erforderlich; auch sie müsse einen, und zwar sichtbaren Beherrscher haben zur Erhaltung der Einheit und der Ordnung. In diesem Sinne, als Übertragung einer monarchischen Gewalt über die ganze Kirche, sucht er die Worte Christi an Petrus: du bist Petrus — weide meine Schafe — zu deuten. Im 2. Buch, wo er die Nachfolge des römischen Bischofs in der dem Petrus übertragenen Gewalt zu beweisen sucht, hat er einen harten Stand, indem er nicht nur die Gegengründe der Reformatoren und der Verfasser der Magdeburgischen Centurien zu widerlegen unternimmt, sondern auch die des Nilus von Thessalonich, welcher das Episkopalsystem der griechischen Kirche gegen die römischen Theologen vertrat. B. entschließt sich zu einem unerwarteten Zugeständnis an die Episkopalisten, indem er sich auf die Frage einläßt, ob ein ketzerischer Papst abgesetzt werden könne, und diese Frage bejaht. Denn ein offenbar häretischer Papst höre eben dadurch auf Papst zu sein, indem er ja aufhöre, ein Christ und ein Glied der Kirche zu sein; deshalb könne er von der Kirche gerichtet und gestraft werden. Hier wirkt eine Erinnerung an die großen Konzilien des 15. Jahrhunderts nach. Er konnte sich mit dieser bei den Jesuiten höchst ungewöhnlichen Lehre auf Melchior Canus, den berühmten Bischof der canarischen Inseln, Mitglied des Tridentinischen Konzils, berufen. Außerordentlich interessant ist das 3. Buch: vom Antichrist, indem B. die Vorstellungen der griechischen und lateinischen Väter von dem letzten, großen, persönlichen Widerchrist vollständig darlegt, daß er aus den Juden hervorgehen, bei ihnen Aufnahme finden und im Tempel zu Jerusalem thronen werde. Henoch und Elias würden gegen ihn auftreten. B. sucht dadurch der bei den Protestanten üblichen Auslegung, wonach der Papst der Antichrist sein soll, den Boden zu entziehen. Während diese den Stern, der vom Himmel fällt und den Brunnen des Abgrundes eröffnet (Offenb. 9), auf den Papst deuten, erlaubt er sich eine Retorsion und will in diesem Stern Martin Luther und in den Heuschrecken die protestantischen Lehrer erkennen.

Daß der Papst in Fragen des Glaubens und der Sitten der höchste Richter sei, sucht B. im 4. Buch zu beweisen, aber zugleich macht er zwei große Zugeständnisse. In den Streitfragen über einzelne Fakta, deren Kenntnis von dem Bericht und Zeugnis der Menschen abhängt, könne der Papst samt seinen Ratgebern, ja sogar mitsamt dem allgemeinen Konzilium, irren. Noch mehr: auch in allgemeinen Fragen der Glaubens-

und Sittenlehre könne der Papst als doctor privatus sich irren. Während er im 2. Buch die Möglichkeit eingeräumt hatte, daß der Papst zum offenkundigen Ketzer werden könne, so will er hier im 4. die fromme Überzeugung festhalten (probabile est pieque credi potest), daß der Papst auch als einzelner nicht zum Ketzer werden könne, so zwar, daß er hartnäckig etwas dem Glauben widerstreitendes glaube. Den strengsten Begriff der Kurialisten vertritt B. gegen den richtigeren der Episkopalisten in der Lehre von der Jurisdiktion. Die Bischöfe hätten, so behauptet er, die Jurisdiktion in foro exteriori nicht von den Aposteln, sondern allein von dem Nachfolger des Petrus, gleichsam dem neuen Moses, empfangen, da ja sogar die anderen Apostel der Gerichtsbarkeit des Petrus unterworfen gewesen seien!

Endlich im 5. Buch von der Gewalt des Papstes in zeitlichen Dingen, versteigt sich B. zu maßlosen Behauptungen. Hier gebe es drei Theorien. Die erste, die überspannteste, von vielen Kanonisten aufgestellte, lautet: der Papst habe wie in kirchlichen so auch in politischen Dingen die vollste Gewalt über den ganzen Weltkreis, „durch Christi Erscheinung sei die Herrschergewalt aller Fürsten auf die Kirche übertragen worden und sie residiere nun in dem Papste als dem Vikar des höchsten und einzig wahren Königs Christus". Diese Sätze weist B. zurück. Die Lehre Bonifacius' VIII. von den zwei Schwertern, die dem Petrus übergeben seien, läßt er fallen. Man könne, so sagt er, dem Papste nur diejenigen Amtsbefugnisse zuschreiben, die Christus als sterblicher Mensch hatte, nicht diejenigen, welche ihm als Gott oder als dem verherrlichten Menschensohn zukommen; nur jene Befugnisse, nicht diese können einem sterblichen Menschen mitgeteilt werden: Christus aber besaß hienieden kein weltliches Reich, also kann auch seinem Vikar kein solches vermöge göttlichen Rechtes zukommen. Der Besitz des Kirchenstaats beruhe ebenso wie die weltliche Herrschaft der Bischöfe, die zugleich Reichsfürsten sind, auf menschlichem Recht. Diese Aussagen B.s waren für Sixtus V. Grund genug, die Kontroversen auf den Index der verbotenen Bücher setzen zu lassen, aus welchem sie jedoch, nach dem Tode des Sixtus, die sacra rituum congregatio wieder entfernte.

Nun aber würde man sich sehr täuschen, wenn man erwartete, B. werde sich für die entgegengesetzte Lehre erklären, daß der Papst auf Grund göttlichen Rechtes überhaupt nichts in weltlichen Dingen zu befehlen habe. Er verwirft auch diese und erklärt sich für eine dritte, mittlere Theorie, die von den meisten katholischen Theologen festgehalten werde: direkt und unmittelbar habe allerdings der Papst nur eine geistliche, keine weltliche Macht, aber vermöge seiner geistlichen Gewalt habe er indirekterweise dennoch auch in zeitlichen Angelegenheiten eine und zwar die höchste Autorität; d. h. ordentlicherweise kann er zwar die Fürsten nicht absetzen, selbst wenn gerechte Ursachen dafür vorhanden wären, auf die Art, wie er Bischöfe als deren ordentlicher Richter absetzt. Dagegen kann er die Königreiche ändern, einem König die Macht nehmen und einem andern übertragen, als höchster geistlicher Fürst, wenn solches zum Heil der Seelen notwendig ist. Ebenso könne er ein bürgerliches Gesetz entkräften und ein anderes dafür aufstellen, wenn jenes für das Heil der Seelen schädlich und dieses für das Seelenheil notwendig sei. Dabei stützt sich B. auf den alten Trugschluß, daß die geistliche Gewalt sich zur weltlichen verhalte, wie die Seele zum Körper, und daß sich deshalb die weltliche Macht der geistlichen unterordnen müsse. Den großartigsten historischen Beweis findet er in der Krönung Karls d. Gr., da habe der Papst aus göttlicher Vollmacht das Kaisertum von den Griechen auf die Germanen übertragen. Diesen Gegenstand behandelt er in einem eigenen Werke: de translatione imperii etc. gegen Flacius.

Solcher Art ist Bellarmins Hauptwerk. Es war eine Frucht des religiösen und wissenschaftlichen Aufschwungs, den die römische Kirche besonders seit 1540 gewonnen hatte. Es war für die Dogmatik von derselben Bedeutung, wie die Annalen des Baronius (der Bellarmins Kollege als Kardinal war) für die Kirchengeschichte. Gleich den Annalen tragen auch die Kontroversen das Gepräge ihrer Zeit. Die klassische Form und die Eleganz, welche am Anfang des 16. Jahrhunderts als das wichtigste an jedem Litteraturwerk galt, war dem Streben nach Anhäufung des Stoffes gewichen, das Zeitalter der umfassendsten Gelehrsamkeit war angebrochen. Wiederum suchte man, wie einst die großen Scholastiker gethan, den ganzen Kreis des menschlichen Wissens zu umspannen und der Theologie einzuverleiben. Und wie gewaltig hatte sich die Masse des Wissens vergrößert! Johann Gerhards unübertroffene Arbeit, die loci theologici, bilden die Parallele zu Bellarmins Kontroversen. In beiden findet sich dieselbe Fülle von Citaten aus den Kirchenvätern und aus den Schriftstellern des Mittelalters, die

übersichtliche Ordnung der Gegenstände und die Klarheit der Dialektik. B.s Berichte über die Ansichten und Beweisgründe der Protestanten sind auffallend vollständig und treu, so sehr, daß man eine Zeit lang die Verbreitung des Werkes in Italien nicht gerne sah. Es fehlt ihm, wie den meisten seiner Zeitgenossen, das Verständnis für geschichtliche Entwickelung. Deutlich kann man an ihm wahrnehmen, wie das überspannte Autoritätsprinzip dem Wahrheitssinne Eintrag thut und zu willkürlicher Behandlung der Bibel und der Geschichte verleitet.

Diese große polemische Leistung, über welche die Römisch-Katholischen triumphierten, rief eine ganze Anzahl von Gegenschriften der protestantischen Theologen hervor. Am bedeutendsten dürfte von lutherischer Seite neben Martin Chemnitz (im Examen Concilii Tridentini), Joh. Gerhards Erwiderung sein (Bellarminus ὀρθοδοξίας testis etc., Jen. 1631—33, 3 Bde), von reformierter Seite Chamiers Panstratia catholica (Frankf. 1627 ff., 5 Bde). Über andere antibellarminische Schriften s. Nicéron, Nachrichten von berühmten Gelehrten, herausgeg. von F. E. Rambach, 19. Tl., Halle 1759, S. 129 ff., und de Backer-Sommervogel S. 1175.

Die falsche Lehre von der Papstgewalt und die Vermischung der geistlichen und weltlichen Dinge, welche B. zu fördern und zu rechtfertigen suchte, hat in den Gegenreformationen, den Protestantenverfolgungen und den Religionskriegen die bittersten Früchte getragen. Man muß es sich psychologisch zu erklären suchen, wie gerade damals eine so unbegründete und so verderbliche Lehre wiederum Macht und Geltung gewinnen konnte. Es war in Italien jene Nachblüte des Mittelalters eingetreten, welche Ranke im 1. Teil seiner Geschichte der Päpste geschildert hat, ein merkwürdiger Verein von asketischem Ernst, von überlegener weltlicher Politik und von begeisternder Hoffnung auf den endlichen Sieg der römischen Kirche. Unter solchen Verhältnissen und unter thatkräftigen Päpsten wie Sixtus V. befestigte sich die Überzeugung, daß der Papst die ganze Fülle der Macht, wie sie Gregor VII. und Innocenz III. geübt hatten, nach göttlichem Recht besitze. Die Erneuerung dieser Grundsätze schien um so mehr berechtigt, da zu gleicher Zeit der weltliche Despotismus in der spanischen und französischen Monarchie aufs höchste stieg und ein kirchliches Gegengewicht zu fordern schien. Die katholischen Mächte, Spanien, Frankreich und das deutsche Kaiserhaus, übten einen Einfluß auf die kirchlichen Dinge, welcher die Einheit und Unabhängigkeit der religiösen Gesellschaft mit ernsten Gefahren bedrohte. Hierdurch erklärte sich, daß B. und Mariana auf politischem Gebiete sogar den demokratischen Grundsatz begünstigten, daß die Fürsten ihre Gewalt von einer Wahl des Volkes haben. Diese Wahl sollte nach B. unter päpstlicher Zustimmung und Leitung vollzogen werden. Der Episkopat in den einzelnen Ländern erschien zu schwach, um dem Druck der unumschränkten Staatsgewalt mit Erfolg zu widerstehen. Um so mehr hielten es Theologen wie B. für zeitgemäß und notwendig, daß eine möglichst starke kirchliche Centralgewalt gegen die weltlichen Mächte in den Kampf geführt werde. Bei ihm schimmert daneben ein hohes italienisches Selbstgefühl durch. Selbst von vornehmer Herkunft, der Neffe eines Papstes, mit der Aussicht auf die höchsten kirchlichen Würden, rechnete er sich zu jener Aristokratie, welche in geistiger Weise die Welt zu beherrschen berufen sei. Mit Vorliebe citiert er in seinen Schriften den Spruch des Dichters Prosper Aquitanus, der von Rom sagt:

quidquid non possidet armis
Religione tenet,

und des Virgilius: Tu regere imperio populos Romane memento;
Hae tibi erunt artes.

Bis 1589 war Bellarmin nur als Professor der Theologie thätig. Von da an beginnt eine neue Epoche seines Lebens, indem er zu hohen Würden befördert wurde. Während des Religionskriegs in Frankreich, nachdem Heinrich III. ermordet worden war, sandte Sixtus V. seinen Legaten Gaetano an die Ligue nach Paris und gab ihm Bellarmin als Theologen mit. Er war während der Belagerung der Stadt durch Heinrich IV. in derselben. Unterdessen starb Sixtus (1590). Clemens VIII. Aldobrandini (1591—1605) hielt die größten Stücke auf Bellarmin. Dieser lieferte die Vorrede zur neuen Ausgabe der Vulgata; er wurde 1592 Rektor des Collegium Romanum, 1598 Examinator der Bischöfe, 1599 Kardinal, 1602 Erzbischof von Capua; der Papst selbst konsekrierte ihn. Bellarmin, welcher gegen die Pluralität der Pfründen und gegen die Absenz der Bischöfe geeifert hatte, suchte ein gutes Beispiel zu geben, indem er binnen vier Tagen nach Capua abreiste, um sich dort ganz seinem

neuen Amte zu widmen. Er predigte fleißig, lebte einfach und machte Ernst mit der Durchführung der Dekrete des Konzilium von Trient de reformatione. In seiner Schrift de gemitu columbae rechnet er den Verfall der geistlichen Orden zu den Dingen, über welche der Christ Leid tragen müsse.

Unter Paul V. Borghese (1605—1621) brach der große Streit mit der Republik Venedig aus. Paolo Sarpi schrieb als Verteidiger des Senates gegen das päpstliche Interdikt, verteidigte die Grundsätze der Konzilien von Konstanz und Basel, leugnete die Unfehlbarkeit des Papstes und seine Macht in weltlichen Dingen. Gegen Sarpi und die anderen venezianischen Theologen ließ B. drei Erwiderungen in italienischer Sprache erscheinen (sie stehen lateinisch im 7. Band der Werke, S. 1028 ff.). B. ließ seinen Gegner Sarpi vor einem mörderischen Anschlag warnen; dies rechnet man ihm als einen Beweis edlen Charakters und seltener Tugend an — ein merkwürdiger Beitrag zur Würdigung der damaligen italienischen Moralität.

In England war die Pulververschwörung (5. Nov. 1605) entdeckt und bestraft worden. Aus diesem Anlaß verhängte Jakob I. harte Maßregeln über die Katholiken. Nicht nur die Strafgesetze der Königin Elisabeth wurden erneuert, Jakob I. forderte auch von seinen römisch-katholischen Unterthanen als Probe ihrer Gesinnungen den Ergebenheitseid, oath of allegiance; jeder einzelne sollte schwören, daß der Papst keine Macht habe, einen König abzusetzen, oder die Unterthanen von ihrer Pflicht des Gehorsams zu entbinden, und zugleich eidlich versprechen, daß er, ungeachtet etwelcher päpstlichen Exkommunikation, dem König und dessen Erben Treue und Gehorsam beweisen werde. Der Erzpriester der englischen Katholiken, Blackwell, leistete den Eid, in der Meinung, daß wirklich nur der bürgerliche Gehorsam gefordert werde. Ein päpstliches Breve, welches den Eid als seelengefährlich untersagte, wurde in England für unecht gehalten. Ein zweites folgte, und Bellarmin erließ an seinen alten Freund Blackwell, der ungeachtet seiner Gefügigkeit doch noch im Tower gefangen gehalten wurde, einen Brief, worin er Blackwells Verfahren mit der Verleugnung Petri verglich. Durch diesen Brief insbesondere wurde der Zorn des Königs herausgefordert und er ließ, um sich zugleich als gelehrten Theologen zu beweisen, am Anfang 1608 seine erste Schrift gegen B. unter dem Titel: Triplici nodo, triplex cuneus (gleichsam: Auf einen groben Klotz, ein grober Keil) erscheinen. Der Kardinal blieb ihm die Antwort nicht schuldig (im 7. Band S. 637 ff.). Sie ist ergötzlich zu lesen, indem der feine Italiener mit Selbstgefühl über die schauerliche Latinität seines Gegners sich lustig macht. So faul die päpstliche Sache war, hatte doch Bellarmin einen Vorteil auf seiner Seite. Die Forderung des Eides, wie Jakob ihn formuliert hatte, war in der That ein Fehlgriff. Es war ein gehässiges inquisitorisches Verfahren. Jakob war nicht berechtigt zu sagen, er verlange ja nur den bürgerlichen Gehorsam und verfolge niemand wegen religiöser Überzeugungen. Denn in der That wurde Ableugnung eines theoretischen Satzes verlangt, der den Römisch-Katholischen eine Glaubens- und Gewissenssache war. Vergeblich erboten sich die englischen Katholiken einen Eid zu leisten, der sie gleicherweise zum Gehorsam verpflichten würde, nur ohne Erwähnung des Lehrsatzes von der päpstlichen Gewalt. Konfiskationen, Verhaftungen und abscheuliche Denunziationen folgten (vgl. S. R. Gardiner, History of England 1603—1616, 1. Bd London 1863, S. 278 ff.; Lingard, Hist. of England 9. Bd Paris 1826 S. 81 ff. und Ranke, Englische Geschichte 1. Bd 1859, S. 543). Der gekrönte Theologe ruhte nicht. Er ließ eine zweite Apologie in größerem Stil ausgehen, gewidmet dem Kaiser Rudolph II. und allen Monarchen des christlichen Erdkreises, worin er als „Verteidiger des wahrhaft katholischen und ursprünglichen Christenglaubens" die ganze Lehre von der Papstgewalt und alle Streitpunkte zwischen Katholiken und Protestanten erörterte, die Sache der englischen Episkopalkirche vertrat, und den Papst als den Antichrist darstellte. Bellarmins zweite Antwort (7. Band S. 705 ff.) ist als eine gedrängte Übersicht der ganzen kirchlichen Kontroverse interessant zu lesen.

Ein neuer Gegner erwuchs dem Kardinal in dem schottischen Juristen William Barclay aus Aberdeen. Dieser, ein Anhänger der Maria Stuart, wirkte als Professor in Pont à Mousson und in Angers. Er war ein zu guter Katholik, um sich in die Dienste Jakobs zu begeben, aber zugleich ein kühner Verteidiger der königlichen Würde und Macht nach zwei Seiten hin, gegen die Demokraten, welche dem Volk das Recht zuschreiben, den Herrscher abzusetzen, und gegen die Ultramontanen, die dasselbe Recht dem Papst vindicieren (vgl. über ihn: Biographie universelle III, S. 71 ff. und Döllinger-Reusch S. 207). Nach seinem Tode (1606) gab sein Sohn John Barclay

seine Schrift gegen die Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen heraus (De potestate papae, an et quatenus in principes saeculares jus et imperium habeat, London 1609). Noch einmal erörterte hiergegen Bellarmin die ganze Streitfrage und wiederholte in verschärfter Weise seine oben dargelegten Sätze (Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus im 7. Bd S. 830 ff.).

Man kann sich denken, welchen Eindruck seine Grundsätze auf die gallikanischen Bischöfe und den französischen Hof machten. Die beiden Schriften über den Papst und seine Gewalt in zeitlichen Dingen wurden in Frankreich verurteilt und verboten.

Auch mit Galilei, dem großen Begründer der neueren Naturwissenschaft, kam B. in Berührung. Doch ging nicht von ihm die schmachvolle Behandlung dieses Mannes aus, die erst 1633 stattfand. Es war 1616, daß Galileis kopernikanische Sätze zum ersten Mal in Rom zur Sprache kamen. Damals hatte B. neben anderen Theologen damit zu thun. Man verlangte keine Abschwörung von Galilei und es war von keiner Buße die Rede, man teilte ihm nur die Erklärung des Papstes mit, daß die Lehre von der Bewegung der Erde u. s. w. der heiligen Schrift zuwider sei und nicht aufrecht erhalten werden könne (Biographie universelle Art. Bellarmin). In seinen alten Tagen verwaltete B. das Bistum seiner Heimat Montepulciano vier Jahre lang. Dann zog er sich in das Jesuitenkollegium von San Andrea zu Rom zurück, wo er schon vorher jedes Jahr vier Wochen mit Andachtsübungen zubrachte und seine erbaulichen Schriften verfaßte (die im 7. Band seiner Werke stehen). Döllinger-Reusch teilen aus einer ungedruckten Relation des venetianischen Gesandten Contarini v. 1620 folgende Charakteristik B.s mit: Er sagt freimütig seine Meinung .... Er ist ein vortrefflicher Geistlicher und heftiger Gegner der Ketzer; aber in Geschäften taugt er nicht viel. Er ist einfach, zurückgezogen, freundlich; aber bei wichtigen Angelegenheiten wird er nicht viel verwendet und ist er nicht gut zu verwenden; er hat nur mit den kirchlichen Riten zu thun. Er schreibt besser, als er spricht. Man glaubt, daß er nach dem Papsttum strebt; aber an der Kurie glaubt man nicht, daß er Aussicht habe, und das h. Kollegium traut seinem Orden nicht (S. 173). Er war nach dem Tode Clemens VIII., Leos XI. und Pauls V. mit auf der Wahl. Er selbst behauptet, er hätte nicht einen Strohhalm von der Erde aufgehoben, wenn er dadurch hätte Papst werden können. Aussicht gewählt zu werden hatte er nur im 2. Konklave. Er starb in Rom, beinahe 79 Jahre alt, am 17. September 1621.

Er selbst hatte auf die Kanonisation seines Ordensstifters Ignatius v. Loyola hingewirkt und sie durchgesetzt. Die Glieder seines Ordens thaten alles mögliche, um nun auch ihn zur Verherrlichung ihrer Gesellschaft und zur Empfehlung ihrer Grundsätze den Heiligen oder mindestens den Seligen beizählen zu lassen und sein Bild zur Verehrung auf den Altären ausstellen zu dürfen. Aber ihre Bemühungen unter Urban VIII., Innocenz XI. und Benedikt XIV. schlugen fehl. Die Kardinäle, deren Gutachten von den Gegnern der Jesuiten ans Licht gezogen worden sind, drangen mit ihren Einsprachen durch. Am bedeutendsten war Passioneis Votum. Dieser große Archäologe und Freund Winkelmanns war ein feuriger Gegner der Jesuiten, duldete in seiner prachtvollen Bibliothek kein Jesuitenbuch und warf die Medulla von Busenbaum zum Fenster hinaus. Mit Grund machte er gegen die Postulatores, welche die Seligsprechung verlangten, geltend, daß an Bellarmins angeblichen Prophezeihungen und Wundern nichts sei, daß er zwar unanstößig gelebt und seine geistlichen Ämter treu verwaltet, aber nirgends einen Beweis von heroischen Tugenden gegeben habe. Seine Selbstbewunderung, die sich sogar in Predigten verriet, mache es rein unmöglich, ihn als Muster für andere Christen aufzustellen. Überdies habe er das Vertrauen des Papstes Clemens VIII. mißbraucht. Entscheidend bei Benedikt XIV. war die Rücksicht auf Frankreich; denn in Anbetracht der von B. vertretenen Grundsätze, wäre seine Heiligsprechung eine Herausforderung für das französische Königtum und für alle Monarchen der Christenheit gewesen. Auch neuere Verhandlungen über die Kanonisation unter Leo XII. blieben resultatlos (s. Döllinger-Reusch S. 21).

H. Thiersch † (Hauck).

Belsazar s. d. A. Ninive und Babylon.

Bembo, Pietro, 1470—1547. — Ausgaben und Litteratur. Eine Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften erschien in 3 Bänden in Basel bei Guarino (durch den jüngeren Curione besorgt) 1567, eine zweite 1611—52 in Straßburg, in drei Abteilungen, eine vollständigere in Venedig 1729, 4 Bde. Häufig gedruckt wurden seine „Rime" (Venedig

1530, 1535, 1548 u. s. w.), sowie vor allem „Gli Asolani“, ein Dialog über das Wesen der Liebe (1505 zuerst). Die erste „Vita“ gab Giov. della Casa heraus, Florenz 1567; eine zweite findet sich in der venetianischen Gesamtausgabe von 1729 und eine dritte, von Beccadelli, in den Monumenti di varia Letteratura I Bd, Bologna 1799. — Vgl. Cian, Un decennio della vita di P. B. (1521–1530), Torino 1885; Burckhardt, Kultur der Renaissance, Abschn. III.

Dieser hervorragende Vertreter des Humanismus war in Venedig als Sohn des Senators Bernardo B., welcher später Orator der Republik in Florenz wurde, geboren, betrieb unter Joh. Lascaris in Messina das Studium des Griechischen und besuchte die Universitäten Padua und Ferrara. Wenn er hier intime Beziehungen zu Alfonso von Este und Lucrezia Borgia schloß, so brachte ihn sein Geburtsort, wo er 1503 längeren Aufenthalt nahm, in Verbindung mit Aldus Manutius, an dessen vorzüglichen Klassikerausgaben B. sich ebensowohl beteiligte wie an dem Druck der „Divina Commedia“ (1502). Sechs Jahre verweilte er dann am Hofe in Urbino, wo er Rafael kennen lernte, und begab sich 1512 mit dem Bruder des späteren Papstes Leo X. nach Rom. Der letztere machte ihn zu seinem Sekretär — ein Amt, welches der Ciceronianer nicht ohne Einfluß auf den Stil der Bullen und Breven führte und bis zum Tode des Papstes bekleidete; die „Epistolae Leonis X. nomine scriptae“ (ll. XVI.) sind in der Zeit entstanden. Mit dem Wechsel auf dem päpstlichen Stuhle 1521 verließ B. die Stadt Rom, um sich nach Padua als der heimischen Musenstadt zurückzuziehen, wo dann sein Haus den Mittelpunkt eines glänzenden litterarischen Kreises bildete. Im Jahre 1530 erteilte ihm der Senat den Auftrag, die Geschichte des venetianischen Staates von Marcantonio Sabellico — nachdem der zunächst damit betraute Andrea Navagero plötzlich gestorben war — bis auf die Gegenwart fortzusetzen. So entstanden „Rerum Venetiarum Historiae ll. XII“, die aber auch von 1487 nur bis zum Tode Papst Julius II. reichen. Anläßlich dieses Werkes hat Justus Lipsius die Glaubwürdigkeit und die Form B.s scharf kritisiert (Polit. I, 9, not.): Tacet in narrationibus vel fingit; in verbis affectatiunculas habet materie aut viro serio parum dignas. Nicht mit Unrecht haben auch andere nicht allein in den „Rime“, sondern auch in den obigen Briefen eine stark an das Heidnische streifende Frivolität nebst affektiert antiken Wendungen, die übrigens im Geschmack der Zeit lagen, getadelt. Jedoch hat weder B.s Denkart noch seine Lebensführung, die ihn zum Vater unehelicher Kinder der Morosina gemacht, seine Ernennung zum Kardinal (1539) gehindert. Von da ab soll er denn — er war 69 Jahre alt! — seine Lebensweise geändert haben. Die Priesterweihe ließ er sich nun erteilen und griff zu den Kirchenvätern statt den Klassikern. Es wurden ihm die Bistümer Gubbio, dann Bergamo verliehen, doch hat er dort nicht Residenz gehalten, sondern blieb in Rom bis zu seinem Tode 1547. Um an die wichtigen kirchlichen Fragen seiner Zeit mit Hand anzulegen, war B. zu wenig interessiert und zu wenig unterrichtet. **Benrath.**

Benaja. (בניהו, abgek. בניה, den der Herr erbaut), häufiger Männername. — Der bedeutendste Träger desselben ist der „thatenreiche“ Sohn Jojadas von Kabzeel, einer Stadt im Süden des Stammes Juda (Jos 15, 21), welcher 2 Sa 23, 20 ff. (vgl. 1 Chr 11, 22 ff.) ehrenvoll unter den Hauptthelden Davids aufgezählt wird, zu welchem er stets treu gehalten hatte. Es werden a. a. O. drei Heldenthaten von seiner Person erzählt, welche seinen Ruhm begründeten: Er erschlug die zwei Söhne Ariels (את שני בני א׳ nach LXX zu lesen mit Ewald, Gesch. III, 193; Thenius, Wellhausen; anders Klostermann), eines vornehmen Moabiters (nach Joseph. Ant. VII, 12, 4) oder des Königs von Moab (Ewald, Bertheau) im Kriege mit diesem Volke 2 Sa 8, 2. Er tötete ferner in kühnem Zweikampfe einen Löwen, der in eine überschneite Cisterne gefallen war. Er besiegte endlich einen ägyptischen Recken, der einen Speer trug, so groß wie ein Brückenbalken (nach dem Zusatz der LXX) oder ein Weberbaum (nach 1 Chr 11, 23), indem er ihn mit einem bloßen Stecken in der Hand entwaffnete und mit der ihm entrissenen Waffe tötete. Über mutmaßliche Beteiligung der Ägypter an den davidischen Kriegen s. Ewald a. a. O. — Diesen unter seinen „30 Helden“ hervorragenden Krieger setzte David über die Krethi und Plethi (s. d. A.) 2 Sa 8, 18; 20, 23, seine Leibwache, welche auch 2 Sa 23, 23 und 1 Chr 11, 25 unter משמעתו (nach Thenius משמרתו zu lesen) zu verstehen ist. Noch im Anfang der Regierung Salomos, dem er gleich ergeben war (1 Kg 1, 8), erscheint Benaja in diesem Amte als Vollstrecker der königlichen Strafurteile an Adonja und Joab 1 Kg 2, 25. 30. 34, wurde aber dann nach Joabs Tode an dessen Stelle zum Oberfeldherrn erhoben 1 Kg

2, 35. Schon unter David hatte er übrigens bei der Organisation der gesamten Streitmacht neben seinem ständigen Amte den Befehl über eine der 12 Divisionen von 24000 Mann erhalten 1 Chr 27, 5. 6, wo sein Vater Jojada auffälligerweise „der Priester" heißt, was irrige, auf den 12, 27 genannten bezügliche Glosse sein dürfte. 1 Chr 27, 34 findet sich endlich die Notiz, nach Ahitophels Tod sei Jojada, Sohn Benajas, Ratgeber des Königs gewesen; man könnte an einen Sohn unsers B. denken, der den Namen des Großvaters erhalten hätte. Wahrscheinlicher jedoch sind die Namen umzustellen, so daß unser B. selbst auch diese einflußreiche Stellung unter David innegehabt hätte (vgl. den analogen Fall im A. Ahimelech I, 270, 15 ff). Jedenfalls stieg er durch persönliche Tapferkeit und Treue zu den obersten Ämtern des Reiches empor.

Andere Männer dieses Namens sind: 1. Einer der 30 Helden Davids von Pir'athon (heute Fer'ata $2^1/_2$ St. W.S.W von Nablus) im Stamme Ephraim 2 Sa 23, 30; — 2. ein Stammhaupt aus Simeon 1 Chr 4, 36; — 3. ein bei der Tempelmusik Davids fungierender Levite 1 Chr 15, 18. 20; 16, 5; — 4. ein Priester, der die Posaune vor der Bundeslade blies zur selben Zeit 1 Chr 15, 24; 16, 6; — 5. ein Nachkomme Asaphs 2 Chr 20, 14; 6. ein Levite zur Zeit Hiskias, Aufseher über Zehnten und Opfergaben, 2 Chr 31, 13; — 7. der Vater des Pelatja, eines Volksobersten im Exil, Ez 11, 1. 13; — 8. zwei Zeitgenossen Esras. Esr 10, 25. 30; 35. 43. **v. Orelli.**

Benedikt I., Papst, 574—578. — Jaffé 1. Bd S. 137; Liber pontific. ed. Duchesne 1. Bd, Paris 1886 S. 308; Paulus Diac. Histor. Langob. II, 10 und III, 11 S. 92 und 119 Ausg. v. Waitz. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 129; Bower 3. Bd, Magdeb. 1770, S. 497; Langen S. 403; Gregorovius 2. Bd 3. Aufl. Stuttg. 1876, S. 19 f.

Benedikt I., ein geborner Römer, Sohn des Bonifatius, war der Nachfolger Johanns III., der am 13. Juli 573 starb. Bald nach dem Tode desselben mag Benedikt erwählt sein; die Konsekration konnte aber erst am 3. Juni 574 vor sich gehen, da die über Italien hereinbrechenden Langobardenscharen den Verkehr mit dem byzantinischen Reich abschnitten und die Einholung der kaiserlichen Wahlbestätigung längere Zeit verhinderten, vor deren Eintreffen die Weihe des Neugewählten nicht vorgenommen werden durfte. Wohl aus dem Umstande, daß sowohl des Papstes als auch Roms ganze Aufmerksamkeit auf die mit der Eroberung drohenden Langobarden gerichtet war, und daß eine schwere Hungersnot, der viele erlagen, die ganze Sorgfalt Benedikts I. und alle Gedanken der Römer in Anspruch nahm, erklärt es sich, daß das Papstbuch so gut wie nichts von der vierjährigen Regierung dieses Papstes zu berichten weiß. Es scheint, daß er im Verein mit dem Kaiser Justin II. bemüht war, dem Elend in Rom zu steuern. Letzterer ließ — wohl auf Bitten des ersteren — die Stadt auf dem Seewege mit Getreide aus Ägypten versorgen. Benedikt I. starb am 30. oder 31. Juli 578, während Rom von dem ersten Langobarden-Herzog Spoletos belagert ward.

R. Zöpffel † (Hauck).

Benedikt II., Papst, 683—685. — Jaffé 1. Bd S. 241; Liber pontif. ed. Duchesne 1. Bd, Paris 1886, S. 363; Vita Wilfridi 42 ff. bei Gale, Hist. Brit. Script. 1. Bd, Oxf. 1691, S. 74 ff.; Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angef. Werke von Walch S. 153; Bower 4. Bd S. 197 ff.; Langen S. 579; Gregorovius 2. Bd 3. Aufl. S. 67; Hefele 3. Bd 2. Aufl. S. 322 f.

Nach dem am 3. Juli 683 erfolgten Ableben Leos II. wurde der Presbyter Benedikt zum römischen Bischof erwählt. Man rühmte ihn wegen seiner Kenntnis der heil. Schrift und seines kirchlichen Eifers. Seine Bestätigung vom byzantinischen Hofe verzögerte sich — durch welche Umstände wissen wir nicht — fast ein Jahr. Während dieser Zeit bezeichnete er sich als „Benedictus presbyter et in dei nomine electus sanctae sedis apostolicae" (Jaffé 2125). Wie seinem Vorgänger, so lag auch ihm am Herzen, die abendländischen Kirchen zur Anerkennung der 6. allgemeinen Synode (680) zu bewegen. Leo II. hatte zu diesem Zweck den Notar Petrus nach Spanien geschickt; wahrscheinlich alsbald nach seiner Wahl richtete Benedikt die Aufforderung an ihn, die ihm übertragenen Befehle genau auszuführen. Seinem Wunsche wurde auf der 14. Synode zu Toledo im Nov. 684 willfahrt und der Monotheletismus verdammt (Bruns, Can. apost. et concil. 1. Bd S. 349 f.) Ebenfalls noch vor seiner Bestätigung nahm sich Benedikt II. des von seinem Bischofssitz York vertriebenen Wilfrid an, indem er befahl, ihn wieder in seine Würde einzusetzen. Die Konsekration des Papstes erfolgte nach dem Eintreffen der kaiserlichen Bestätigung am 26. Juni 684.

Das Papstbuch erzählt nun, daß Konstantin Pogonatus den Römern das Recht verliehen habe: ut persona, qui electus fuerit ad Sedem Apostolicam, e vestigio absque tarditate Pontifex ordinetur. Es ist unmöglich in diesen Worten die Erklärung für den Übergang des staatlichen Anerkennungsrechtes vom Kaiser auf den Exarchen von Ravenna zu finden (Lorenz, Papstwahl und Kaisert. Berlin 1874, S. 26 ff.). Denn gerade das, worauf es ankäme, sagen sie nicht. Auch muß es schon vor Benedikt vorgekommen sein, daß die Bestätigung im Namen des Kaisers vom Exarchen erteilt wurde, denn unter Konon, seinem zweiten Nachfolger, ist von einer desfallsigen Sitte die Rede (Lib. pont. S. 368). Ist die Nachricht des lib. pont. glaubwürdig, dann besagt sie, wie Phillips (Kirchenrecht, 5. Bd, Regensburg 1854, S. 758), Niehus (Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum im Mittelalter, 1. Bd 2. Aufl., Münster 1877, S. 405) und Langen (S. 579) annehmen, daß der Herrscher von Byzanz thatsächlich auf das von seinen Vorgängern ausgeübte Bestätigungsrecht verzichtete; denn die Bestätigung des bereits konsekrierten Papstes wäre sachlich ganz bedeutungslos gewesen. Gegen die Annahme eines Verzichtes erheben sich indes die größten Bedenken. Denn es ist sicher, daß die nächsten Nachfolger Benedikts auf die Bestätigung, sei es des Exarchen, sei es des Kaisers, warteten, ehe sie sich konsekrieren ließen: bei Johann V., Konon, Sergius I., Johann VI. und VII. erfolgte die Konsekration nicht e vestigio, absque tarditate, sondern sie ist vom Tode des Vorgängers durch einen Zeitraum von ungefähr 2 Monaten getrennt: das ist eben die Frist, die notwendig war, um die Konfirmation in Ravenna, wenn nötig in Konstantinopel zu erholen. Es bleibt deshalb nichts übrig, als daß man mit Hinschius (System des kathol. Kirchenrechts 1. Bd, Berlin 1869, S. 224 f.), die Angabe des lib. pont. als unrichtig auf sich beruhen läßt. Benedikt starb am 8. Mai 685. **R. Zöpffel † (Hauck).**

Benedikt III., Papst, 855—858. — Jaffé 1. Bd S. 339 f.; Liber pontif. ed. Duchesne 2. Bd, Paris 1892, S. 140; Annal. Bertin., Ausg. von Waitz, Hannover 1883; Epist. Nicol. I bei Mansi 15. Bd. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 183 ff., Bower 6. Bd S. 3 ff., Langen S. 844, Gregorovius 3. Bd 2. Aufl. S. 124 ff., v. Reumont 2. Bd S. 202 f.; Baxmann, Die Politik der Päpste 1. Bd, Elberf. 1868, S. 355 ff.; Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reichs 3 Bde 2. Aufl., Leipz. 1887 u. 88 passim; Hergenröther, Photius 1. Bd, Regensb. 1867, S. 358 ff., 2. Bd S. 230 ff.; Schrörs, Hinkmar von Rheims, Freiburg 1884 S. 70.

Benedikt III. wurde alsbald nach dem Tode Leos IV. (17. Juli 855) von Klerus und Volk von Rom gewählt. Über die Schwierigkeiten, die seiner Anerkennung durch die Wahl des Anastasius bereitet wurden, s. Bd 1 S. 490, 4. Nach Überwindung derselben empfing er am 29. Sept. 855 die Weihe. Bald nach seiner Erhebung traf der angelsächsische König Äthelwulf mit seinem Sohn Älfred und großem Gefolge in Rom ein, um am Grabe der Apostelfürsten seine Gebete zu verrichten. Während seines Aufenthalts daselbst beschenkte er die römischen Kirchen und den Klerus aufs reichste (Lib. pont., vgl. Annal. Anglos. z. 855 MG SS 13. Bd S. 104; Asser. Gesta Aelfr. a. a. O. S. 120); der ältere Anspruch auf regelmäßige Zahlungen von seiten Englands an die Kurie erhielt dadurch einen gewissen Halt (vgl. das Schreiben Kenulfs von Mercia und die Antwort Leos III. Mansi 13. Bd S. 959 und Wilh. Malmesb. Gesta reg. Angl. II, 109 und 113 ed. Stubbs London 1887, 1. Bd S. 109 und 118).

Sein besonderes Augenmerk richtete Benedikt III. auf Frankreich. In seinem Verhalten zu den Großen und dem hohen Klerus entwickelte er ähnliche Prinzipien wie Nikolaus I., was sich wohl daraus erklärt, daß der letztere schon unter ihm eine einflußreiche Stellung einnahm. Als im J. 855 Hinkmar von Rheims um Bestätigung der Akten der 2. Synode von Soissons 853 (vgl. C. von Noorden, Hinkmar v. Rheims, Bonn 1863, S. 120 ff.) sowie um die Anerkennung der Primatialstellung des Rheimser Stuhls bat, konfirmierte der Papst die Synodalbeschlüsse, vorausgesetzt jedoch, daß sich alles so verhalte, wie der Bittsteller ihm berichtet habe; auch erkannte er Hinkmar als Primas der Rheimser Kirchenprovinz an, allein unter Vorbehalt der Rechte des apostolischen Stuhles (Jaffé 2664). Zeigt sich schon hier eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Benedikt III. und Nikolaus I., so noch mehr in dem Streben, der Sittenlosigkeit der Fürsten und hohen Kleriker zu steuern. So forderte er 856 oder 857 den Geistlichen Hucbert, Bruder der Königin Thietberga, der Gemahlin Lothars II. auf, sich binnen 30 Tagen vor seinem Richterstuhl zu stellen, um sich wegen seiner vielen Verbrechen, besonders der Schändung der Abteien St. Maurice und Luxeuil, die er mit seinem Troß betreten hatte, zu verantworten (Jaffé 2669). Seinen Eifer für die Heilig-

haltung der Ehe bewies er, als Ingeltrud, die Gattin des italienischen Grafen Boso, sich von einem Vasallen entführen ließ und bei Lothar II. Schutz fand. Auf Wunsch Bosos gebot er ihrem Beschützer und den fränkischen Bischöfen, nichts zu unterlassen, um sie zu ihrer Pflicht zurückzuführen (Jaffé 2673). In England nahm er sich des von den Großen unterdrückten Klerus an, indem er gegen die Absetzung von Bischöfen durch Laien Protest einlegte (Jaffé 2671). Auch der Kampf, in den Nikol. I. mit der griechischen Kirche verwickelt wurde, bereitete sich unter Benedikt III. vor. Der konstantinopolitanische Patriarch Ignatius hatte den Erzbischof von Syracus, Gregor Asbestas, abgesetzt; dieser appellierte an Leo IV. und nach dessen Tode an Benedikt. Infolgedessen ersuchte Benedikt III. den Patriarchen, ihm die Akten des Prozesses zu übersenden (Jaffé 2667). Ignatius scheint das päpstliche Schreiben zuerst zurückgewiesen zu haben, hielt es dann aber doch für geraten, die Akten einzuschicken. Der Überbringer derselben, der Mönch Lazarus, hatte auch den Auftrag, im Namen des Kaisers Michael ein in Gold gefaßtes, mit Edelsteinen reich verziertes Evangelienbuch dem Papste als kaiserliches Geschenk zu überreichen. Wohl noch während der byzantinische Gesandte in Rom weilte, gelang es der mit dem am Hofe einflußreichen Bardas eng verbündeten Partei des Erzbischofs von Syracus, den Ignatius zu stürzen und Photius auf den Patriarchenstuhl zu heben, der dann — als Benedikt III. am 7. April 858 gestorben war — gegen dessen Nachfolger und die gesamte abendländische Kirche im Namen der griechischen den Kampf gleichzeitig auf dem Gebiete der Verfassung, der Sitte und der Lehre eröffnete. Die vita Benedikts III. registriert eine große Zahl von Kirchen, die diesem Papste ihre Wiederherstellung oder Ausschmückung verdanken. Auch wird mehrfach seiner großen Sorge für Waisen, Arme und Kranke gedacht.

R. Zöpffel † (Hauck).

Benedikt IV., Papst 900—903. — Jaffé 1. Bd S. 443 f.; Liber pontific. ed. Duchesne, 2. Bd, Paris 1892, S. 233; Watterich, Pontific. Roman. vitae 1. Bd, Leipzig 1862, S. 659. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 194, Bower 6. Bd S. 262, Gregorovius 3. Bd 2. Aufl. S. 254 f., Langen S. 311, Hefele 4. Bd 2. Aufl. S. 570; Baxmann, Die Politik der Päpste 2. Bd, Elberfeld 1869, S. 75; Dümmler, Geschichte des ostfränk. Reiches 3. Bd 2. Aufl. Lpz. 1888, S. 536; ders., Auxilius u. Vulgarius, Leipz. 1866 S. 14; Duret, Chronol. der Päpste in Kopps Geschichtsblättern aus d. Schweiz, Luz. 1856, 2. Bd S. 271 ff.

Da die Quellen für die Geschichte des Papsttums im Beginn des 10. Jahrhunderts spärlich fließen, mithin die Chronologie der römischen Bischöfe in diesem Zeitraum sehr unsicher ist, so läßt sich Tag und Monat der Erhebung Benedikts IV. nicht mit Sicherheit feststellen; wahrscheinlich fällt sie schon in den Mai, spätestens in den Juni des Jahres 900. Wie sein Vorgänger Johann IX., so erkannte auch er den Papst Formosus, von dem er selbst zum Priester geweiht war, auf einer römischen Synode, den 31. Aug. 900, im Gegensatz zu dem von Johann VIII. über ihn verhängten Anathema, als rechtmäßigen römischen Bischof an und gestattete demgemäß dem Bischof Argrinus von Langres den Gebrauch des von Formosus ihm verliehenen Palliums. In die politischen Geschicke Italiens griff er ein, als König Ludwig von Niederburgund (900) in Italien einfiel, es dem König Berengar entriß, und sich in Pavia als Beherrscher Italiens die Krone aufsetzen ließ. (Dümmler, Gesta Berengarii Imperatoris, Halle 1871, S. 36 f.; W. v. Giesebrecht, Geschichte d. deutschen Kaiserzeit, 1. Bd, 4. Aufl., Braunschweig 1873, S. 310 ff.). Diese raschen Erfolge veranlaßten den Papst, ihn im Februar 901 zum Kaiser zu krönen, aber schon im nächsten Jahre mußte der neue Kaiser dem siegreichen Berengar Italien wieder überlassen. Im Juli oder im August des Jahres 903 starb Benedikt IV.; daß er ermordet worden sei, ist eine aus der Luft gegriffene Hypothese. R. Zöpffel † (Hauck).

Benedikt V., Papst 964. — Jaffé 1. Bd S. 469; Liber pontif. ed. Duchesne, 2. Bd, Paris 1892, S. 251; Watterich, Pontif. Roman. vitae 1. Bd, Leipzig 1862, S. 45 ff. Die im 3. Bd der MG SS gesammelten nordischen und italienischen Geschichtschreiber. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 genannten Werke von Walch S. 201, Bower 6. Bd S. 307, Langen S. 351, Gregorovius 3. Bd 2. Aufl. S. 364, v. Reumont 2. Bd S. 289, Hefele 4. Bd 2. Aufl. S. 619 und 626; Höfler, Deutsche Päpste 1. Tl. Regensb. 1839 S. 50 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste 2. Bd, Elberf, 1869 S. 116 f.; Lorenz, Papstwahl u. Kaisert. Berl. 1874 S. 60 ff.; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstt., Berlin 1876, S. 85 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen KZ 1. Bd 4. Aufl., Braunschw. 1873 S. 468 ff.; Köpke u. Dümmler, Otto d. Gr. Leipz. 1876, S. 356; Hauck, KG. Deutschland 3. Bd, Leipz. 1896 S. 236.

Kaiser Otto I. entsetzte am 4. Dezember 963 auf einer Synode zu Rom den ruchlosen Johann XII. des Pontifikats und ließ dann einen römischen Laien aus angesehenem Geschlecht als Leo VIII. auf den Stuhl Petri erheben, nachdem er vorher den Römern den Schwur abgenommen, daß sie in Zukunft nimmermehr einen Papst wählen, geschweige denn ordinieren wollten, ohne zuvor seine Zustimmung und die seines Sohnes eingeholt zu haben (Liudpr. hist. Ott. 15 f.). Doch kaum hatte der Kaiser Rom verlassen, als Johann XII. zurückkehrte, Leo VIII. vertrieb und auf einer Synode verfluchte. Der Kaiser konnte dies nicht ungestraft lassen. Noch ehe er aber mit seinem Heere die empörerische Stadt erreichte, starb Johann XII. am 14. Mai 964. Eine römische Gesandtschaft kam nun dem Kaiser zu Rieti entgegen und suchte ihn zu bewegen, nicht den vertriebenen Leo VIII. wieder einzusetzen, sondern eine Neuwahl zu gestatten. Trotz der Weigerung des Kaisers auf diese Bitte einzugehen, erhoben die Römer den Kardinaldiakon Benedikt auf den Stuhl Petri (Liudpr. 30; Cont. Regin. z. 964). Derselbe war ein Mann von tadelloser Führung und von so großer wissenschaftlicher Bildung, daß man ihm den Beinamen des Grammatikers gab (Bened. chron. 37, Adam Gesta II, 10). Er hatte früher zu den Gegnern des sittenlosen Regiments Johanns XII. gehört und scheint auf dem Konzil von 963 als Ankläger wider ihn aufgetreten zu sein. Jedenfalls — es wurde ihm das später von seinen Gegnern zum Vorwurf gemacht — ist er Otto I. wie Leo VIII. zum Gehorsam verpflichtet gewesen, denn auch er hatte geschworen, nicht ohne die kaiserliche Genehmigung zur Wahl eines Papstes zu schreiten, und er hatte Leo, den er selbst mit erwählt, den Treueid geleistet. Wohl die Einsicht, daß mit der Anerkennung Ottos I. als des obersten Wahlherrn und mit der Erhebung Leos VIII., eines kaiserlichen Werkzeugs, Papsttum und Kirchenfreiheit ganz an den Kaiser ausgeliefert waren, führte ihn bei der Rückkehr Johanns XII. in das Lager desselben. In Voraussicht des Kampfes nahm Benedikt V. den Römern das Versprechen ab, ihm gegen den Kaiser beizustehen; auch waren diese, als Otto I. die Stadt mit einem Heere einschloß, zur Gegenwehr entschlossen; aber als die Hungersnot unter den Belagerten zu wüten begann, als selbst der vom Papste angedrohte Bannfluch die Feinde nicht verscheuchte, lieferten ihn die Aufständigen am 23. Juni 964 dem Kaiser aus (Liudpr. 20, Cont. Reg. z. 964). Jetzt wurde ihm auf einer Synode der Prozeß gemacht; nachdem er Otto und Leo um Erbarmung angefleht, und letzterem freiwillig die Abzeichen seiner Würde übergeben hatte, beraubte man ihn des päpstlichen und priesterlichen Amts, ließ ihn jedoch im Diakonat (Liudpr. 22, Cont. Reg.). Um jede Möglichkeit eines Rückfalls abzuschneiden, ward der abgesetzte Papst dem Erzbischof von Hamburg, Adaldag, mitgegeben, der den Gefangenen bis zu seinem Tode, der frühestens am 4. Juli 966 erfolgt ist, in einer Weise behandelte, die dem früheren Stande des Unglücklichen entsprechend war (Adam Gesta II, 10). Seine Gebeine ließ Otto III. nach Rom überführen (Thietm. chr. IV, 62). Der Aufenthalt des Papstes in Hamburg hat der Lokalsage reichen Stoff geliefert, der sich von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr anhäufte.

R. Zöpffel † (Hauck).

Benedikt VI., Papst, 972—974. — Jaffé 1. Bd S. 477 ff.; Liber pontif. ed. Duchesne 2. Bd, Paris 1892 S. 255; Watterich, Pontif. Rom. vitae 1 Bd, Lpz. 1862 S. 65 f.; vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 203, Bower 6. Bd S. 320, Langen S. 364, Gregorovius 3. Bd 2. Aufl. S. 387; Hefele 4. Bd 2. Aufl. S. 632; Baxmann, Die Politik der Päpste 2. Bd, Elberfeld 1869, S. 125; Höfler, Deutsche Päpste 1. Abth., Regensb. 1839, S. 56; Giesebrecht, Jahrbb. d. deutsch. R. unter Otto II., Berlin 1840, S. 141 ff. u. Gesch. d. deutschen KZ 1. Bd, 4. Aufl., Braunschw. 1873, S. 587 f.; Dümmler, Piligrim von Passau, Lpz. 1854, S. 50 ff.; Hauck, KG Deutschlands, 3. Bd, Lpz. 1896, S. 161 u. 181; Uhlirz, Mitth. des Instit. für österr. Gesch. Forsch. 3. Bd, S. 177 ff.

Dem am 6. September 972 gestorbenen Johann XIII. gab die kaiserliche Partei in Rom als Nachfolger den Diakon Benedikt, Sohn des Hildebrand. Mit der Konsekration scheint man auf die Bestätigung des Kaisers Otto I. gewartet zu haben, denn sie erfolgte erst am 19. Januar 973. Unter den von Benedikt VI. ausgegangenen Entscheidungen ist wohl die wichtigste die, welche er zwischen den Rechtsansprüchen des Erzbischofs Friedrich von Salzburg und den Absichten des ehrgeizigen Bischofs Piligrim von Passau traf. Der letztere wünschte die Lösung Passaus aus dem Salzburger Metropolitanverband und die Erneuerung des angeblichen Lorcher Erzbistums, d. h. die Erhebung Passaus zur Metropole, die Wiedererrichtung der Bistümer in Pannonien

und Mösien und Unterstellung derselben unter den neuen Erzstuhl (Piligrims Brief an Benedikt im UB des Landes o. Enns 2. Bd S. 711 Nr. 6). Der Begründung seines Verlangens diente die Herstellung einer Reihe gefälschter Urkunden (Jaffé 767, 2566, 3602, 3614, 3644). Der Papst jedoch entschied zu Gunsten Friedrichs, indem er ihn und seine Nachfolger zu apostolischen Vikaren in Noricum und beiden Pannonien ernannte (Jaffé 3767). Der Tod Ottos war für den Papst verhängnisvoll; denn kaum wurde die Nachricht von dem Hinscheiden des Kaisers in Italien kund, so vereinigte sich Crescentius, der Sohn der Theodora, mit dem Diakon Bonifatius zum Sturze Benedikts VI.; dieser wurde ins Gefängnis geworfen und nachdem Bonifatius den Stuhl Petri bestiegen hatte, erwürgt, Juli 974 (Herim. Aug. chr. z. 974 MG SS 5. Bd S. 116).

(Zöpffel †) **Hauck.**

Benedikt VII., Papst, 974—983. — Jaffé 1. Bd. S. 479 ff.; Lib. pontif. ed. Duchesne 2. Bd, Paris 1892. S. 258; Watterich, Pont. Rom. vitae 1. Bd, Lpz. 1862, S. 66 u. 686; vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 genannten Werke von Walch S. 204, Bower 6. Bd S. 322, Gregorovius 3. Bd 4. Aufl. S. 372, v. Reumont 2. Bd S, 294, Höfler, Deutsche Päpste 1. Abt., Regensb. 1839, S. 56 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste 2. Bd, Elberf. 1869, S. 125 ff.; Langen, Gesch. des röm. Papstt. S. 365; Hauck, KG Deutschlands 3. Bd., Lpz. 1896, S. 146 u. 199; Giesebrecht, Jahrbb. d. deutsch. Reichs unter Otto II., Berlin. 1840, S. 141 ff., ders. Gesch. d. deutsch. KZ 1. Bd 4. Aufl., Braunschw. 1873 S. 580.

Benedikt, der Sohn eines Römers, war nach einem Zusatz zu Leo von Ostia (chr. Cas. II, 4 MG SS VII S. 631) ein Verwandter des römischen Fürsten und Senators Alberich († 954). Als er nach der Flucht Bonifatius' VII (s. d. A.) im Oktober 974 auf den Stuhl Petri berufen wurde, war er Bischof von Sutri; Otto II. hieß seine Wahl gut, nachdem sein Wunsch, den Abt Majolus von Cluni mit der Tiara zu schmücken, an dessen entschiedener Weigerung gescheitert war. So weit wir wissen, war es die erste That Benedikts VII., daß er auf einer römischen Synode den flüchtigen Bonifatius VII. verdammte. Wie viel Wert er darauf legte, daß sein Verhältnis zum deutschen Episkopat günstig war, beweisen die Privilegien, die er Dietrich von Trier und Willigis von Mainz erteilte: der erstere erhielt das Kloster der Quatuor Coronati zu eigen und es wurde ihm das Recht gewährt, daß er wie der Erzbischof von Ravenna auf einem mit einer großen weißen Decke geschmückten Roß reiten und ein Kreuz vor sich hertragen lassen dürfe, auch daß, wenn er den h. Dienst verrichte, sein Klerus sich der Dalmatika und der Sandalen bediene. Überdies bestätigte Benedikt die Privilegien der Klöster St. Martin, St. Magnerich und St. Maria ad matyres in Trier. Willigis empfing das Pallium und wurde als päpstlicher Stellvertreter in Gallien und Germanien anerkannt mit dem Recht, die deutschen Könige zu konsekrieren und Synoden zu halten (C. Euler, Erzbischof Willigis von Mainz, Naumburg 1860, Pfortaer Programm, S. 19 f.). Seine Gefügigkeit gegen den Kaiser bewies Benedikt, indem er auf einer römischen Synode am 10. September 981 die Aufhebung des Bistums Merseburg verfügte, ohne die Bedenken, die gegen eine solche Maßregel sprachen, zu beachten. Dem Mönchtum widmete er besondere Aufmerksamkeit, wie nicht nur die große Zahl von Privilegien für Klöster, sondern auch die Erneuerung des Klosters St. Bonifatius und Alexius auf dem Aventin und der Bau der Klosterkirche zu Subiaco beweisen. Unter den Verfügungen für Klöster verdient Erwähnung die Schenkung von Lérins und Arluc an Majolus von Cluni (22. April 978). Den kirchlichen Reformforderungen trug B. dadurch Rechnung, daß er auf einer römischen Synode im März 981 die Simonie verdammte. Sie ist dabei noch ausschließlich als Erkaufung der Ordination gedacht (Jaffé 3804). Daß er endlich auch die Stellung des Papstes als Universalbischof im Auge behielt, erhellt daraus, daß er sowohl mit Karthago als mit Damaskus Verbindungen anzuknüpfen suchte. Denn man darf wohl annehmen, daß diese Absicht ihn leitete, als er den nordafrikanischen Gemeinden wieder einen Erzbischof gab und den von den Arabern vertriebenen Metropoliten Sergius von Damaskus zum Abt von St. Bonifatius machte.

Wie es scheint, hat der Pontifikat Benedikts in Rom Gegner gefunden. Wenigstens legen eine Notiz der Kölner Annalen (z. 981: Apostolicus in sedem receptus est MG SS I S. 98) und eine Wendung Richers (Hist. III, 81 S. 151: Otto . . Romam devenit . . compressurus etiam si qui forte essent tumultus et tumultuantes in pacem revocaturus, si qui principum forte dissiderent) diese Vermutung nahe. Irgend welche Einzelheiten wissen wir nicht.

Benedikt starb im Oktober 983.

(Zöpffel †) **Hauck.**

Benedikt VIII., Papst, 1012—1024. — Jaffé 1. Bd S. 506. Liber pontif. ed. Duchesne 2. Bd, Paris 1892, S. 268; Watterich, Rom. pontif. vitae 1. Bd, Leipzig 1862, S. 69 u. 700. Vgl. die im 1. Band S. 237,14 genannten Werke von Walch S. 209, Bower 6. Bd S. 356, Gregorovius 4. Bd 4. Aufl. S. 14, v. Reumont 2. Bd S. 329, Langen S. 404, Hefele 4. Bd 2. Aufl. S. 670; und die oben S. 561,15 genannten Werke von Höfler, 1. Abt. S. 207 ff.; Baxmann, 2. Bd S. 180 ff.; Wattenbach, Gesch. d. röm. Papstt., Berl. 1876, S. 102 ff.; Kleinermanns im Katholik, 1887, 2. Bd S. 407; Hauck, KG Deutschlands 3. Bd. Lpz. 1896, S. 518; Cohn, K. Heinrich II., Halle 1867, passim.; Hirsch, JB d. deutschen Reichs unter Heinrich II. 3 Bde, Berlin 1862—75; Giesebrecht, Gesch. d. deutschen KZ 2. Bd, 4. Aufl., Braunschweig 1875, S. 122 ff.; Sadée, Die Stellung Heinrichs II zur Kirche, Jena 1877; Sickel, Das Privilegium Ottos I. für die röm. Kirche, Innsbr. 1883, S. 100; Hartmann, Mittheilungen des Instit. f. österr. Gesch. 15. Bd, 1894, S. 482 ff.

Nach dem Tode Sergius IV. wurde Theophylakt, der Sohn des Grafen Gregor von Tusculum, von seinen Brüdern und deren Anhang als Benedikt VIII. auf den Stuhl Petri erhoben, während die Crescentier dem Römer Gregor die Tiara zuwenden wollten. Das Glück der Waffen entschied zu Gunsten der Tusculaner, die Benedikt VIII. am 20. April 1012 die Weihe erteilen ließen. Gregor floh an den Hof Heinrichs II., der jedoch seinen Gegner als den rechtmäßig Gewählten anerkannte. Als Lohn stellte Benedikt dem Könige die Krönung in St. Peter in Aussicht. Heinrich zog im Spätjahr 1013 nach Italien; im Januar 1014 hielt er eine Synode in Ravenna (Annal. Quedlinb. z. 1014, Thietm. chr. VIII, 2 S. 193 f., Mansi XIX S. 361 f.), auf der die Absetzung des dortigen Erzbischofs Adalbert und die Wiedereinsetzung Arnolds, eines Bruders des Königs, sowie die Zurückgabe aller der Kirche unrechtmäßig entrissenen Güter beschlossen wurden. Benedikt hat an dieser Synode wahrscheinlich nicht teilgenommen (s. KG Deutschlands 3. Bd S. 521 Anm. 5); er erwartete den König in Rom; dort hat er am 14. Febr. Heinrich II. und seine Gemahlin Kunigunde in überaus glänzender Weise gekrönt. Unmittelbar darnach hielt der Kaiser in Gegenwart des Papstes eine Synode in Rom; sie bestätigte die Absetzung Adalberts und verbot unrechtmäßige Ordinationen und Verschleuderung des Kirchenguts (Thietm. chron. VIII, 2 S. 194, MG Const. imp. I S. 62). Wahrscheinlich auf dieser Synode war es auch, daß Heinrich die Aufnahme des Symbols in die römische Meßliturgie erzwang (vgl. Bern abb. Aug. de off. miss. 2 MSL 142. Bd S. 1060 f.). Kurz darauf verließ der Kaiser, nachdem er einen Aufstand der Römer gedämpft hatte, die Stadt. Der Papst mußte mit den vielen Feinden, die den römischen Stuhl bedrängten, den Crescentiern, den Arabern und den Griechen, ohne kaiserlichen Beistand den Kampf aufnehmen. Die ersteren zwang er zur Unterwerfung (Hugo Farf. opusc. MG SS 11. Bd S. 542 vgl. Thietm. chr. VII, 41 S. 191), die Araber, die von Sardinien aus die italienische Küste bedrohten, besiegte er im Verein mit den Pisanern und Genuesen im Juni 1016 und zwang den Sarazenenführer Mogehid, Sardinien ganz zu verlassen. Den Griechen gegenüber unterstützte er die Vorkämpfer der Befreiung Süd-Italiens von der byzantinischen Herrschaft, die Bürger Melus und Dattus aus Bari, indem er 1017 gegen 250 normannische Ritter bewog, ihnen in ihrem Kampf gegen den griechischen Kapatan Hilfe zu leisten. Nun besiegte zwar Melus mit Hilfe der Normannen den byzantinischen Feldherrn. Allein dieser Erfolg war nicht entscheidend; seit dem Oktober 1018 hatten die Griechen wieder die Oberhand. Als Benedikt der Aufforderung des Kaisers, ihn im J. 1020 in Bamberg zu besuchen, folgte, gaben aller Wahrscheinlichkeit nach diese Verhältnisse den Ausschlag für dies ungewöhnliche Entgegenkommen. In Bamberg erneuerte Heinrich dem Papste das Ottonische Privilegium für die Römische Kirche (vgl. Sickel a. a. O.) und übergab Bamberg in ihren Besitz. Im nächsten Jahre überschritt er zum dritten Male die Alpen, traf 1022 in Benevent mit dem Papste zusammen, der während des Feldzuges im kaiserlichen Lager blieb, eroberte die griechische Feste Troja (im Gebiet v. Benevent) und brach die Macht des mit den Griechen verbündeten Fürsten Pandulf IV. von Capua. Nicht durch diese im ganzen unbedeutenden kriegerischen Erfolge — denn Süd-Italien blieb den Griechen — sondern durch eine von Kaiser und Papst gemeinsam am 1. August 1022 (über das Jahr der Synode siehe die Ausführungen H. Breßlaus in den Jahrbb. des deutschen Reichs unter Heinrich II., 3. Bd S. 342 ff.), zu Pavia abgehaltene Synode ist dieser letzte Aufenthalt Heinrichs in Italien bedeutsam. Denn hier wurden die kirchlichen Reformpläne des Kaisers auf Italien ausgedehnt. Nach einer sehr entschiedenen Rede des Papstes, deren Verfasser wahrscheinlich Leo von Vercelli war (s. Löwenfeld, Leo v. V. S. 50), beschloß die Synode, das Verbot der Priesterehe zu erneuern, erklärte

zugleich die Kinder der Priester für unfrei, und traf Bestimmungen gegen die Entfremdung des Kirchenguts. Diese Beschlüsse wurden von Heinrich sofort bestätigt (Mansi 19. Bd S. 343, MG Const. Imp. 1. Bd S. 70ff.). Heinrich dachte an Ausdehnung der Reform auch auf Frankreich. Zu diesem Zweck hatte er Anfang August 1023 eine Zusammenkunft mit König Robert zu Ivois. Die beiden Fürsten verabredeten eine neue Synode, die in Gegenwart des Papstes wieder in Pavia stattfinden sollte. Aber ehe es dazu kam, starben der Papst (9. April 1024) und der Kaiser (13. Juni 1024). Über das Verhältnis Benedikts zu Aribo von Mainz s. d. A. Seligenstadt, Synode v. 1023.

Für die Beurteilung des Papstes ist die wichtigste Frage, wie er zu den kirchlichen Reformgedanken stand. Man hat wohl einen Reformpapst in ihm gesehen. Und sicher ist, daß er sich den Reformplänen Heinrichs anpaßte. Aber er that dies nicht, weil er Verständnis für sie hegte, sondern weil er sich dem deutschen Herrscher fügen mußte. Denn daß er persönlich kein geistlich gesinnter Papst war, ist nach dem Urteil der Zeitgenossen unbestreitbar (vgl. Jotsald. vita Odilon. II, 14 MSL 142. Bd. S. 927f. und Petr. Dam. de abdic. episc. 3 MSL 145. Bd S. 428). (Zöpffel †) Hauck.

Benedikt IX., Papst 1033—1048. — Jaffé 1. Bd S. 519; Watterich, Pontif. Rom. vitae 1. Bd, Leipzig 1862, S. 71 und 711, Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 genannten Werke von Walch S. 216, Bower 6. Bd S. 369, Gregorovius 4. Bd 4. Aufl. S. 39, v. Reumont 2. Bd S. 338, Hefele 4. Bd 2. Aufl. S. 706, Langen S. 428; und die oben S. 562,6 genannten Werke von Baxmann, 2. Bd S. 192; Wattenbach, S. 105; Hauck, 3. Bd, Leipzig 1896, S. 559; Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche 1. Bd, Marb. 1859, S. 3 ff.; Stenzel, Gesch. Deutschlands unter den fränk. Kaisern 1. Bd, Leipzig 1827, S. 103; Floto, Heinrich IV., 1. Bd. Stuttgart 1855, S. 150; Lorenz, Papstwahl und Kaisertum, Berlin 1874, S. 69; Giesebrecht, Gesch der deutschen KZ 2. Bd 4. Aufl., Braunschweig 1875, pass., Steindorff, Jahrb, d. deutsch. Reichs unter Heinrich III., 1. Bd, Leipzig 1874, pass.

Theophylakt, der Sohn des Grafen Alberich von Tusculum, war der Neffe der Päpste Benedikt VIII. und Johann XIX. Nach dem Tode Johanns XIX. (Januar 1033) sparte Alberich weder Geld noch Mühe, um den damals erst 10jährigen Knaben auf den Stuhl Petri zu bringen, und der Frevel gelang ihm. Theophylakt nannte sich als Papst Benedikt IX. Welches Leben er führte, lassen die Worte des Abtes Desiderius von Monte Cassino (Papst Victor III.) ahnen: Cuius post adeptum sacerdotium vita quam turpis, quam foeda, quamque execranda exstiterit, horresco referre (Dial. III MSL 149 S. 1003 vgl. Bonizo Ad amic. 5 MG Lib de lite 1. Bd S. 584). Die Parteiung in Rom dauerte fort: eine chronologisch nicht zu fixierende Nachricht erzählt von einem Mordanschlag auf den Papst und seiner Vertreibung aus Rom (Glab. Rud. Hist. IV, 9 MSL 142 S. 683). Seine Rückkehr verdankte er Kaiser Konrad II. (ibid.). Als dieser im Winter 1036 nach Italien zog, fand er bei dem Papste nur Gefügigkeit: er erschien in Cremona vor dem Kaiser (Juni 1037), ohne zu beachten, daß dieser durch die Verhaftung Ariberts von Mailand und durch die Vertreibung der Bischöfe von Piacenza, Cremona und Vercelli die Kirchengesetze verletzt hatte, ja im März 1038 verstand er sich sogar dazu, den trotzigen Erzbischof mit dem Anathema zu belegen. Wie er um die Gunst Konrads II. gebuhlt hatte, bewarb er sich um die Freundschaft seines Nachfolgers, Heinrichs III. Aus Rücksicht auf ihn belegte er im Jahre 1041 die ungarischen Großen, die ihren König Peter vertrieben hatten, mit dem Anathema.

Die Römer ertrugen diesen Zustand bis gegen Ende des Jahres 1044. Da erhob sich die Stadt gegen den Papst. Zwar waren ihm die Trasteveriner treu und zählte er auch unter dem Landadel Anhänger; aber in der Stadt konnte er sich nicht halten: er floh. Nun wählten die Römer im Januar 1045 den Bischof des Sabinerlandes Johann zum Papst; er nannte sich Silvester III. Benedikt nahm den Kampf mit ihm auf und es gelang ihm rasch, Silvester zu überwältigen: schon im März gab er die päpstliche Würde verloren und kehrte als Bischof in die Sabina zurück. Benedikt hatte gesiegt, aber er verhelte sich nicht, daß sein Sieg wenig bedeute: er entschloß sich also auf seine Würde zu verzichten. Aber indem er dies that, fügte er zu seinen bisherigen Freveln noch einen schamlosen Akt der Simonie hinzu, er verkaufte am 1. Mai 1045 den Stuhl Petri für die Summe von ca. 1000 Pfund Silber dem Archikanonikus Johann Gratian — der sich als Papst Gregor VI. nannte —, indem er sich, wie es scheint, als weiteren Schadensersatz den von England einzuliefernden Peterspfennig ausbedang.

Im Herbste des nächsten Jahrs trat Heinrich III. seinen ersten Romzug an. Wie es scheint, hat er erst in Italien den Entschluß gefaßt, Gregor zu beseitigen. Er handelte dann mit der ihm eigenen Schnelligkeit: am 20. Dezember tagte unter seinem Vorsitz eine Synode in Sutri. Sie verurteilte Silvester III. zum Verlust der bischöflichen und priesterlichen Würde und zur Einschließung in ein Kloster. Gregor VI. ließ sie sich selbst das Urteil sprechen. Über Benedikt wurde auf der am 23. u. 24. Dezbr. in Rom stattfindenden Synode Gericht gehalten: auch er wurde abgesetzt.

Wahrscheinlich blieb er auf freiem Fuße. Als nun der neue Papst Clemens II. schon am 9. Oktober 1047 starb, glaubte er, jetzt sei seine Zeit gekommen: gestützt auf den Markgrafen Bonifatius von Tusien suchte er den Pontifikat von neuem an sich zu reißen. Doch als der Kaiser unter Androhung eines neuen Zuges nach Italien dem Markgrafen befahl, den Bischof Poppo von Brixen als den Nachfolger Clemens' II. nach Rom zu führen, wagte dieser keinen Widerstand: am 16. Juli 1048 mußte Benedikt für immer die Stätte seiner Frevel verlassen und auf seine Burg Tusculum zurückkehren. Ob ihn der Tod aus einem, in der bisherigen Weise weitergeführten Leben herausriß, oder ihn in Grotta Ferrata als einen, strenger Askese hingegebenen, Mönch traf, läßt sich nicht entscheiden. (**Zöpffel** †) **Hauck**.

Benedikt X., Papst, 1058—1059. — Jaffé 1. Bd S. 556; Lib. pontif. ed Duchesne 2. Bd, Paris 1892 S. 279; Watterich, Pontif. Romanor. vitae, 1. Bd, Leipzig 1862, S. 203 und 738. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 genannten Werke von Walch S. 222, Bower 6. Bd S. 443, Gregorovius 4. Bd. 4. Aufl. S. 107, Hefele 4. Bd 2. Aufl. S. 798 u. 828, Langen S. 500; und die im oben S. 562,5 u. 563,22 genannten Werke von Höfler, 2. Bd S. 290; Will 2. Tl. S. 142, Baxmann 2. Bd S. 268, Wattenbach S. 123, Hauck 3. Bd S. 679, Stenzel 1. Bd S. 145, Floto 1. Bd S. 218, Giesebrecht 3. Bd 4. Aufl. S. 24; Meyer von Knonau, Jahrb. d. deutschen Reichs unter Heinrich IV. 1. Bd, Leipzig 1890, S. 85.

Am 29. März 1058 war Papst Stephan X. gestorben; der durch Heinrich III. aus seiner Macht verdrängte Adel, an seiner Spitze der Graf Gregor von Tusculum, ein Bruder Benedikts IX., der Graf Gerard von Galeria und die Söhne des Grafen Crescentius von Monticelli, suchte seinen früheren Einfluß auf die Papstwahl wieder herzustellen, griff zu den Waffen und inthronisierte in der Nacht vom 4. auf den 5. April 1058 den — wie es scheint, widerstrebenden — Kardinalbischof von Velletri, Johannes, mit den Beinamen Mincius (Tölpel) als Bendikt X. Petrus Damiani und die übrigen Kardinäle der Reformpartei sahen sich zur Flucht genötigt; ehe sie die Stadt verließen, sprachen sie das Anathema über den Adelspapst aus. Während sich dieses ereignete, befand sich Hildebrand auf dem Wege von Deutschland nach Rom; als er in Florenz von der Erhebung Benedikts Kunde erhielt, verständigte er sich mit der Reichsregentin über die Person eines der strengkirchlichen Fraktion genehmen Kandidaten und ließ dann im Dezember 1058 zu Siena den Bischof Gerhard von Florenz zum Papst wählen; er nannte sich Nikolaus II. Im Januar 1059 hielt Nikolaus in Sutri eine Synode, auf der Benedikt X., nachdem seine Absetzung ausgesprochen war, mit dem Fluche der Kirche belegt wurde. Doch noch war dieser im Besitz von Rom; durch Bestechung gewann Hildebrand die Trasteveriner, die in Gemeinschaft mit den Truppen des Herzogs Gottfried den Lateran erstürmten und den Adelspapst nötigten, zuerst ins Castell Passarani und von dort zum Grafen von Galeria zu flüchten. Wiewohl ihn dieser mannhaft verteidigte, hielt Benedikt X., als er bald darauf zum zweiten Mal in Galeria angegriffen wurde, es doch für geratener, sich in die Hände seiner Feinde zu geben, aber erst nachdem ihm von dreißig römischen Edeln die persönliche Sicherheit durch einen Eidschwur zugesichert worden war. Im April 1060 wurde er vor eine Synode im Lateran gestellt, um ein von Hildebrand ihm vorgeschriebenes Sündenbekenntnis abzulesen und dann zu vernehmen, wie man ihn seines Bistums und aller seiner geistlichen Würden verlustig sprach; noch 20 Jahre soll er gelebt haben, aber streng bewacht von seinen Gegnern, die ihn in des Kloster St. Agnes verwiesen hatten. Die Annales Romani berichten, daß er auf Bitten des Archipresbyters, Suppus die Erlaubnis zur kirchlichen Verlesung des Evangeliums und der Epistel erhalten habe; Messe zu halten, wollte ihm aber Nikolaus II. trotz aller Bitten des genannten Fürsprechers nicht gestatten. Als Benedikt X. unter dem Pontifikat Gregor VII. starb, befahl dieser, ihn mit dem einem Papste gebührenden Feierlichkeiten zu bestatten; bis ins 14. Jahrh. hinein ist er als rechtmäßiger Papst gezählt worden.

Zöpffel † (**Hauck**).

Benedikt XI., Papst, 1303—1304. — Potthast 2. Bd S. 2025; Le Régistre de Benoît XI publ. par Ch. Grandjean, Paris 1883 ff.; Ptolemäus von Lucca, Hist. eccl. bei Muratori Rer. Ital. Scriptores 11. Bd S. 1224; Bernardus Guidonis, Vitae pontif. Roman. bei Muratori 3. Bd S. 672; Ferretus von Vicenza, Hist. rer. in Ital. gest. bei Muratori 9. Bd S. 1010; Franz Pippinius, Chron. bei Muratori 9. Bd S. 746; Giovanni Villani, Histor. Fiorent. VIII 66, Florentiner Ausgabe v. 1823, 3 Bd, S. 114 ff.; P. Dupuy, Histoire du differend d'entre le pape Bonif. VIII. et Phil. le Bel, Paris 1655; Raynaldi, Annal. eccles., Ausgabe v. Theiner 23. Band, Turin 1871, S. 333; vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 genannten Werke v. Walch S. 303, Bower 8. Bd S. 278, Gregorovius 5. Bd 2. Aufl. S. 515, Hefele 6. Bd S. 378 ff.; Drumann, Geschichte Bonif. VIII., 2. Bd, Königsb. 1852 S. 147 ff.; Grandjean, Benoît XI. avant son pontificat in Mélanges d'archéol. et d'hist. 1888 S. 219; L. Gautier, Benoît XI., étude sur la papauté au commenc. du XIV. siècle, Paris 1863; Kindler, Benedikt XI, Posen 1891; Funke, Benedikt XI., Münster 1891.

Nikolaus Bocasini wurde als Sohn eines Notars in Treviso 1240 geboren, trat 1254 in den Dominikanerorden ein und verwandte 14 Jahre auf eingehende wissenschaftliche Studien, die ihn zur Abfassung mehrerer biblischer Kommentare befähigten. Später wurde er Lektor, Prior des Konvents, Ordens-Provinzial der Lombardei und 1296 Ordensgeneral. Bonifatius VIII. erhob ihn 1298 zum Kardinalpresbyter vom Titel der heiligen Sabina und bald darauf zum Kardinalbischof von Ostia und Velletri. Im Jahre 1302 finden wir ihn als päpstlichen Legaten in Ungarn. Während der Schreckenstage von Anagni harrte er treu bei Bonifatius VIII. aus. Als dieser am 11. Oktober 1303 gestorben war, erhob ihn das Kardinalskollegium, das sich am 21. Oktober unter dem Schutz Karls II. von Neapel im Vatikan versammelte, schon am 22. Oktober einstimmig auf den Stuhl Petri. Er nannte sich Benedikt XI. und empfing am folgenden Sonntag, dem 27. Oktober, die päpstliche Krone. Als Erbe der von Bonifatius VIII. geführten Kämpfe und des gegen ihn entbrannten Hasses befand er sich in der schwierigsten Lage. Nicht Feigheit oder Schwäche, sondern Verständnis der Sachlage und edle Demut ließ ihn den Weg der Versöhnung und Milde einschlagen. Zu den erbittertsten Gegnern Bonifatius' VIII. gehörte die Familie Colonna, die von ihm in den Bann gethan und ihrer Würden und Besitztümer beraubt worden war. Benedikt erteilte den Colonnesen in einer Bulle vom 23. Dezember 1303 die Absolution, er gab ihnen ihre Würden und Besitzungen unter gewissen Einschränkungen zurück, die ihnen zeigen sollten, daß auch er ihre Auflehnung gegen seinen Vorgänger als ein schweres Vergehen ansehe (Hefele, Die Restitution der Colonnas im Jahre 1304, in der ThQS 1866 S. 405 ff.). Auch gegenüber dem König Friedrich von Sicilien, der nach langen Kämpfen 1303 die Anerkennung von Bonifatius erlangt hatte, nun aber, die augenblickliche Verlegenheit des Stuhles Petri benützend, seinen übernommenen Verpflichtungen nicht nachkommen wollte, wußte Benedikt in einer so festen, zugleich aber milden Form die Stellung des Lehensherrn zu behaupten, daß jener 1304 von neuem den Lehenseid leistete und in die fernere Zahlung des jährlichen Tributs von 3000 Unzen Gold willigte. In Tuscien ließ er es sich angelegen sein, den von Bonifatius durch die Sendung Karls v. Valois mehr gehinderten als geförderten Frieden zwischen den Parteien der Schwarzen und Weißen herbeizuführen, indem er zu dem Zweck Nikolaus von Prato, Kardinal-Bischof von Ostia, in der doppelten Stellung als Legat und als sogenannter Friedenserhalter nach Florenz sandte. Wurde auch dieser Versuch Benedikts von keinem Erfolg gekrönt — die Schwarzen wollten von einer Zurückberufung der von ihnen vertriebenen Weißen nichts wissen — so gelang ihm doch die schwerste Aufgabe, die Bonifatius VIII. ihm hinterlassen hatte, die Beendigung des französischen Streites. In Frankreich dachte man ebenfalls an die Beilegung der Zwistigkeiten, aber wie eine um diese Zeit — wahrscheinlich von Nogaret, dem Anstifter des Überfalls von Anagni — verfaßte Denkschrift zeigt, unter der Bedingung, daß ein allgemeines Konzil zusammentrete, um nachträglich Bonifatius VIII. als Ketzer zu verdammen (Schwab in der ThQS 1866 S. 23 ff.). Dieser Gesinnung gab der König Philipp IV. in einem Schreiben an Benedikt XI. Ausdruck. In demselben Maße, wie er diesen als „liebevollen Vater", als „Tugendspiegel" ꝛc. preist, wird sein Vorgänger als „ein Tyrann", als „ein Nichtswürdiger", ja „Wahnsinniger" gebrandmarkt. Dieser halb entgegenkommende Schritt des Königs hatte zur Folge, daß Benedikt ihn am 25. März 1304 (vgl. das Schreiben vom 2. April) vom Bann lossprach, eine Anzahl der für Frankreich beschwerlichen Dekrete seines Vorgängers aufhob und dann 13. Mai 1304 von Perugia aus, wohin er wegen Zwistigkeiten der römischen Adelsfamilien seinen Sitz verlegt hatte, alle von seinem Vorgänger gegen Philipp und dessen Räte und Beamte gerichteten Sentenzen zurück-

nahm, ja sogar allen Franzosen, die an dem Überfall von Anagni sich beteiligt hatten, mit Ausnahme Nogarets, die Verzeihung gewährte. Jetzt erst, nachdem er Frankreich mit Gnade überschüttet hatte, glaubte er den Schritt wagen zu dürfen, den die Ehre der Kirche und das Andenken seines Vorgängers heischten: In einer Bulle vom 7. Juni 1304 erklärte er Nogaret und alle Italiener, die sich an der Gefangennahme Bonifatius' VIII. in Anagni beteiligt hatten, als Hochverräter und Kirchenräuber der Exkommunikation verfallen und forderte sie vor sich, um ihr Urteil zu empfangen. Einige Wochen später starb er, am 7. Juli 1304. Bald nach seinem Tode verlautete gerüchtsweise, er wäre vergiftet worden (vgl. die Erzählung Villanis VIII, 80 S. 148). Als Anstifter des Verbrechens nannte man bald den König Philipp IV, bald die Colonna, dann dem Papste feindlich gesinnte Kardinäle, von anderer Seite wurden die Franziskaner beschuldigt, den Mord aus Eifersucht auf die von Benedikt XI. begünstigten Dominikaner verübt zu haben. Auch Nogaret wird des Verbrechens bezüchtigt und in der That, wenn eine Vergiftung vorliegen sollte, ist er der einzige unter den Angeschuldigten, der hoffen konnte, aus einem Wechsel Vorteil zu ziehen. Er hätte in diesem Fall nicht falsch gerechnet, denn die von Benedikt XI. nicht gewährte Absolution wurde ihm von dessen Nachfolger erteilt.

Zöpffel † (Hauck).

Benedikt XII., Papst, 1334—1342. — Vatikan. Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Ludwigs d. B., Innsbruck 1891, S. 577; Liber pontific., ed. Duchesne, 2. Bd, Paris 1892 S. 486 u. 527; Baluzius, Vitae paparum Avenionensium, 1. Bd, Paris 1693, S. 197; Muratori, Rerum Ital. Scriptores, 3. Bd 2. Abth. S. 527; Heinrich von Hervord, Liber de rebus memorabilioribus, herausgeg. v. Potthast, Göttingen 1859, S. 256; vgl. hierzu FdG 18 Bd S. 169 u. 19. Bd. S. 499; Matthias von Neuburg, Cronica bei Böhmer, Fontes 4. Bd. S. 205 und in den AGG 37 Bd. 1891; Heinrich von Diessenhoven, Historia ecclesiastica bei Böhmer, Fontes, 4 Bd. S. 21 vgl. S. XI; Villani, Historie Fiorentine XI, 21 S. 58 (Florent. Ausgabe von 1823); Nicolaus Minorita, De controversia paupertatis Christi s. Chronicon de gestis contra Fraticellos bei Baluzius Miscellan. ed. Mansi 3. Bd. S. 206, Exzerpte bei Böhmer, Fontes 4. Bd S. 588, vgl. Müller in ZKG 6. Bd. S. 63 ff. Zu den Quellen überhaupt s. Lindner in FdG 12. Bd. S. 235 u. 656 u. Palm daselbst 13. Bd. S. 579. Raynaldus Annales ecclesiastici, Ausgabe von Theiner, 25. Bd, Bar le Duc 1872, S. 20; vgl. die Bd I S. 237. 14 angeführten Werke von Walch S. 312, Bower 8. Bd S. 379, Gregorovius 6. Bd 2. Aufl. S. 194, v. Reumont 2. Bd S. 817, Hefele 6. Bd 2. Aufl. S. 636; Eichhorn, Über den Kurverein von Rense, Berlin 1844; J. Ficker, Zur Gesch. des Kurvereins zu Rense in den SWA 1853 S. 673 ff.; R. Pauli, Gesch. v. England, Bd. IV, Gotha 1855, S. 348 ff.; ders., Bilder aus Alt-England, 2. Aufl., Gotha 1876, S. 139 ff.; F. v. Weech, Kaiser Ludwig der Baier und König Joh. von Böhmen, München 1860, S. 64 ff.; Dominicus, Baldewin von Lützelburg, Erzb. und Kurfürst v. Trier, Coblenz 1862, S. 360 ff.; A. Huber, Geschichte der Vereinigung Tirols mit Österreich, Innsbruck 1864, S. 36 ff.; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident, Bd I, München 1864, S. 358 ff.; J. Schötter, Joh. Graf von Luxemburg, Luxemb. 1865, Bd II S. 133, S. 206 ff.; Höfler, Aus Avignon, Prag 1868, S. 13 ff., S. 17 f.; S. Riezler, Die litter. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludw. d. Baiers, Leipzig 1874, S. 90 ff.; K. Müller, Der Kampf Ludwigs d. B. mit der röm. Kurie, 2. Bd, Tübing. 1880 S. 1; Preger, Der kirchenpol. Kampf unter Ludw. d. B. AMA 1877 S. 1 ff.; Döllinger, Akad. Vorträge, 1. Bd 2. Aufl., München 1890, S. 118; Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des MA., 1 Bd. Freib. 1886 S. 71 f.; Rohrmann, Die Procuratorien Ludwigs d. B., Göttingen 1882; HJG 13. Bd (1892) S. 230 ff.

Jacques Fournier, aus Languedoc gebürtig, von niederer Herkunft, trat als Jüngling in das Cisterzienserkloster Bolbonne in der Diöcese Mirepoix. Später vertauschte er dieses Kloster mit dem von Fontfroide in der Diöcese Narbonne, welchem sein Oheim als Abt vorstand. Dieser sandte ihn auf die Pariser Universität, woselbst er nach beendigtem Studium den Titel eines Doktors der Theologie erwarb. Eine Anzahl von Schriften zählt Müller S. 2 auf. Papst Johann XII. übertrug ihm das Bistum Pamiers, später das von Mirepoix und erhob ihn schließlich 1327 zum Kardinal von Santa Prisca. Nun wurde er Papst, ohne daß die Kardinäle — wenn Villani zu glauben ist — seine Wahl beabsichtigt hätten. Seine Erhebung verdankte er vielmehr dem Umstande, daß viele Wähler seinen Namen auf den Zettel schrieben, weil sie glaubten, daß er sicher nicht gewählt werden würde: er galt als in den Künsten der Politik wenig bewandert. Die Wahl erfolgte am 20. Dez. 1334, am 8. Jan. 1335 wurde Jakob als Benedikt XII. gekrönt. Wie es nicht gerade selten ist, begann er sein Pontifikat mit Reformmaßregeln: er schickte die am päpstlichen Hofe zu Avignon weilenden Prälaten zu ihren Kirchen und Abteien zurück, ordnete das zu vielen Klagen Anlaß gebende

Petititionswesen und sorgte dafür, daß die Benefizien tüchtigen Männern übergeben wurden. Auch suchte er strengere Zucht in die Klöster zu bringen, und zu dem Zweck den Benediktiner- und Cistercienser-, sowie auch die Bettelorden zu reformieren. Mit besonderen Ehren aber muß Benedikt XII. unter den Päpsten jener Zeit genannt werden, weil er das ihm zugeschriebene Wort: Ein Vikar Christi muß Melchisedeck gleichen, der ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie war, in seinem Verhalten gegen seine Verwandten allüberall bewahrheitete.

Als ihn die Römer bald nach seiner Erhebung baten, zu ihnen zurückzukehren, versprach er es zunächst, an der Ausführung seines Vorhabens sah er sich durch das französisch gesinnte Kardinalskollegium gehindert. Später ergriff er den Gedanken, seine Residenz von Avignon nach Bologna zu verlegen. Nicht die poetische Epistel Petrarcas, die den Papst bestürmte, den Bitten der Römer um Rückkehr nachzukommen, sondern das Widerstreben der Bürger Bolognas ließ ihn auch von diesem Plane abstehen. Entschlossen, in Avignon zu bleiben, begann er die Erbauung einer mächtigen päpstlichen Residenz, mehr Burg als Palast. Seinem Beispiele folgten die Kardinäle, die Avignon und Umgebung mit Palästen und Villen schmückten.

Was Benedikts Stellung zu den kirchlichen und theologischen Streitfragen anlangt, so war er auf Herstellung des Friedens bedacht. In letzterer Hinsicht handelte es sich um den Lieblingssatz Johanns XII., der fast allgemeinen Widerspruch hervorgerufen hatte, daß die Seelen der Heiligen erst nach dem jüngsten Gericht zur Anschauung der Gottheit Christi, ut in se est, also zur vollkommenen Seligkeit gelangen. Benedikt entschied im Gegensatz zu Johann am 24. Februar 1336 dahin, daß animae sanctorum viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude clare et aperte eis ostendente (Bulle Benedict. Deus, Bullar. Roman. 4. Bd Turin 1859 S. 345). In ersterer Hinsicht kamen das Verhältnis zur orientalischen Kirche, die Wirren auf der pyrenäischen Halbinsel und der Streit mit Ludwig d. B. in Betracht. Im J. 1339 sandte der Kaiser Andronikus den Abt Barlaam und Stefan Dandalus zum Behufe von Unterhandlungen nach Avignon; er suchte dabei in erster Linie militärische Unterstützung gegen die Türken. Um sie leichter zu erlangen, sollten die Gesandten die Möglichkeit der Wiedervereinigung in Aussicht stellen. Die Sache scheiterte von Anfang an sowohl an den ungenügenden Vollmachten in Bezug auf den letzten Punkt, als auch an der Verschiedenheit der Ansichten über das Dogma und über den einzuschlagenden Weg (Raynaldus S. 159 ff.). In Spanien errang Benedikt einen Triumph rein sittlicher Natur durch das Zugeständnis, das ihm Alfons XI. von Castilien machte, seinem ehebrecherischen Umgang mit Eleonore von Gusmann zu entsagen. Einen nicht geringen Dienst leistete der Papst der Christenheit der Halbinsel, indem er einen Streit zwischen Castilien und Portugal schlichtete und es dadurch möglich machte, daß die Christen sich vereint den muselmännischen Scharen entgegenstellten und diesen eine völlige Niederlage bei Tariffa bereiteten. Die schwierigste Frage bildete das Verhältnis zu Ludwig d. B. Benedikt machte den Versuch, der päpstlichen Politik eine Wendung zu geben: er zeigte sich der Verständigung geneigt. Ludwig schickte daraufhin eine Gesandtschaft nach Avignon (Frühjahr 1335); es kam zur Aufstellung von Friedensbedingungen: doch geriet infolge des Eingreifens Philipps VI. das Unternehmen ins Stocken. In der That war die Herstellung des Friedens den politischen Interessen Philipps VI. zuwider, und der Papst konnte weder, noch wollte er sich der Einwirkung der französischen Politik entziehen. Im Herbst 1336 wurden die Unterhandlungen zum zweitenmal eröffnet; aber Philipp wußte den Abschluß des Friedens von neuem zu vereiteln. Dieses zweite Mißlingen mußte Ludwig um so tiefer kränken, je entehrender die Bedingungen waren, zu denen er sich im Falle der Absolution verstanden hatte. War er doch so weit gegangen, zu geloben, alle von den Bekämpfern der päpstlichen Universalmonarchie vertretenen kirchenpolitischen Auffassungen als ketzerisch zu verdammen und die Kaiserkrone, weil er sie nicht aus päpstlichen Händen empfangen hatte, niederzulegen. Da der Friede immer wieder an den Machinationen des französischen Hofes scheiterte, so fand Eduard III. von England im Kampfe gegen Philipp VI. an dem deutschen König einen Bundesgenossen. Im Juli 1337 und September 1338 wurde zwischen beiden ein Schutz- und Trutzbündnis abgeschlossen. Endlich rafften sich auch die Kurfürsten zu einer Verwahrung ihrer Rechte auf. Am 15. Juli 1338 schworen sie zu Lahnstein, die Gewohnheiten und Freiheiten des Reichs zu schützen, das ihnen zustehende Wahlrecht nicht schmälern zu lassen, und erklärten am folgenden Tag zu Rense,

daß der von ihnen zum römischen Könige Erwählte der Bestätigung des Stuhles Petri nicht bedürfe, um den Titel eines Königs anzunehmen und die Güter und Rechte des Reiches zu verwalten. Von ihrem Beschluß machten sie Benedikt XII. Anzeige. Über diese Bestimmungen ging Ludwig auf dem Reichstage zu Frankfurt noch hinaus (6. Aug. 1338), indem er auch die Berechtigung, den kaiserlichen Titel zu führen, nicht mehr an die päpstliche Krönung band (Die Texte der Urkunden bei Altmann und Bernheim, Ausgewählte Urk., Berlin 1891 S. 33 ff.). Zugleich wiederholte er die Behauptung der völligen Nichtigkeit aller früheren von Papst Johann XXII. gegen ihn und das Reich erlassenen kirchlichen Censuren. Trotz aller dieser Proteste aber knüpfte Ludwig in den folgenden Jahren immer wieder Unterhandlungen mit Benedikt an. Und als sich ihm die Gelegenheit bot, mit dem bisher bekämpften Philipp VI. ein Bündnis zu schließen, ließ er Eduard III. im Stich, wohl in der Hoffnung, daß der französische König nun die Aussöhnung Deutschlands mit der Kurie betreiben würde. Allein jeden Erfolg der französischen Verwendung vereitelte er selbst durch seine Eingriffe in die von der Kirche beanspruchten Rechte. Um die Erbin von Tirol, Margareta Maultasch, seinem Sohne, dem Markgrafen Ludwig von Brandenburg vermählen zu können, erklärte er, einem Gutachten Occams folgend, ihre Ehe mit dem Prinzen Johann von Böhmen als Scheinehe, und deshalb als nichtig, und ließ am 10. Februar 1342, trotz des kanonischen Ehehindernisses der zwischen Margareta und dem Markgrafen bestehenden Blutsverwandtschaft dritten Grades, die Vermählung zwischen beiden vollziehen. Daß niemals ein Papst einem Fürsten, der sich zu der Antastung des kirchlichen Eherechts und der kirchlichen Dispensationsgewalt verstieg, die Absolution erteilen konnte, ist bei den Rechtsanschauungen des Mittelalters selbstverständlich. Zu bestimmten Erklärungen Benedikts kam es indes nicht mehr (vgl. Vat. Akten Nr. 2116 vom 29. Nov. 1341), denn er starb am 25. April 1342. **Zöpffel † (Hauck).**

Benedikt XIII. a, Papst, 1394—1417. — Chronique du religieux de Saint-Denis XV, 8 ff., herausgegeb. von M. L. Bellaguet, Paris 1839—52 (in der Collection de documents inédits sur l'histoire de France); Baluzius, Vitae papar. Avenionens., 1. Bd, Paris 1693; Jean Froissart, Chroniques de France in Oeuvres, publ. p. Kervyn de Lettenhove, Brüssel 1867—77; Dietrich von Niem, De schismatie II, 33 ff. Ausgabe von Erler, Leipzig 1890 S. 179; D'Achery, Spicilegium 1. Bd 1723 S. 769; Chartularium Universitatis Paris. von Denifle, 3. Bd, Paris 1894 S. 552 ff.; Döllinger, Beiträge 2. Bd, Regensburg 1863, S. 344; Raynaldus, Annales ecclesiast. Ausgabe von Theiner, 26. Bd, Bar le Duc 1872, S. 540; Ehrle im ALKG 5. Bd S. 387, 6. Bd S. 139. — Du Puys, Hist. du schisme, Paris 1654; Bulaeus, Hist. Univ. Par. 4. Bd S. 710; Christophe, Geschichte des Papstt. während des 14. Jahrh. übers. von Ritter 3. Bd, Paderb. 1854, S. 111; Pastor, Gesch. der Päpste seit d. Ausg. d. MA. 1. Bd, Freib. 1886, S. 128; Wessenberg. Die gr. Kirchenvers. des 15. u. 16. Jahrhts., 2. Bd, Konst. 1845, S. 43 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. 6. Bd 2. Aufl., Freib. 1890, S. 826; Lindner, Gesch. Wenzels 2. Bd, Braunschweig 1880, S. 335; Aschbach, Gesch. Kaiser Sigmunds 2. Bd 1839, S. 133 ff.; Lenz, König Sigismund und Heinrich V., Berlin 1874, S. 69 ff.; Höfler, Ruprecht von d. Pfalz, Freib. 1861, S. 127 ff. 407 ff.; Münz, Nicolas de Clemenges, Straßbg. 1846 S. 10 ff.; Schwab, Joh. Gerson, Würzburg 1858, S. 134 ff.; Tschackert, Peter v. Ailli, Gotha 1877, S. 90 ff.; Noël Valois, La France et le grand Schisme d'occident 2 Bde, Paris 1896; Jarry, La vie politique de Louis de France duc d'Orleans, Paris 1889; Kehrmann, Frankreichs innere Kirchenpolitik 1378—1409, Jena 1890.

Peter de Luna stammte aus einem Adelsgeschlecht Aragoniens, studierte in Frankreich, wurde Lehrer des kanonischen Rechts an der Universität Montpellier und von Papst Gregor XI. zum Kardinaldiakon von S. Maria in Cosmedin kreiert. Während des Schismas zwischen Urban VI., und Clemens VII. war er ein eifriger Parteigänger des letzteren, ging als dessen Abgesandter 1379 nach Spanien und Portugal, um die Herrscher in jenen Gebieten für die Obedienz seines Papstes zu gewinnen, begab sich auch 1393 zu einer Besprechung englischer und französischer Würdenträger, in der Hoffnung, England von der Partei des römischen Papstes Bonifatius IX., des Nachfolgers Urbans VI., zu der Avignonensischen Kurie hinüberzuziehen. Als jedoch die Universität Paris zur Beilegung der Kirchenspaltung 1394 dem Könige Karl VI. drei Wege in Vorschlag brachte: 1. via cessionis, Verzichtleistung beider Päpste auf die Tiara, 2. via compromissi, Bildung eines von ihnen bestellten Schiedsgerichts, und 3. via synodi, die Zusammenberufung eines mit der Entscheidung zu betrauenden allgemeinen Konzils, und Clemens, in der Furcht, daß der erste der drei Vorschläge, den die Universität besonders betonte, des Königs Zustimmung finden könne, Peter de Luna an

den französischen Hof sandte, um dies zu verhindern, zeigte er nicht die Entschiedenheit, die Clemens von ihm erwartete: er erklärte sich im allgemeinen für den Vorschlag des gleichzeitigen Rücktritts beider Päpste. Man mag vermuten, daß ihn der Gedanke an die eigene Zukunft dazu bestimmte; schwerlich aber hat er den Tod Clemens' VII. so nahe gedacht als er war; denn schon am 16. September 1394 starb der Papst. Karl VI. wünschte die Vertagung der Neuwahl; aber wie hätten die Kardinäle darauf eingehen sollen? Um so unvermeidlicher war freilich, daß ein Mann gewählt wurde, der sich der Beendigung des Schismas geneigt bewies. Demgemäß gelobten fast alle Wähler vor dem Eintritt ins Konklave, daß jeder von ihnen, falls er aus dem Scrutinium als Papst hervorgehen werde, an der kirchlichen Vereinigung arbeiten würde usque ad cessionem inclusive per ipsum de papatu faciendam. Der lauteste Sprecher für die Notwendigkeit der cessio war Peter de Luna. Diesem energischen Eintreten für den Kirchenfrieden verdankte er wohl in erster Linie, daß er am 28. Sept. 1394 einstimmig gewählt wurde; auch sein makelloser Lebenswandel, sowie sein gewinnendes Wesen und die ihm in seltenem Maße zu Gebot stehende Gabe der Rede hatten ihn aufs beste empfohlen. Er nahm den Namen Benedikt XIII. an. Am 11. Okt. wurde er konsekriert und gekrönt. Dabei wiederholte er die Erklärung, daß er zum Rücktritt bereit sei; alsbald versicherte er durch eine eigene Gesandtschaft dem französischen König seinen Eifer für die Beilegung des Schismas und seine Bereitwilligkeit, dabei nach dem Rate des Königs zu handeln. Als nun aber eine französische Gesandtschaft im Namen des Königs und einer National-Synode und unterstützt von den Deputierten der Pariser Universität (1395) in Benedikt XIII. drang, sofort den Weg der cessio einzuschlagen, lehnte er dies ab: er brachte vielmehr die via discussionis, d. h. eine persönliche Zusammenkunft der beiden Päpste, in Vorschlag. Und obwohl sämtliche Kardinäle mit einer Ausnahme für die Abdankung stimmten und sie dem Papst dringend ans Herz legten, obwohl die französischen Herzoge vnn Berry, Burgund und Orleans ihn anflehten, den vom Könige vorgeschlagenen Modus anzunehmen, verblieb Benedikt bei seinem Plan. Derselbe entsprach seiner festen Überzeugung, daß er der rechtmäßige Papst sei. Karl VI. hielt nun eine zweite Nationalsynode in Paris, Ende August 1396, und suchte, um seinem Vorschlag größeren Nachdruck zu verleihen, die europäischen Fürsten für die Idee der cessio zu gewinnen. Die an die verschiedenen Höfe abgesandten königlichen Boten konnten bald von Erfolgen berichten. Im Juni 1397 stellten vereinigte Gesandte der Könige von Frankreich, England und Castilien Benedikt XIII. die Notwendigkeit der Abdankung von neuem vor, jedoch auch jetzt widerstand dieser, nicht minder aber auch der zum gleichen Schritt aufgeforderte Bonifatius IX. Ebensowenig Erfolg hatte eine im J. 1398 vom römischen König Wenzel und Karl VI. gemeinsam abgeordnete Gesandtschaft, deren Führer Pierre d'Ailli, Bischof von Cambrai, war. Nachdem Benedikt diesem erklärt hatte, das Betreten der via cessionis sei eine Todsünde, versammelte Karl VI. im Mai 1398 eine dritte französische Synode, die sich für die Entziehung der bisher von Frankreich Benedikt XIII. geleisteten Obedienz aussprach. Als dieser Entschluß am 27. Juli 1398 die königliche Zustimmung fand und verkündigt wurde, verließen alle Kardinäle, bis auf drei, Benedikt XIII.; alsbald begann der offene Kampf. Vergebens versuchte Benedikt den päpstlichen Palast zu halten. Im April 1399 mußte er sich unterwerfen und zugleich das Gelöbnis der Cession für den Fall ablegen, daß der Gegenpapst den gleichen Schritt thue, oder, sei es durch den Tod, sei es durch Vertreibung von Rom, die Tiara verliere. Er leistete das Versprechen, indem er insgeheim gegen das ihm abgenötigte Zugeständnis protestierte und über seinen Protest 3 notarielle Akte aufnehmen ließ. Nach seiner Unterwerfung wurde er in seinem eignen Palast interniert.

Nun war Frankreich ohne Papst; die Leitung der Kirche lag in der Hand des Königs und der Prälaten. Das war ein so ungewöhnlicher Zustand, daß er, wenn er länger dauerte, Bedenken erregen mußte. Und er zog sich Jahre lang hin. Es ist begreiflich, daß allmählich ein Umschwung der Stimmung eintrat. Hervorragende Männer, wie Gerson und Nikolaus de Clemanges, begannen in Schriften und Briefen für die Rückerstattung der Obedienz an Benedikt XIII. zu wirken; für dieselbe erklärte sich die Universität Toulouse in einem Schreiben an den König, das die Subtraktion geradezu als „einen sündhaften und strafbaren Ungehorsam gegen Gott" bezeichnete. Unter dem Eindruck dieser Wendung berief Karl VI. auf den Mai 1403 eine Versammlung französischer Prälaten und Barone, die sich über die Frage der Obedienz aussprechen sollte. Allein noch ehe sie zusammentrat, gelang es Benedikt am 12. März 1403 mit Hilfe

seines Gönners, des Herzogs von Orleans, aus Avignon zu entfliehen. Das machte solchen Eindruck, daß die Bewohner von Avignon ihn wieder als Papst anerkannten. Unter diesen Verhältnissen ist es verständlich, daß das Ergebnis der Mai-Versammlung die Wiederherstellung der Obedienz war; doch mußte Benedikt sein als Gefangener gegebenes Versprechen, die Cession betreffend, erneuern und sich bereit erklären, im Verlauf eines Jahres die Frage der Beilegung des Schismas einem allgemeinen Konzil, welches von allen Staaten seiner Obedienz beschickt werden sollte, vorzulegen. Auch die Kardinäle unterwarfen sich wieder.

Man stand wieder auf demselben Punkte wie in den Jahren 1394 und 95. Es ist einleuchtend, daß die Politik Karls VI. alles eher als geschickt war. Denn die bedingte Zusage des Rücktrittes war wertlos, so lange nicht der römische Papst bestimmt wurde, ebenfalls zurückzutreten. Ihn dazu zu nötigen, fehlte aber Karl jedes Mittel. Sollte die Sache von der Stelle rücken, so waren Verhandlungen mit Bonifaz IX. unumgänglich. Es ist kein Vorwurf gegen Benedikt, daß er sie eröffnete. Sie begannen schon im Frühjahr 1396. Sein Gedanke war dabei, Bonifaz zum Rücktritt zu bestimmen. Jetzt wurden sie wieder aufgenommen; aber wie vorauszusehen, stießen seine behufs Anbahnung einer persönlichen Unterredung der beiden Päpste nach Rom abgefertigten Gesandten auf heftigen Widerstand. Bald darauf starb Bonifatius IX. (am 1. Okt. 1404); sein Nachfolger, Innocenz VII., zeigte ebenfalls nicht die geringste Neigung zur Abdankung. Nun entschloß sich Benedikt 1405 nach Genua zu reisen, um von dort aus Unterhandlungen mit dem römischen Papst anzuknüpfen; aber die Reise war völlig resultatlos. In Frankreich, wo man dem Plan, das Schisma durch eine Zusammenkunft beider Rivalen beizulegen, niemals geneigt gewesen war, wurde die Reise Benedikts XIII. um so schärfer verurteilt, als der Papst die Kosten derselben durch Besteuerung des französischen Klerus zu decken suchte. Ein neues französisches Nationalkonzil im J. 1406 erklärte sich dafür, daß Benedikt XIII. das Recht, Benefizien, Dignitäten und Prälaturen zu vergeben, entzogen werde; die Ausführung dieses Vorschlags hinderte der Herzog von Orleans, der sich für Aufrechthaltung der vollen Obedienz verwandte. Neue Aussichten für den Kirchenfrieden eröffnete die nach dem Tode Innocenz' VII. erfolgte Wahl (30 Nov. 1406) Gregors XII., der sofort Benedikt XIII. seinen Wunsch anzeigte, auf jedem Wege, selbst dem der Cession, die Kircheneinheit wieder herzustellen. Im April 1407 verständigten sich zu Marseille seine Gesandten mit Benedikt dahin, daß beide Päpste im Herbst d. J. in Savona zusammenkommen sollten. Allein diese Zusammenkunft kam nicht zu stande, weniger durch die Schuld Benedikts als durch die Gregors, der eine Vergewaltigung fürchtete. Als nun der warme Freund des Papstes von Avignon, der Herzog von Orleans, durch Mörderhand im Nov. 1407 fiel, überdies Benedikt 1408 so unklug war, die erneuerte Aufkündigung der französischen Obedienz durch die Drohung mit der Exkommunikation aufhalten zu wollen, verkündigte Karl VI. im Mai 1408 die völlige Neutralität Frankreichs im Streit der beiden Päpste. Benedikt, der für seine persönliche Sicherheit fürchtete, begab sich nach Aragon. Hatten die römischen Kardinäle Gregor XII. schon im Mai 1408 verlassen, so ließen jetzt auch die Kardinäle von Avignon ihren Papst im Stich und beriefen im Juni 1408 gemeinsam mit ihren römischen Kollegen ein allgemeines Konzil. Dasselbe versammelte sich 1409 zu Pisa (s. d. A.), erließ an die beiden Prätendenten eine Aufforderung, sich zu verantworten, machte ihnen, als sie nicht erschienen, auf Grundlage eines Zeugenverhörs den Prozeß und fällte in der 15. Sitzung, am 5. Juni 1409, das Urteil, daß Benedikt XIII. und Gregor XII. als Schismatiker, Häretiker, Meineidige ꝛc. wegen ihrer Vergehen, Frevel und Ausschreitungen abgesetzt und aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen seien. Gesandte Benedikts XIII. langten erst nach der entscheidenden Sitzung an und konnten nicht mehr zu Wort kommen. Benedikt bestand trotz des synodalen Urteils auf seinem Rechte, und er fand nach wie vor Obedienz in Spanien, Portugal und Schottland. Auch als das Konzil zu Konstanz 1414 aufs neue mit ihm wegen Cession unterhandelte, setzte er allen Aufforderungen unbeugsamen Starrsinn entgegen. Selbst die von Kaiser Sigismund mit ihm zu Perpignan gepflogenen Verhandlungen blieben resultatlos. Da endlich brach auch den letzten Mächten, die sich zu seiner Obedienz hielten, Aragonien, Castilien, Navarra, Schottland die Geduld; im Konkordat von Narbonne (Dez. 1415) sagten sie sich von ihm los. Er verschanzte sich auf der, in der Nähe von Valenzia gelegenen Burgfeste Peniscola, einem Besitztum seiner Familie, und erklärte dem Gesandten des Konzils, hier allein sei die Kirche. Am 26. Juli 1417 wurde er in der 37. allgemeinen Sitzung des Konzils von Kon-

stanz nochmals der päpstlichen Würde beraubt und aus der Kirche ausgestoßen. Er aber betrachtete sich auf seinem Bergschloß, umgeben von nur vier Kardinälen, als den allein rechtmäßigen Papst der allgemeinen Kirche. Er starb ein beinahe neunzigjähriger Greis im November 1424. (R. Zöpffel †) Hauck.

Benedikt XIII. b, Papst, 1724—1730. — Opere di Benedetto XIII., Ravenna 1728, 3 Bde; Bullarium Romanum 22. Bd, Turin 1871; Icona et mentis et cordis Benedicti XIII, Frankf. 1725; Leben und Thaten Benedikts XIII. Frankf. 1731: Borgia, Benedicti XIII. vita, Rom 1752; Guarnacci, Hist. Pontif. Roman. 1. Bd S. 39, 2. Bd S. 409; Sandini, vitae Pontif. Roman. 2. Bd, Ferrara 1763, S. 707 ff.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplom. des Conclaves 4. Bd, Paris 1866, S. 21; Sentis, die Monarchia Sicula, Freiburg 1869, S. 159 ff. Vgl. die im 1. Bd S. 237,14 genannten Werke von Walch S. 437, Bower 10. Bd 2. Tl. S. 345, v. Reumont 3. Bd 2. Abt. S. 652 f.; Brosch, Geschichte des Kirchenstaats 2. Bd, Gotha 1882 S. 61 ff.

Petrus Franz aus dem herzoglichen Hause Orsini-Gravina ist geboren den 2. Febr. 1649 zu Gravina im Neapolitanischen, trat 1667 in Venedig, indem er auf die mit der Erstgeburt verbundenen Rechte verzichtete, gegen den Willen seiner Eltern in den Dominikanerorden. Hier nahm er nach dem Provinzial des Dominikanerordens zu Venedig, Vincentius Maria Gentile, den Namen Vincentius Maria an. Er studierte zu Venedig und Bologna die Theologie, zu Neapel die Philosophie. Erst 23 Jahre zählend wurde er 1672 von Clemens X. zum Kardinal erhoben; 1686 ward ihm das Erzbistum Benevent verliehen, dem er 38 Jahre in der rühmlichsten Weise vorstand. Die Zeit, die er von seinen Amtsgeschäften erübrigte, verwandte er auf Abfassung theologischer Schriften, die noch zu seinen Lebzeiten gesammelt und herausgegeben sind. Nach dem Tode Innocenz XIII. (7. März 1724) wurde er fast einstimmig zum Papste gewählt (29. Mai 1724). Den Namen Benedikt XIV., den er sich zuerst beigelegt, vertauschte er in Erwägung, daß Peter von Luna ein Schismatiker gewesen sei, mit Benedikt XIII. Sein Pontifikat begann er mit dem, freilich vergeblichen, Versuch, dem Prunk und der Üppigkeit der Kardinäle zu steuern. Ebenso erfolglos waren seine Bemühungen um die Reform der übrigen Geistlichkeit. Die auf dem Laterankonzil des Jahres 1725 erlassenen Vorschriften zur Steuer des üppigen Lebens und der amtlichen Fahrlässigkeit der Prälaten fanden nirgends die gehoffte Beachtung. Von Bedeutung wurde das genannte Konzil dadurch, daß Benedikt XIII. auf demselben die Constitutio Unigenitus bestätigte und damit den Jesuiten Vorschub leistete. Er erlebte den Triumph, daß das Haupt der französischen Opponenten, der Erzb. von Paris, Noailles, sich 1728 zur uneingeschränkten Anerkennung der von ihm bisher bekämpften Konstitution verstand. Völlig auf den Standpunkt des Jesuitenordens stellte er sich indes nicht; denn schon 1727 hatte er sich in der Bulle Pretiosus in conspectu Dei, um die über die Begünstigung der Jesuiten ungehaltenen Dominikaner zu besänftigen, der der Konstitution Unigenitus entgegenstehenden Auffassung dadurch wieder zu nähern gesucht, daß er den Dominikanern den Auftrag erteilte, die Lehre Augustins von der Gnade uneingeschränkt zu verkünden.

Dieselbe Schwäche, wie in seinem kirchlichen Handeln bewies Benedikt auch in den politischen Beziehungen zu den europäischen Mächten. Er überließ die Führung der auswärtigen Angelegenheiten fast gänzlich seinem Günstling, dem bestechlichen Kardinal Coscia. Dieser aber wußte sich mit den Mächten zu verständigen. So kamen die Verhandlungen mit Kaiser Karl VI. wegen der sogenannten „Monarchia Sicula“, d. h. wegen der kirchlichen Vorrechte, die der jeweilige Beherrscher Siciliens als päpstlicher legatus natus beanspruchte, zu einem der Kurie wenig günstigen Abschluß, indem der Papst 1728 in der Bulle „Fideli“ die aus der Legation fließenden Ansprüche des Kaisers auf Einsetzung eines geistlichen Richters anerkannte. Keinen glücklicheren Ausgang hatte der Streit mit dem Könige von Sardinien. Diesem gewährte B. 1727 das Recht, von sich aus an den erzbischöflichen, bischöflichen und Kathedralkirchen bei eintretender Vakanz geeignete Persönlichkeiten einzusetzen. Am empfindlichsten für die Kurie war der Rückzug, den er dem Kanton Luzern gegenüber antreten mußte. Als nämlich der Papst die Wiedereinsetzung eines von dem Luzerner Rat — wegen Verbots des von der weltlichen Obrigkeit erlaubten Tanzens am Kirchweihfest — 1725 ausgewiesenen Pfarrers unter Androhung der schärfsten Kirchenstrafen verlangte, antwortete Luzern mit der den kath. Einwohnern erteilten Erlaubnis des Lesens deutscher Bibeln und mit einer Verordnung, betreffend die Umwandlung der lateinischen Messe in die deutsche. Da hielt es Benedikt XIII. für geboten, die vom Rat vollzogene Ab-

setzung anzuerkennen. Nur einem Staate gegenüber bewies er eine gewisse Hartnäckigkeit und Zähigkeit. Die Bitte Johanns V. von Portugal, den päpstlichen Nuntius zu Lissabon, Bichi, mit dem roten Hut zu schmücken, fand beim Papste kein Gehör, weil sich die Kardinäle dieser Promotion widersetzten; die Nichtbeachtung seines Wunsches erbitterte den König von Portugal so sehr, daß er allen seinen Unterthanen gebot, Rom zu verlassen, ja sogar allen Italienern 1727 den Aufenthalt in Lissabon und später in seinem ganzen Reich untersagte. Seit 1728 zeigte Johann V. sogar die Absicht, allen Verkehr mit dem römischen Stuhl abzubrechen und diesem die Obedienz zu versagen. Trotz alledem erreichte er erst nach dem Tode Benedikts XIII. die Erfüllung seines Wunsches, Bichi den roten Hut zu verschaffen. Eine schwerlich beabsichtigte Herausforderung aller Staaten war es, daß Benedikt XIII. Gregor VII. als einen Heiligen proklamierte und zu seinen Ehren ein Offizium abzuhalten gebot, in dem er ausdrücklich als eines der Verdienste des Heiliggesprochenen den von diesem über Heinrich IV. verhängten Bann erwähnte. War es da zu verwundern, daß man in Venedig und Frankreich gegen dieses Offizium Verwahrung einlegte? Diese Ungeschicklichkeit Benedikts erklärt sich aus seiner großen Neigung zu Heilig- und Seligsprechungen; zu den vielen von ihm kreierten Heiligen gehörten u. a. Johannes Nepomuk und der Jesuit Aloysius Gonzaga.

Beim römischen Volk war Benedikt XIII. wenig beliebt. Dies war die Folge der unheilbaren Verwirrung der päpstlichen Finanzen, mehr noch des Hasses, den der Kardinal Coscia durch seine grenzenlose Habsucht und seine unerhörten Bedrückungen auf sich lud. Je mehr dieser den arglosen Papst zu täuschen und je länger er sich in seiner Gunst zu halten wußte, um so höher stieg der Grimm der Bevölkerung gegen den Papst und seinen unwürdigen Favoriten. Als Benedikt am 21. Febr. 1730 starb, konnte sich Kardinal Coscia vor der Volkswut nur dadurch retten, daß er in einer Verkleidung sofort aus Rom floh. Jedoch Clemens XII. ließ ihm den Prozeß machen, der mit seiner Verurteilung zum Verlust seiner Würden, zehnjährigem Gefängnis und Ersatz aller erpreßten Summen endete. **R. Zöpffel † (Hauck).**

Benedikt XIV., Papst, 1740—1758. — Die Werke Benedikts erschienen 1747—51 in Rom in 12 Bden 4°, herausgegeben von Azevedo; vollständigere Ausgaben zu Venedig 1767 in 15 Bden fol. und zu Prato 1839—46 in 17 Bden 4°. Seine Bullen im 15.—17. Bd der Ausgabe von Prato; Briefe Benedikts XIV. herausg. v. Kraus, Freiburg 1884: Acta Benedicti XIV. coll. R. de Martinis, 2 Bde Neapel 1884 f.; Sandini, Vitae pontif. Roman. 2. Bd, Ferrara 1763, S. 716 ff.; Guarnacci, Vitae Pontif. Rom. 2. Bd S. 487; Acta histoc.-eccl. 4. Bd S. 1058; Vie du Benoit XIV, Paris 1783; vgl. die im 1. Bd S. 237,14 genannten Werke von Walch S. 442, Bower 10. Bd 2. Tl. S. 405, v. Reumont 3. Bd 2. Tl. S. 655, L. v. Ranke, Die röm. Päpste 3. Bd, Leipz. 1874, 6. Aufl. S. 125 ff.; Brosch, Geschichte des Kirchenstaats, 2. Bd, Gotha 1882, S. 68; Petrucelli della Gattina, Hist. diplom. des conclaves 4. Bd, Paris 1866, S. 108; Theiner, Zustände der kath. Kirche in Schlesien, 2 Bde, Regensb. 1852; Thomasius in ZPK 1853 S. 178; Phillips, Vermischte Schriften 2. Bd, Wien 1856, S. 133; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freib. 1869, S. 191; v. Arneth. Geschichte Maria Theresias 2. Bd, Wien 1864, S. 178, 4. Bd 1870 S. 54 ff.; Heigel, Der österr. Erbfolgestreit, Nördl. 1877, S. 284.

Prosper Laurentius Lambertini ist 1675 zu Bologna geboren; er stammte aus einer angesehenen Familie, kam in seinem 13. Lebensjahr in das Collegium Clementinum zu Rom, studierte dort Philosophie und Theologie, trat darauf in die praktische Thätigkeit als Jurist ein, wurde Advokat des Konsistoriums, darauf Promotor fidei, als welcher er sein großes Werk: de servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione begann. Papst Clemens XI. verlieh ihm Amt auf Amt, er wurde Kanonikus der Peterskirche, Prälat des römischen Hofes, Konsultor der Inquisition, Sekretär der Kongregation des Konzils &c. Innocenz XIII. ernannte ihn zum Kanonisten der Pönitentiaria, Benedikt XIII. zum Erzbischof von Ancona (1727) und (1728) zum Kardinal vom Titel sanctissimae crucis. Bald nach dem Antritt seines Pontifikats (1731) übergab ihm Clemens XII. den Erzstuhl von Bologna; hier in seiner Vaterstadt erwarb er sich einerseits durch seine Milde und Güte die Liebe der Bevölkerung, andererseits durch Diöcesan-Synoden und Visitationen den Ruhm eines auf die sittliche und geistige Hebung seines Klerus eifrig bedachten Oberhirten. Dabei widmete er sich gelehrten Studien, von denen seine in dieser Zeit verfaßten Werke: „de sacrificio missae", „de festis D. N. J. Christi, b. Mariae Virginis, quorundam sactorum" und die „Quaestiones canonicae" ein glänzendes Zeugnis ablegen.

Nicht ganz ein Jahrzehnt lang wirkte er in Bologna, dann starb Clemens XII., 6. Febr. 1740. Am 18. Februar traten die Kardinäle zum Konklave zusammen; sie waren gespalten in eine österreichische, französische und spanische Partei; nach einem halbjährigen Wahlkampf wurde Lambertini als eine zwischen den Gegensätzen vermittelnde Persönlichkeit gewählt (17. Aug. 1740). Er nannte sich wohl aus dankbarer Erinnernng an Benedikt XIII., der ihm den roten Hut verliehen hatte, Benedikt XIV.

Benedikt war ein Sanguiniker, stets heiter, gesprächig und witzig, klar und scharfsichtig, ein Gelehrter von anerkannter Bedeutung, und was schwerer wiegt, ein trefflicher Mensch. Gelegentlich seufzte er über seine Würde als über eine Fessel, er scherzte, daß man ihn „mit Lob ersticke" und daß er sich überall genötigt sehe, „gegen den Strom von Lügen zu rudern", die man ihm als Wahrheit anbiete. Doch seine Pflichten als Papst und als Herrscher ließ er nie aus den Augen; trotz seiner leichten Worte war der Grundzug seines Wesens Ernst und Gewissenhaftigkeit. Um das Wohl des Kirchenstaats hat er sich große Verdienste erworben, indem er den Ackerbau und den Handel förderte, Fabriken anlegen ließ, Zölle und Abgaben verminderte, überall Ersparnisse zu machen bestrebt war, eine neue Regionar-Einteilung Roms schuf; freilich brachte er es weder zu einer durchgreifenden Reform — hierzu wäre eine völlige Umgestaltung der Verwaltung notwendig gewesen, an die er, als an ein „zu kostspieliges Unternehmen" nicht zu gehen wagte — noch gewann er die allgemeine Anerkennung seiner Unterthanen; insbesondere war ihm zuletzt die römische Bevölkerung gram, weil er nicht gegen das vom Könige von Spanien erlassene Verbot des Studierens seiner Unterthanen an der römischen Universität Protest einlegte, um so Rom eine reiche Einnahmsquelle zu erhalten. Den von ihm ausgesprochenen Grundsatz „es müsse in ihm der Papst dem Herrscher vorangehen" bewahrheitete er in doppelter Beziehung, indem er einerseits sein Hauptaugenmerk auf die geistige und sittliche Hebung des Klerus richtete, andererseits bei all den Mißhelligkeiten der Kurie mit den verschiedenen Staaten den Weg der Milde und der Konzessionen dem der herrschsüchtigen Rechthaberei vorzog. In ersterer Beziehung machte er den Bischöfen die Diöcesan-Synoden und Visitationen zur Pflicht, knüpfte er die Anstellung der Geistlichen an gute Zeugnisse in betreff ihrer sittlichen und wissenschaftlichen Qualifikation und trug er den Bischöfen auf, alle zwei Jahre an eine mit der Oberaufsicht über die sittliche Führung der gesamten Geistlichkeit betraute Kommission von 6 Kardinälen Berichte über den religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Zustand des Diöcesanklerus einzuschicken ꝛc. Was aber seine friedfertige Gesinnung den Fürsten gegenüber anlangt, so hatte er mehr als einmal Gelegenheit, sie zu bethätigen. Er vermochte dadurch nicht den Zwiespalt zwischen dem Geist des 18. Jahrhunderts und den Rechten der Kurie auszugleichen. Aber er erreichte wenigstens, daß die Differenzen für den Moment zurücktraten.

Um Einzelnes zu erwähnen, so gewährte er dem König Johann V. von Portugal, der Benedikt XIII. schwere Tage bereitet hatte, die Vergünstigung, alle in seinem Reiche vakanten Bistümer und Abteien zu besetzen, ja 1748 erteilte er ihm den besonderen Ehrentitel des „allergläubigsten Königs". Die während des Pontifikats Benedikts XIII. beigelegten, unter Clemens XII. aber wieder wachgerufenen Streitigkeiten mit dem Könige von Neapel wegen der sogenannten Monarchia Sicula brachte er durch das Konkordat vom Jahre 1741 zu einem Ausgleich, wobei er die Zugeständnisse noch überbot, die bereits von Benedikt XIII. gemacht worden waren. Denn indem er unter anderem die Bildung eines obersten Gerichtshofs guthieß, in welchem zwei vom Könige gewählte, weltliche Mitglieder Sitz und Stimme haben sollten, gab er Laien das sonst eifrig von der Kurie bestrittene Recht, in kirchlichen Angelegenheiten und selbst über Geistliche zu Gericht zu sitzen. Unter eben so ungünstigen Bedingungen für die Kirche wurde der von Clemens XII. aufs lebhafteste geführte Kampf mit dem Könige von Sardinien beendet. Ihm gewährte Benedikt XVI. 1741 die beanspruchte Vergebung aller Pfründen und ernannte ihn sogar zum beständigen Vikar des heiligen Stuhles für alle die päpstlichen Lehen, welche sich in dem Gebiete des Fürsten befanden. Bis an die Grenze des Möglichen ging der Papst in dem 1753 mit Spanien abgeschlossenen Konkordat, welches die Ernennung zu allen Benefizien im ganzen Reich, mit Ausnahme von 52 dem Könige Ferdinand VI. überließ. Ja 1754 duldete es Benedikt XIV., daß der Infant von Spanien seine Kardinalswürde niederlegte, trotzdem aber einen nicht unbedeutenden Teil aus den Einkünften der Erzstühle von Toledo und Sevilla zurückbehielt. Auch zu dem deutschen Reiche wußte er freundliche Beziehungen zu unterhalten. In dem österreichischen Erbfolgekriege blieb er neutral, obwohl die Heere der

Kämpfenden mehrmals päpstliches Gebiet betraten. Da Karl Albert von Baiern, als die Kurfürsten ihn unter dem Namen Karl VII. auf den Kaiserstuhl erhoben, Benedikt um die Bestätigung seiner Wahl anging, beglückwünschte er ihn in der herzlichsten Weise. Nach dem Tode Karls (1745) wollte er dessen Nachfolger, Franz I., nicht als rechtmäßigen Kaiser anerkennen, offenbar weil dieser es unterlassen hatte, um die päpstliche Bestätigung zu bitten. Bald jedoch gab er seinen Widerspruch auf, wurde sogar mit der Zeit ein eifriger Bundesgenosse Österreichs in dessen Kampfe mit Venedig um den Patriarchat von Aquileja. Schließlich teilte er, um beide Staaten zufrieden zu stellen, 1751 den Patriarchat von Aquileja in zwei Bistümer, das von Görz, welches Österreich, und das von Udine, welches Venedig in Zukunft besetzen sollte. Daß Benedikt XIV. die Vereinigung des ungarischen Adels zur Ausbreitung der kathol. Kirche mit großen Vorrechten ausstattete, kann ihm nicht verübelt werden, ebensowenig, daß er die Garantien nicht gelten lassen wollte, die der zum Katholizismus übertretende Landgraf von Hessen-Kassel in betreff der Erhaltung des evang. Glaubens in seinen Landen dem Corpus Evangelicorum geben mußte; trotz allem bewies er sich gegen die Protestanten als einer der duldsamsten Päpste. Mit manchen Protestanten stand er im brieflichen Verkehr und zeigte im persönlichen Umgange mit ihnen nichts von den Eigenschaften eines Ketzerverfolgers. Er ist der erste Papst, der den von der Kurie bisher als „Markgraf von Brandenburg“ titulierten König von Preußen als solchen ausdrücklich anerkannte. Auch gewann er es über sich, Friedrich dem Großen darin nachzugeben, daß dem Bischof von Breslau — diese Würde bekleidete damals der Kardinal von Zinzendorf — als Generalvikar das Recht übertragen wurde, in allen Streitigkeiten der kathol. Unterthanen Preußens in letzter Instanz — auch die Appellation an den Papst war ausgeschlossen — zu entscheiden. Daß Benedikt XIV. kein Freund der Ketzerverfolgung war, bewies er selbst den Gegnern der Constitutio Unigenitus gegenüber; der Bischof von Paris, Beaumont, wollte die Sakramente nur solchen erteilt wissen, die sich vorher zur Annahme der Konstitution bereit erklärt hatten. Diese erzbischöfliche Verordnung rief eine gewaltige Bewegung in Frankreich hervor und die Geistlichkeit ging den Papst um eine Entscheidung an. Dieser sprach sich in einer Encyklika vom 16. Oktober 1756 dahin aus, daß nur denen, die sich öffentlich als Verächter der Bulle Unigenitus deklarierten, die Sakramente entzogen werden sollten, daß man aber den bloß Verdächtigen keine schriftliche Erklärung abverlangen dürfe. Solche Milde zog Benedikt XIV. den Haß der Jesuiten zu, deren einer die päpstliche Encyklika in einer Streitschrift öffentlich verhöhnte. Mit den Jesuiten war Benedikt schon im Beginn seines Pontifikats in Zwiespalt geraten, indem er im J. 1742 gegen ihre in China beobachtete Missionspraxis, welche den zum Christentum Übergetretenen die Beibehaltung einer Reihe heidnischer Gebräuche gewährte, die Bulle „Ex quo singulari“ richtete. Aber seiner Forderung, daß von den Missionaren „die christliche Religion rein und wahrhaftig gepredigt“ werde, leisteten die Jesuiten keinen Gehorsam. Zum zweiten Male verwarf er die Grundsätze der Jesuiten-Mission, ihre Accomodation an das heidnische Wesen, als der Kapuziner Norbert mündlich und dann in einer ausführlichen Schrift das Treiben des Jesuitenordens auf Malabar dem römischen Stuhl enthüllte (Bulle „Omnium sollicitudinum“ 1744). Obgleich also der Papst gewiß kein Gönner der Jesuiten war, so zeigte er doch erst 1758 kurz vor seinem Tode den Mut, die von ihm schon längst geplante Reformation der Gesellschaft Jesu, wenigstens für Portugal, endlich in Angriff zu nehmen. Mit derselben betraute er den Kardinal und Patriarchen von Lissabon, Saldanha. Wenn man schon hierin den Einfluß der Zeitanschauungen auf Benedikt wahrnehmen kann, so ebenso in der Verminderung der kirchlichen Feste, die er, um dem Müßiggang der Bevölkerung zu steuern, für Sicilien, Toscana, den Kirchenstaat und Österreich, trotz des Widerspruchs im Kardinalskollegium anordnete. Dagegen wollte er die Feste, deren Beibehaltung ihm notwendig erschien, in würdevollerer und schönerer Weise als bisher gefeiert wissen. Im Jahre 1750 hielt er unter gewaltigem Zudrang von Pilgern und mit großem Glanz ein Jubeljahr ab, zu dem er auch die Protestanten aufgefordert hatte, selbstverständlich ohne ein anderes Resultat als das, eine Reihe polemischer Schriften hervorzurufen. Obwohl er sich in einem Schreiben an den Bischof von Augsburg über die Kanonisationen sehr wenig günstig ausgesprochen hatte, schuf er doch eine nicht unbeträchtliche Anzahl neuer Heiliger und Seliger. Auch als Papst kannte Benedikt XIV. keine bessere Erholung, als die strenge wissenschaftliche Arbeit und den Verkehr mit Gelehrten. Während seines Pontifikats hat er sein vorzüglichstes Werk, die „libri octo de synodo dioecesana“ verfaßt. Jede Woche einmal

sah er einen Kreis Gelehrter um sich, die er zu größern Arbeiten anregte. Er ließ unter anderm den Katalog zur vatikanischen Bibliothek durch Assemani anfertigen, stiftete gelehrte Societäten für römische und christliche Altertümer und für die Kirchengeschichte. Bei der Gründung der archäologischen Akademie wirkte Winckelmann mit, der 1755 nach Rom kam. Zu den Gelehrten, deren Gesellschaft Benedikt XIV. besonders suchte oder die er unterstützte, gehörten Männer wie Quirini, Garampi, Borgia und Muratori. In diesem Kreise erlaubte sich der fast immer heitere und einer überaus gleichmäßigen Stimmung sich erfreuende Papst manches treffliche Witzwort, der gute Humor verließ ihn selbst nicht auf seinem letzten Krankenbett. Mit einem Scherz auf den Lippen starb er am 3. Mai 1758. **Zöpffel** † (**Hauck**).

Benedikt von Aniane, gest. 821. — Mabillon, Praef. ad ASB IV, I u. Annal. II; Nicolai, Der hl. B., Gründer von Aniane, Köln 1865; Foß, B. v. Aniane, Berlin 1884; Simson (Abel), Karl d. Gr. I², II, Ludwig d. Fr. I; Hauck, KG Deutschlands II, 528 bis 545 und mehrfach. — Vita s. Ben. abb. Anianens. auctore Ardone seu Smaragdo, ejus discipulo († 843), ed. Mabillon, ASB IV, I S. 184 ff. (abgedr. MSL 103, 353 ff.) und Waitz in MG SS XV, 200 ff.

B., der Wiederhersteller des benediktinischen Mönchtums im Frankenreiche, mit seinem gotischen Namen Witiza genannt, wurde ums Jahr 750 in der von seinem Vater verwalteten Grafschaft Maguelone in Languedoc geboren. Früh schon kam er an den Hof Pipins, wo er unter den Edelknaben der Königin erzogen und mit dem Amt eines Schenken ausgezeichnet wurde. Nachdem er unter Pipin noch wie unter Karl Kriegsdienste geleistet, führte ein ihn tief erschütterndes Erlebnis auf dem ersten langobardischen Feldzuge Karls — B. rettete mit Lebensgefahr den eigenen Bruder vom Tode des Ertrinkens — den schon längst sich in ihm vorbereitenden Entschluß zur Reife, der Welt zu entsagen und im Kloster sich Gott zu opfern: zu St. Seine in der Diözese Langres legte er das Mönchskleid an (773). Nun strebte der Grafensohn durch die äußerste Abstinenz in Fasten, Schweigen, Nachtwachen, in niederster Arbeit und Tracht dem mönchischen Ideal nach, wie es ihm nicht sowohl in der milderen Regel Benedikts, als aus den Satzungen der orientalischen Väter des Mönchstums entgegentrat; mit dem Amt des Kellermeisters betraut, lernt er jedoch allmählich den höheren Wert der Benediktinerregel schätzen. In die Heimat zurückgekehrt, gründet er im J. 779 in dem engen Thal des in den Hérault mündenden Flüßchens Anianus neben einer Kapelle des hl. Saturninus auf eignem Boden eine Zelle, um mit wenigen Getreuen ein Leben strengster Enthaltsamkeit zu führen. Als sich die Zahl seiner Schüler beträchtlich zu mehren beginnt, wird weiter unterhalb am Anianus ein größeres Kloster und eine Kirche zu Ehren der Jungfrau Maria erbaut. Wenn bei der Aufführung und Ausstattung dieser Bauten noch die größte Einfachheit gewaltet hatte, so trug B. doch, als er etwa 10 Jahre später (792, s. Hauck, S. 531, Anm. 2) einen dritten Neubau aufzuführen genötigt war, kein Bedenken mehr, mit Unterstützung befreundeter Großen Kirche und Kloster in möglichst prächtiger Weise auszustatten. Der Hochaltar der ersteren ward über 3 kleineren Altären so erbaut, daß man in dem Ganzen eine symbolische Ausprägung der Trinitätslehre finden konnte. Das neue Kloster aber, das B. dem Schutz König Karls übergab und von ihm mit Immunität begaben ließ, ist nun der Mittelpunkt der reformierenden Thätigkeit B.s, das Vorbild für die Mönchsgenossenschaften des südlichen und südwestlichen Frankreichs geworden. Der junge aquitanische König Ludwig, der von Anbeginn an Benedikts Bestrebungen in ausgesprochenster Weise begünstigte, erklärte den Abt von Aniane zum Vorsteher aller Cönobien seines Gebietes. Wir hören, wie die angesehensten Bischöfe, ein Nefrid von Narbonne, Leidrad von Lyon, Theodulf von Orleans, wie auch Alkuin sich in allen mönchischen Angelegenheiten bei B. Rat und Hilfe holten. Wenn besonders der letztere dem eifrigsten Verfechter des regularen Lebens seine Freundschaft zugewandt hat — nach v. 36 konnte B. ein Buch aus den zwischen ihnen gewechselten Briefen zusammenstellen — so darf man auch bei B. auf wissenschaftliches und litterarisches Interesse schließen. Dies wird denn auch, wenn schon B. nicht „durch seine Einrichtungen die Grundlagen des Unterrichtswesens aller kommenden Jahrhunderte“ geliefert hat (Nikolai S. 185), durch den nüchterneren ersten Biographen bestätigt. B. hatte sich, wie seine eignen Schriften und z. B. die Notiz, daß er auf einer Synode zu Arles den Bischöfen und Äbten die Kanones und die Homilien Gregors ausgelegt habe, beweisen, eine umfangreiche Kenntnis der patristischen Litteratur angeeignet und ver-

wertete dieselbe in geordnetem Unterricht (docuit lectores), er berief Kantoren und Lehrer der Grammatik, er sammelte eine Menge von Büchern und hielt in seinem Kloster eine ständige Schule für Kleriker und Mönche (v. 31. 27). So konnte er dem König Karl wohl geeignet erscheinen, der Verwirrung, die durch die Irrlehre des Felix v. Urgel in der spanischen Mark und dem angrenzenden aquitan. Gebiet angerichtet war (s. d. A. Adoptianismus 1. Bd S. 180 ff.), durch persönliche Ermahnung und Unterweisung abzuhelfen. Aber auch schriftstellerisch hat B. gegen den Adoptianismus gewirkt. Das erste der beiden gegen denselben gerichteten Schriftchen (Testimoniorum nubecula de incarnatione Domini) zeigt uns, wie in der Praxis des Kampfes Adoptianismus und Arianismus zusammenfallen. Mit diesen beiden Traktaten hat Baluzius 2 andere Opuscula B.s veröffentlicht, von denen das erste einen dogmatisch-paränetischen Brief an Guarnarius, einen zum Unterrichte berufenen Schüler Benedikts, das zweite das von letzterem gewünschte Glaubensbekenntnis enthält (s. MSL 103, 1391—1417).

Obwohl Karl d. Gr. sich, soviel wir wissen, dem Werk Benedikts nur förderlich erwiesen hatte, so gewann doch erst mit dem Regierungsantritt Ludwigs d. Fr., der selbst wohl „der Mönch“ genannt ward, die Thätigkeit Benedikts ihre volle Ausdehnung und Bedeutung. Ludwig überwies ihm zunächst die elsässische Abtei Maurmünster; um aber den geistlichen Freund und Berater in unmittelbarster Nähe zu haben, stiftete er für ihn in dem zur Aachener Pfalz gehörigen Forste, im Thal der Inde, das Kloster Inden und veranlaßte ihn, mit 30 auserlesenen Mönchen dorthin zu übersiedeln. B. erhielt die Oberaufsicht über die Klöster des gesamten Reiches und konnte nun vom Mittelpunkt desselben aus an die Vollendung seiner Lebensaufgabe die letzte Hand legen. Er hat in erster Linie deshalb in denjenigen Cönobien, die im Widerspruch zu ihrer Stiftung dem kanonischen Leben sich angeschlossen oder aus andern Gründen die strenge Befolgung der Regel Benedikts aufgegeben hatten, der letzteren wieder Geltung zu verschaffen gesucht; um ihre Herrschaft aber zu einer dauernden zu machen, glaubte er die gesamte äußere Lebensführung in den Klöstern im Sinn einer strengeren Auffassung derselben gleichmäßig neuordnen zu müssen. Beiden Zwecken dient das im Juli 817 von den zu Aachen versammelten Äbten und Mönchen aufgestellte berühmte Kapitular, das im Cap. 179 geradezu regula Benedicti (sc. Anian.) genannt wird. Durch kaiserlichen Erlaß ward die Annahme dieser Satzungen allen Klöstern des Reiches geboten, Sendboten sollen nachschauen, ob der Wille des Kaisers befolgt werde. Seine Anordnungen für den täglichen Lebenslauf im Kloster hat B. aber noch im besondern schriftlich fixiert; einiges aus diesem „ordo“ teilt Ardo v. 52 mit. Alle seine Forderungen aber wußte B. in seinen Musteranstalten zu Inden (Cornelimünster) und Aniane bei seinen Jüngern derart in That und Leben umzusetzen, daß die dort weilenden Gäste in singulorum moribus, in incessu habituque formam disciplinamque regularem pictam cernerent (v. 58). Mehrere Berichte solcher Besucher von Inden sind uns in dem aus Reichenau stammenden cod. 28 hist. der Züricher Kantonalbibliothek erhalten (ZKG XV, 367; XII, 331 f.), mit denen dort ein von B. („beatus Benedictus secundus“) herrührender Traktat über die von der Regel vorgeschriebene Disziplin verbunden ist (MSL 103, 1417 ff.). Wir besitzen außerdem noch ein etwas umfangreicheres Schriftchen über den in den Benediktinerklöstern innezuhaltenden Tageslauf, das in manchen Punkten an die Anordnungen B.s erinnert: Ordo qualiter fratribus in monasterio religiose ac studiose conversari ac domino militari oportet (herausg. von Haeften, Disquisition. monast. S. 1066 ff.; vgl. NA. XVIII, 219).

Die größeren von B. hinterlassenen Werke sind Sammlungen älterer asketischer Litteratur. Das erste und wichtigste wird von Ardo (v. 53) als Liber ex regulis diversorum patrum collectus bezeichnet. Lucas Holsten hatte eine Ausgabe dieses Buches in erweitertem Umfange vorbereitet; es erschien aber erst nach seinem Tode 1661 in Rom unter dem Titel Codex regularum (Näheres ZKG XV, 244). Auf Grund dieses Regelsammelbuches ist das zweite Hauptwerk aufgebaut, dessen Titel „Concordia regularum“ von B. selbst herrührt. In derselben werden die Abschnitte der Benediktinerregel der Reihe nach (ausgenommen Kap. IX—XVI) mit den entsprechenden Kapiteln der im Liber regular. vereinigten Regeln zusammengestellt, um die Übereinstimmung vor Augen zu stellen und dadurch das Ansehen der ersteren zu erhöhen. Die Concordia ist i. J. 1638 von dem Mauriner Hugo Menard nach einer Hs. des Klosters Fleury, mit wertvollen Noten versehen, herausgegeben (MSL 103, 701—1380). Über das 3. Sammelwerk B.s berichtet Ardo: Alium nihilominus ex sanctorum homiliis

quae in exhortationem monachorum sunt prolatae, conjunxit librum. Wie aus dem Lib. regular. in der Morgenversammlung nach der Prim, so sollte zur Vesperkollekte aus diesen Homilien vorgelesen werden. Ob die von Holsten aus 2 Hss. der Vatic. Regin. (s. SWA 1868, S. 138 ff.) entlehnte und mit dem Codex regular. verbundene Sammlung monastischer Homilien mit diesem dritten Werk B.s identisch ist, erscheint zweifelhaft.

Es war am Donnerstag den 7. Februar 821, als B. im Palast seines kaiserlichen Freundes in Aachen von einem Fieber befallen wurde, das schon am folgenden Tage einen bedenklichen Charakter annahm. Der Kaiser ordnete daher an, daß der Kranke in der nächsten Nacht nach Inden überführt würde. Hier fand er in den beiden folgenden Tagen noch die Kraft, an ihm besonders nahe stehende Personen und Kongregationen Abschiedsbriefe zu richten, von denen das Schreiben an die Mönche von Aniane und das an Erzbischof Nefrid erhalten ist. Als er am 11. beim Rezitieren der für die kleinen Horen des Montags bestimmten Kapitel von Ps 119 bis zu dem 136. Verse: Justus es, Domine gekommen war, rief er aus: Ich sterbe, und verschied mit den Worten: Handle, Herr, mit deinem Knecht nach deiner Barmherzigkeit! Nach drei Tagen ward sein Leichnam in einem steinernen Sarkophag, den der Kaiser hatte anfertigen lassen, im Kloster beigesetzt.

Unter den hervorragenden Männern im Zeitalter Karls d. Gr. und Ludwigs nimmt B. nur eine Stellung zweiter Ordnung ein. Ihm fehlte jene Weite des Blickes, wie sie Karl selbst oder einem Adalhard eignete, ihm fehlte auch das höhere Streben nach einer Verschmelzung weltlicher und geistlicher Bildung, wie wir es bei Alkuin, bei Paulus Diakonus finden. B. war durchaus Mann der Kirche. Seine nicht unbedeutende theologische Gelehrsamkeit hat er mit redlichem Bemühen in den Dienst der reinen Lehre, das beste aber was er hatte, den Liebeseifer einer aufrichtig christlichen Seele, in den Dienst des benediktinischen Mönchtums gestellt. Unentwegt, mit einer intentio animi adamante durior (v. 56), hat er einer äußeren und innerlichen Wiederherstellung desselben nachgestrebt und nicht am wenigsten dabei durch die Kraft seines eignen Beispiels erreicht. Der von sich sagen konnte, daß er während der 48 Jahre seines asketischen Lebens nicht einen Tag einen Bissen zu sich genommen, bevor er nicht unter Thränen seine Seele Gott im Gebet ausgeschüttet, der auf dem Sterbelager noch seine Sorge für die Fortführung eines der Regel gemäßen cönobialen Lebens in seinen Briefen bezeugt, er hat unter den von der Regel Benedikts vorgeschriebenen Psalmworten die Seele ausgehaucht. Freilich war die durch ihn hervorgerufene neue Blüte des regularen Standes nicht von langer Dauer. Die schweren Verwirrungen und Trübsale, die in den späteren Regierungsjahren Ludwigs d. Fr. und fernerhin hereinbrachen, haben neben anderen Ursachen sie bald geknickt; kaum hundert Jahr nach B.s Tode hat das Konzil zu Trosly (909) den allgemeinen und tiefen Verfall des Mönchtums konstatieren müssen. Seebaß.

Benedikt, Levita, s. d. A. Pseudoisidor.

Benedikt von Nursia, Benediktinerregel, Benediktinerorden. — Gregors d. Gr. Lebensbeschreibung Benedikts in Greg. opp. ed. Bened. tom. II, 207 ff. (abgedruckt MSL 66, 127 ff.). Dieselbe herausgeg. von R. Mittermüller in Vita et Regula SS. P. Benedicti, Ratisbonae 1880, p. I. — Die wichtigsten Ausgaben der Regel Benedikts sind die von Martene im Commentar. in reg. S. P. Ben. (Paris 1690), von E. Schmidt (Vita et Reg. SS. P. Ben., p. II) und von E. Wölfflin, Leipzig 1895. — Mabillon in den Praefat. ad A. S. B. saec. I–IV und Annal. o. S. B. I. II; Schmieder, Aphorismen zur Gesch. d. Mönchtums nach d. Regel d. h. B., in Studien u. Mitt. a. d. Bened.-O. 1890, S. 373 ff.; Grützmacher, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel, Berlin 1892; s. dessen Angaben über die ältesten Kommentare d. Regel, S. 15 f.; E. Wölfflin, Ben. v. Nursia und seine Mönchsregel, SMA 1895, S. 429 ff.; E. Spreitzenhöfer, Die histor. Voraussetzungen der Regel Benedikts, Wien 1895. — Ältere auf die Regel bezügliche Litteratur bes. bei Calmet, Commentaire sur la règle de S. Bénoît, Paris 1734.

I. Für die Gewinnung eines historisch zuverlässigen Bildes des äußeren Lebensganges B. von Nursia kann, nachdem die Unzuverlässigkeit der vita Placidi schon von Mabillon (Annal. I, 22) und die absolute Wertlosigkeit der früher viel benutzten vita S. Mauri jüngst von A. Malnory (Quid Luxovienses monachi ad regulam monasteriorum . . . contulerint, Parisiis 1894, p. 20—26) überzeugend nachgewiesen

worden, im wesentlichen nur die von Papst Gregor d. Gr. verfaßte Lebensbeschreibung in Betracht kommen. Aber die Erwartungen, mit denen man an ein von solch erlauchtem Verfasser nur 50 Jahr etwa nach dem Ausgang des zu behandelnden Lebens geschriebenes Werk herantritt, werden sofort auf ein sehr bescheidenes Maß herabgespannt, wenn man wahrnimmt, in welchem Maße auch Gregor von der Sucht seiner Zeit, die heilige Größe des Helden durch die Zahl und Bedeutung der von ihm verrichteten Wunder zu feiern, beherrscht war. B. heilt einen Aussätzigen durch sein Gebet, weckt Tote auf, lockt Wasser aus ödem Fels, vermehrt das Mehl im Sack, das Öl im Krug, er heilt zerbrochene Geräte, er läßt den Maurus auf den Wogen des Sees wandeln, er erkennt verborgene Sünden und durchschaut listigen Betrug wie die Geheimnisse der Zukunft; mit dem bloßen Blick sprengt er Fesseln, er gebietet den Dämonen, die hörbar und sichtbar ihm entgegentreten (der Teufel als Roßarzt mit Fußfessel und Horn c. 30), ja auch über die Leiber und Seelen der Verstorbenen übt er Gewalt und wirkt nach dem eigenen Tode mit Wundern und Zeichen noch fort. In naiver Weise giebt uns dabei noch der Verf. der Vita selbst zu erkennen, wie die von ihm berichteten Wunderthaten denen des Elias und Elisa, des Moses und Petrus nachgebildet sind (c. 8). Gleichwohl heißt es meines Erachtens die Grenzen berechtigter Kritik überschreiten, wenn man wie Grützmacher (S. 8) aus diesen über dem Leben des heil. B. wogenden Massen legendarischen Nebels „als eigentliche historische Nachrichten nur die Ortsnamen seiner Wirkungsstätten und die Personennamen seiner Schüler“ hervortauchen sieht. Wenn Papst Gregor ausdrücklich am Schluß der Vorrede vier Äbte, unmittelbare Schüler B.s, als Hauptzeugen für den Inhalt seiner Erzählung nennt, wenn er uns (c. 9) ein Zeugnis für die Genauigkeit seiner Erkundigungen bei dem einen derselben, dem damals noch lebenden Honoratus in Subiaco selbst überliefert, wenn wir bedenken, daß unter den auf den Lateran übergesiedelten Mönchen aus Monte Cassino die Tradition über B. noch lebendig gewesen sein wird, so haben wir nicht Ursache, das was nach Entfernung des legendarischen Heiligennimbus von dem Bericht Gregors übrig bleibt, anzuzweifeln.

Es entstammt demnach B. einer angesehenen Familie aus der „Provinz Nursia“ (Norcia im umbrischen Apennin, nicht in Campanien, wie Grützm. S. 8 angiebt). Gegen Ende des 5. Jahrhunderts geboren, erhielt er in Rom eine den damaligen Bildungsmitteln entsprechende Erziehung, bei der aber die Beschäftigung mit den klassischen römischen Schriftstellern wohl nur in geringem Maße stattgefunden zu haben und das Griechische ganz ausgeschlossen gewesen zu sein scheint (Wölfflin, SMA 438 ff.). Von dem sittenlosen Treiben seiner Umgebung abgestoßen, entflieht er der Schule und dem väterlichen Herd, um — kaum in das Jünglingsalter getreten — in einem Leben härtester Selbstkasteiung Gott allein zu dienen. Da ihm nach dem zuerst erwählten Aufenthaltsorte bei Effide (Affile im Sabinergebirge, eine Stunde Weges von Subiaco) die treue Amme nachfolgt, so vertauscht er denselben mit einer Bergschlucht am Anio unweit Subiaco. Dort nimmt B., nachdem ihm ein Mönch Namens Romanus mit mönchischer Kleidung versehen, in einer schwer zugänglichen Höhle am Abhang eines steilen Felsens Wohnung. Drei Jahre verbringt er in dieser schauerlichen Einsamkeit, den kärglichen Unterhalt von jenem Romanus empfangend und die Lüste des Fleisches in der energischsten Weise bekämpfend, bis durch Hirten, die den seltsamen Eremiten entdeckten, der Ruf seiner Heiligkeit ausgebreitet und seinem Eremitentum ein Ende gesetzt wird. Auf die Lern- und Vorbereitungszeit folgen die Jahre des ersten Magisteriums. Man wird daher wohl annehmen müssen, daß B. die einsamen Stunden seines Aufenthalts in der „heil. Grotte“ zum Studium der hl. Schrift und der Kirchenväter, deren Bekanntschaft die Regel voraussetzt, verwandt hat. Als die Insassen eines benachbarten Klosters (vielleicht zu Vicovaro, abwärts am Anio), dessen Vorsteher mit Tod abgegangen war, an B. mit der Aufforderung herantreten, als Abt an die Spitze ihrer Gemeinschaft zu treten, willigt er nur mit Widerstreben ein, da er voraussieht, daß der heilige Ernst, mit dem er die Regierung zu führen gedenkt, auf Widerstand stoßen und zum Bruch treiben werde. Bald zeigt es sich, wie richtig B. die Verhältnisse beurteilt hatte: der Unwille über die Strenge des selbsterkorenen Abtes, der ihnen keinerlei Abweichung von der klösterlichen Norm gestattet, verleitet die Mönche soweit, daß sie sich des unliebsamen Meisters durch Gift zu entledigen suchen. Dieser aber durchschaut den Plan, straft ihn mit Worten väterlicher Milde, und kehrt, die Unfruchtbarkeit seines bisherigen Wirkens erkennend, zu der liebgewonnenen Grotte bei Subiaco zurück. Hier und in der Nähe umher werden von ihm, da in immer größerer Anzahl

die Jünger sich um ihn scharen, zwölf kleine Klöster, zum Teil auf hoher felsiger Gegend gegründet, deren jedes mit 12 Mönchen, einen „pater" an der Spitze, ausgestattet wird. In seiner unmittelbaren Umgebung hatte B. anfangs nur wenige Schüler zurückbehalten; auch ihre Zahl wächst bald heran, da ihm nicht nur die Kinder vornehmer Eltern aus Rom (so Placidus von dem Patrizius Tertullus, Maurus, Sohn des Equitius) zur Erziehung übergeben, sondern auch Arme und gotische Barbaren nicht von ihm zurückgewiesen werden. Gregor giebt keine Andeutung darüber, wie lange B. bei Subiaco als Leiter der von ihm gegründeten Klöster geweilt habe; sein Fortgang, zu dem er sich gedrungen fühlte, da ein neidischer Kleriker Namens Florentius seinen Jüngern seelengefährliche Nachstellungen bereitete, und seine Übersiedelung nach Campanien erfolgte nach cassinensischer Tradition im J. 529 (Tosti, Storia della badia di Monte Cassino I, 76 f.).

Etwas über halbwegs von Rom nach Neapel erhob sich, nicht weit vom linken Ufer des Liris, das Castrum Casinum, eine alte römische Militärkolonie und späterhin Municipium, am Fuße eines vom Samnitergebirge hervortretenden Berges, der bis über 500 m hinter dem Orte (heute San Germano genannt) steil aufragt. Auf dem Gipfel desselben, wo in uraltem Heiligtum bei der umwohnenden, noch heidnischen Bevölkerung der Dienst des Apollo geherrscht hatte, erbaute B. zunächst zwei den Heiligen Johannes Bapt. und Martinus geweihte Kapellen, dann aber das zu so großer und ruhmvoller Geschichte bestimmte Kloster, dessen Mauern von vornherein schon etwas über das übliche Maß hinaus emporgeführt wurden. Wiewohl es Gregor nicht ausdrücklich sagt, mag man doch der üblichen Meinung (Mab. Annal. I, 51) beipflichten, daß B. nun für die rasch anwachsende Kongregation seine Regel, das Grundgesetz des Ordens, geschrieben habe, da dieselbe einmal eine längere praktische Übung klösterlichen Regiments und Reife der Erfahrung voraussetzt, und andererseits der völlig neue Anfang, den B., dem nur wenige Schüler (darunter Maurus) nach Campanien gefolgt waren, hier zu machen hatte, ihn wohl veranlassen mochte, die in seiner bisherigen Laufbahn gewonnenen Grundsätze cönobialen Lebens zusammenzustellen. Auch verdient hervorgehoben zu werden, daß in der ersten Wundergeschichte, die Gregor nach dem Bericht vom Bau des neuen Klosters erzählt, zum erstenmal die Regel erwähnt und eine Verletzung der im 51. Kap. derselben gegebenen Vorschrift angeführt wird. Die unruhigen Zeitläufte, unter denen die Stiftung B. emporkam — seit dem J. 534 hatte Italien unter den Verheerungen des byzant.-gotischen Krieges zu leiden —, werden dazu beigetragen haben, daß die Zahl der auf der Mönchsburg von Monte Cassino Zuflucht und geistlichen Schutz und Leitung Suchenden bald in dem Maße stieg, daß ein Tochterkloster bei Terracina auf einem B. geschenkten Gebiete angelegt werden konnte. Als der dritte von den Goten nach dem Aussterben des Amalergeschlechtes auf den Schild erhobene König Totila im Sommer 542 durch Campanien zog, wünschte er den berühmten Abt von M. Cassino persönlich zu begrüßen. Seine Prophetengabe auf die Probe zu stellen, ordnete er den Spatharius Riggo in der königlichen Tracht zu ihm ab. B. aber durchschaut die Verstellung und giebt dann dem sich vor ihm demütigenden jungen Gotenfürsten die Weissagung, daß er in Rom einziehen, über das Meer setzen, 9 Jahre noch herrschen, im 10. aber seinen Untergang finden werde. Gregor fügt bei, daß infolge des Eindrucks dieser Worte Totila sich größerer Milde befleißigt und im übrigen die Prophezeiung B.s ihre völlige Erfüllung gefunden habe. — Auch der Schwester B.s, der heil. Scholastica, gedenkt Gregor, indem er uns von der letzten Zusammenkunft berichtet, welche die in frühester Jugend schon Gott geweihte Jungfrau mit dem Bruder in einem dem Kloster gehörigen und unfern desselben gelegenen Hause hatte. Irgend welchen Anhaltspunkt, das Todesjahr B.s näher zu bestimmen, haben wir nicht. Die Vita erzählt nur: 6 Tage vor seinem Ende befahl B. sein Grab zu öffnen; als am letzten derselben das Fieber, das ihn befallen hatte, heftiger wurde, ließ er sich in das Oratorium tragen, und nachdem er dort das Abendmahl des Herrn unter beiderlei Gestalt empfangen, gab er unter Gebetsworten, die von den Jüngern gestützten Arme gen Himmel gerichtet, den Geist auf. Die irdischen Überreste des Heiligen wurden in der über dem Apolloaltar erbauten Kapelle St. Johannis d. T. neben dem Leichnam der h. Scholastica beigesetzt. Nach einer schon von Paulus Diac. (Hist. Long. 6, 2) verbürgten Überlieferung sind dieselben etwa ein Jahrhundert nach dem Tode B.s in das Kloster Fleury a. d. Loire überführt worden (Mabillon, Annal. I, 395).

II. Der Regel B.s, als dem einzigen historisch beglaubigten litterarischen Nachlaß des Mönchspatriarchen, sind neuerdings, insbesondere seit der Feier des 14. Säkulums

seiner Geburt (1880), eingehendere Studien gewidmet worden. Durch den Vergleich der beiden von Cod. Oxon. (saec. 7/8) und Cod. Tegerns. (saec. 8/9) als ältesten Repräsentanten vertretenen Klassen von Hss. hat sich das Resultat ergeben, daß wir die Regel im wesentlichen noch dem ursprünglichen vulgär-lateinischen Wortlaut nach besitzen, daß aber B. selbst an einigen Stellen Änderungen vorgenommen hat („fortasse tres editiones distinguendae sunt“ Wölfflin, praef. p. XII), so besonders am Ende des Prologus und mit der Hinzufügung der Kapp. 67—73. Schon durch diese Beobachtung wird es als zweifelhaft erscheinen müssen, daß — wie E. Schmidt in seinem Aufsatz über die wissenschaftliche Bildung Benedikts (Stud. u. Mitteil. a. d. Benediktorden 1880, S. 362) bewiesen zu haben glaubt — die Regel in vollkommen logischer Ordnung und zwar in ihrem ganzen Bau wie in ihren einzelnen Teilen angelegt sei. Einer einfach-natürlichen Gliederung gemäß würde man manches umgestellt wünschen, wie denn schon der eifrigste Freund und Verbreiter der B.-Regel Benedikt v. Aniane sich bei der Anlage seiner Concordia regularum den Kapiteln 73, 64, 65, 46, 44 zwecks sachgemäßer Anordnung eine andere Stellung zu geben erlaubt hat. Trotz dieser mangelhaften Gliederung stellte sie ein in hohem Maße zweckentsprechendes Gesetz für das Gemeinschaftsleben der abendländischen Mönche dar.

In dem Schlußabschnitt des Prologs, den B. wohl deshalb dem letzteren hinzugefügt hat, weil mit der allgemein gehaltenen biblischen Exortation Z. 11—78 — ich citiere nach Wölfflins Ausg. — der Zweck der Regel noch nicht scharf genug festgestellt war, finden sich die für die Erkenntnis desselben nicht unwichtigen Worte: Constituenda est ergo a nobis dominici schola seruitii. In der späteren römischen Kaiserzeit wandte man den Ausdruck schola mit Vorliebe auf die im Kaiserpalast befindliche, unter den magister officiorum gestellte Wachmannschaft an (Du Cange s. v.), der Name ging dann auch auf die in den Provinzialstädten befindlichen Garnisonen, ja auch auf die dort entstehenden Berufs- oder Stammeskorporationen über (Leo, Gesch. d. ital. Staaten I, 53). Wie nun in jenen militärischen Verbänden selbstverständlich ein jedem Mitglied wohlbekanntes Reglement aufrecht erhalten werden mußte, so giebt B. („magister“ Prolog. Z. 1) für die zu gründende Korporation des geistlichen Kriegsdienstes (servit. dominicum, servitus nostra 49, 10; 50, 8 cf. 2, 43) das allen — Priestern wie Laienbrüdern, Armen wie ehemaligen Edelleuten — gleichmäßig geltende Gesetz (58, 18: lex, sub qua militare vis), das er mit höchster Autorität umkleidet (regulae auctoritas 37, omnes magistram sequantur regulam 3, 14; sancta regula 65, 34). Durch dasselbe werden die Mönche streng von der Außenwelt geschieden, strenger als z. B. Basilius und Cassian es angeordnet hatten (Grützm. S. 43 u. 46), insbesondere erscheint bei B. zuerst — neben der Armut (c. 33), Schweigsamkeit (c. 6), Keuschheit (4, 5. 44), Ehelosigkeit zwar nicht erwähnt, aber selbstverständliche Voraussetzung — die Forderung der stabilitas loci in voller Schärfe und eine bestimmte Tracht vorgeschrieben (c. 58 u. 55; Tonsur c. 1). Was nun das Ziel dieses Gemeinschaftslebens anlangt, so ist als solches die völlige Hingabe an Gott, verwirklicht durch den vollkommenen Gehorsam gegen den Abt und die Regel, zu bezeichnen. Deshalb wird der Eintritt in den Klosterverband, wenn er im Kindesalter erfolgt, als oblatio, Opferung, bezeichnet, deshalb heißt es von den Professen, daß sie nicht einmal ihre Leiber ihr eigen nennen sollen. Zur Hingabe an Gott, zur Gottesliebe, aus welcher die guten Werke hervorfließen (c. 4), gelangt der Mönch durch Gehorsam und Selbsterniedrigung, deren einzelne Stadien gleichsam die Stufen der zur himmlischen Gemeinschaft führenden Leiter bilden (7, 152—160). So steht auch der Abt mit vollkommenster Machtfülle ausgerüstet als absoluter, nur Gott zur Rechenschaft verpflichteter Befehlshaber im Kloster da; wohl soll er bei wichtigeren Angelegenheiten den Rat des Konvents einholen, die endgültige Beschließung aber bleibt ihm vorbehalten; nur ungern fast und zögernd scheint ihm B. den Präpositus als Stütze und Stellvertreter beigesellt zu haben (65, 21 ff.; über die Ämter der Regel vgl. Braunmüller in St. u. Mit. a. d. B.-O. 1883, I, S. 231 f.; über das Verhältnis zu Kirche und Staat im allgemeinen Spreitzenhöfer a. a. O. S. 87 ff.). Der vollkommene Gehorsam des Mönches erweist sich vor allem in der Beobachtung der vorgeschriebenen Gottesdienste (officium, opus dei). Indem B. abweichend vom bisherigen Brauch, das Completorium als siebente Tageshore einrichtete (Bäumer, Geschichte des Breviers S. 178), konnte er sich für die Gesamtkonstitution des klösterlichen Gottesdienstes auf Ps. 17, 3. 9 berufen: Septies in die laudem dixi tibi. Media nocte surgebam ad confitendum tibi. Am vollständigsten ausgestattet ist das nächtliche Hauptoffizium, die auf 2 Uhr

Nachts anberaumte nocturna vigilia. Grützmachers ausführliche Inhaltsangabe (S. 26 f.) ist nach 18, 1 und dem verbesserten Text Wölfflins zu 9, 2 sowie nach Hildemar ad cap. 9 dahin richtig zu stellen, daß die Vigilie mit dem Spruch Ps. 69, 2 Deus in adjutorium meum intende etc. begann, sodann eine dreimalige Recitation von Ps 51, 17, hierauf Ps 3 (nicht Ps 33) folgte. Weit knapper gehalten sind die Tageshoren: die um Tagesanbruch und kurz nach der Nokturn angesetzte Matutin, die Prim, Terz (mit welcher wahrscheinlich die Sonn- und Festtags [35, 20] stattfindende Abendmahlsfeier verbunden war; s. Menards Note MSL 103, 912), Sext, Non, Vesper und Completorium. Da in diesen Gottesdiensten jedesmal nur 3 Psalmen (in der Vesper 4 und in den Frühgottesdiensten der Werktage 5) mit kleineren Zuthaten zum Vortrag kamen, werden dieselben kaum mehr als etwa 20 Minuten in Anspruch genommen haben. Zu den Grundsätzen, nach denen B. bei der Einrichtung der Mönchsandachten verfahren ist (Bäumer, Einfluß der Regel B. auf die Entw. des röm. Breviers, Stud. u. Mit. a. d. B.-O. 1887, S. 157 und a. a. O. S. 173) gehört namentlich die Forderung, daß einmal wöchentlich der Psalter durchgebetet werden müsse. Wenn z. B. Columba d. J. (Reg. mon. 7) verlangt, daß in den Nächten des Samstags und Sonntags alle 150 Psalmen gesprochen werden, so zeigt sich in diesem Gegensatz ein zweites Prinzip B., das ihn nicht nur in der Regelung der Gottesdienste, sondern überall in der Regel geleitet hat: die mit Recht gerühmte weise Maßhaltung und Milde (discretio, so schon Gregor, v. 36). Sie tritt vornämlich noch in den Bestimmungen über die gemeinschaftlichen Mahlzeiten hervor, deren B. mit Ausnahme der Fastenzeit täglich 2 vorgeschrieben und bei denen er ein bestimmtes Maß von Wein erlaubt und vom Fleisch nur das der Vierfüßler ausgeschlossen hat. Wir begegnen ihr ferner in dem Abschnitt über die tägliche Handarbeit, indem dabei auf die weniger Leistungsfähigen Rücksicht genommen wird (c. 48), — wie sie endlich auch in den Vorschriften über das Züchtigungsverfahren nicht fehlt. Leichtere Vergehen, wie z. B. unpünktliches Erscheinen bei Tisch oder beim Offiz, sollen darnach in gelinderer Weise bestraft werden (c. 24. 43); auf schwerere Verfehlungen folgt nach zweimaliger privater und einmaliger öffentlicher Verwarnung in Wiederholungsfällen die Strafe der klösterlichen Exkommunikation, d. h. Ausschluß von den gemeinsamen Mahlzeiten und Andachten. Bleibt der Delinquent auch hierfür unempfänglich, so soll er körperlich gezüchtigt, endlich aber, falls selbst das gemeinsame Gebet nicht die gewünschte Wirkung hat, aus dem Kloster ausgestoßen werden. Reumütige werden noch zweimal wieder aufgenommen, dem zum drittenmal Ausgestoßenen schließen sich die Pforten des Klosters für immer. Mußte schon in dem Aachener Statut von 817 angeordnet werden (c. 40), daß der Klosterkarzer im Winter zu heizen sei, so sieht man deutlich, wie die Strafbestimmungen des ersten Gesetzgebers des Ordens sich vor dem späteren Brauch durch größere Milde auszeichnen, wie diese denn auch in der dem Abt befohlenen Fürsorge für die Exkommunizierten (c. 27) hervortritt.

Man hat in dem Umstande, daß B. in den Vorschriften über die Kleidung der Mönche die Bedürfnisse verschiedener Provinzen berücksichtigt (c. 55), einen Grund zum Zweifel an der unangetasteten Überlieferung der Regel zu finden geglaubt (Arnold, Cäsarius v. Arles, S. 409). Allein die klimatische Differenz des Berglands am oberen Anio, wo die früher von B. gegründeten Klöster zerstreut lagen, von der campanischen Ebene am Liris ist wahrlich bedeutend genug, um eine Reflexion darauf in der Regel zu erklären; und wenn ein Mann wie B., der als Anachoret und als Cönobit, in kleineren und größeren Konventen verschiedenartiger Gegenden Italiens, als Vorsteher eines Einzelklosters wie als Oberhaupt einer Reihe gleichartiger Cönobien die mannigfaltigsten Erfahrungen über das was dem Mönchsstande seiner Zeit frommte gesammelt hatte, für denselben eine das ganze Leben der klösterlichen Gemeinschaft umfassende Richtschnur aufstellt, eine Regel, wie sie in dieser legislatorisch wohlgefügten Form weder in den „Regeln" Cassians oder Basilius, seinen Hauptmustern, noch auch bei Pachomius, Hieronymus und Augustinus begegnet, so darf man auch annehmen, daß B. bis zu einem gewissen Maße in dem Bewußtsein gehandelt hat, mit der Aufstellung der „heiligen" Regel dem italischen Mönchtum überhaupt eine andere Form, ein festeres und gleichmäßiges Gefüge zu geben. So gewinnt denn die Gestalt des Einsiedlers von Subiaco, des Patriarchen von Monte Cassino ihre eigene kirchen- und welthistorische Bedeutung. Um dieselbe Zeit, da das römische Bistum, seine Unabhängigkeit den arianischen Königen wie dem byzantinischen Kaiser gegenüber erfolgreich verteidigend und mehrend, sich anschickt, auf den Trümmern der römischen Weltherrschaft das neue geistliche Imperium

der ewigen Roma aufzuerbauen, tritt auch der Mönch hervor, der das altrömische Talent der Gesetzgebung und Organisation auf das bereits üppig emporgeblühte aber noch wenig geordnete und in sich zusammenhängende Cönobitentum anwendet, der durch die Aufstellung der Regel für eine wenn auch anfangs nur kleine Zahl von Klöstern zum Stifter des Benediktinerordens wird (s. Spreitzenhöfer, S. 92 f.), jenes Ordens, der Jahrhunderte hindurch die außerordentliche geistige Macht des Mönchtums in sich zusammengefaßt und so wesentlich zur Ausdehnung der katholischen Kirche in der germanisch-romanischen Welt beigetragen hat. Die benediktinischen Klostergemeinschaften, jene scholae servitii dominici, sie „wurden für die römische Kirche was für das alte Rom die Militärkolonien gewesen waren, und kaum war das Reich zertrümmert, so drangen römische Mönche barfuß, den Strick um die Lenden, ohne Furcht bis zum äußersten Thule und in jene wilden Gegenden des Abendlandes als Eroberer ein, welche einst die alten Konsuln an der Spitze der Legionen nur unvollkommen bezwungen hatten" (Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA. II, 14).

Die großartige Wirksamkeit des allmählich sich ausbreitenden benediktinischen Mönchtums wäre unerklärlich, wenn nicht schon frühzeitig dort auch die wissenschaftliche und litterarische Arbeit gepflegt worden wäre. Wenn die Regel (c. 48) allen Brüdern neben der Handarbeit auch 1 bis 2 Stunden täglich der lectio zu widmen befiehlt, wenn dieselbe der Klosterbibliothek erwähnt, aus welcher die Mönche zur Fastenzeit bestimmte Codices zum Studium zu entnehmen haben (48, 28), wenn Tafel und Griffel jedem eingehändigt werden sollen (c. 33) und mit einer gewissen Geringschätzung von solchen die nicht lesen können gesprochen wird (48, 31), wenn B. selbst die Erziehung von Kindern vornehmer Römer übernahm (v. 3), so darf man schon für die früheste Zeit auf grammatisch-litterarische Beschäftigung in den Benediktinerklöstern schließen. Nachdrücklicher als B. hat Cassiodor in dem von ihm wohl noch zu Lebzeiten Benedikts gegründeten Doppelkloster bei Squillace die wissenschaftlichen Studien zur Pflicht gemacht (Mabill. Ann. I, 113 f.), indem er ausdrücklich auch die Beschäftigung mit der klassischen Litteratur billigt; inwieweit etwa hierin das Beispiel der Klöster Cassiodors nach ihrer Verschmelzung mit den benediktinischen auf die letzteren belebend und anregend eingewirkt habe, entzieht sich unserer Beurteilung.

III. Über die weitere Geschichte der Stiftung Benedikts fließen die Nachrichten nur spärlich. Nach der Tradition von Monte Cassino (Grützmacher S. 52) soll sich der 3. Abt Simplicius besondere Verdienste um die Ausbreitung der Regel erworben haben; unter dem 5., Bonitus, fand 589 (Tosti a. a. O. S. 18, MG. SS. VII, 581 A. 11) die Einnahme und Zerstörung des Mutterklosters durch die Langobarden statt, von welchem sich die damaligen Insassen nach Rom, der allgemeinen Zufluchtsstätte in den Tagen der Langobardennöte, flüchteten, einen von B. selbst geschriebenen Codex der Regel, sowie die von ihm festgesetzten Maße des täglich zu verabreichenden Brotes und Weines mit sich führend. In Rom war schon zu Benedikts Zeiten dessen Regel bekannt geworden, da jene vornehmen Römer, die B. ihre Söhne zur Erziehung anvertraut hatten, dessen fernere Wirksamkeit nicht unbeachtet lassen konnten. Wahrscheinlich befand sich dort auch bereits ein benediktinisches Kloster, nämlich das 575 von dem späteren Papst Gregor gestiftete monasterium s. Andreae. Denn Gregor wird in demselben kaum eine andere Regel eingeführt haben, als die ihm durch den Bericht des unmittelbaren Nachfolger B.s Constantinus längst bekannte und von ihm so hochgeschätzte Benediktinerregel. Immerhin mag die Einwanderung der Cassinenser Kongregation in Rom und ihre Ansiedelung auf dem ihr von Papst Pelagius eingeräumten Platze am Lateran das Interesse Gregors für die Sache des Ordens neu belebt und ihn fernerhin auch zur Abfassung der Lebensgeschichte B.s geführt haben. Das ungemeine Ansehen, dessen sich dieser edelste aller römischen Bischöfe bei Mit- und Nachwelt erfreute, mußte auch der von ihm vertretenen Mönchsregel kräftig zugute kommen. Die katholische Langobardenkönigin Theodelinde empfing von ihm ein Exemplar der dialogi, deren 2. Buch die vita B. enthält. Eine zukunftsreiche Stätte verschaffte Gregor der Benediktinerregel durch die Mission des dem Andreaskloster entnommenen Mönches Augustin zu den Angelsachsen (596). Sichere Spuren der Bekanntschaft mit der B.-R. tragen die lateinischen Regeln der spanischen Bischöfe Isidor von Sevilla († 636) und Fructuosus von Bragara. Von besonderer Bedeutung aber ward die ebenfalls in der ersten Hälfte des 7. Jahrh. erfolgte Einführung der Regel im Frankenreiche, insofern dort später der Versuch gemacht wird, ihr das gesamte Mönchtum zu unterwerfen. Wie dieselbe dorthin gelangt, ist

nicht mit Sicherheit zu sagen, wennschon die Vermutung nahe liegt, daß die Empfehlungen Gregors und des auf der Reise nach Brittanien in Gallien verweilenden Augustin ihr den Weg bereitet haben. Das erste völlig sichere Zeugnis für die Verwendung der B.-R. in Frankreich giebt die von dem Bischof Donatus von Besançon um die Mitte des 7. Jahrh. zusammengestellte Nonnenregel, wenn nicht schon das Privileg Faros v. Meaux für Resbais (637), dessen Angaben durch das Diplom Dagoberts (636) gestützt werden, als solches anzusehen ist (Malnory a. a. O. S. 27). Donatus v. Bes. liefert in der erwähnten Regel ein Beispiel, wie die B.-R. mit der damals besonders beliebten columbanischen und der des Cäsarius zu einem Ganzen verschmolzen werden konnte. Zur Zeit des 3. Abtes von Luxeuil Waldebert (629—670) und nach dem Erscheinen der 640—641 geschriebenen vita Columbani des Jonas begegnen uns sodann zahlreiche Urkunden, in denen beide Regeln, die Columbas von Luxeuil und die B.-R., gemeinsam den neugegründeten Cönobien vorgeschrieben werden (Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts II, 442), ohne daß wir eine ähnliche Verschmelzung derselben wie in der Regel Donats anzunehmen genötigt wären. Wie sehr nun gerade durch diese Zusammenstellung die mildere und alle Verhältnisse, soweit angängig, gleichmäßig berücksichtigende B.-R. an Ansehen gewinnen mußte, zeigt der Umstand, daß schon 670 und auf einer burgundischen Synode (Autun, can. XV. MG Concil. I, 221) die Regel B. neben den Kanones den Klöstern als allgemein gültige Richtschnur vorgeschrieben wird. Seit Anfang des 8. Jahrh. findet man die Regel Columbas nur ausnahmsweise noch in den Urkunden erwähnt, in den Bestimmungen der von Karlmann und Bonifatius veranstalteten Synoden von 742 u. 743 (Lestinnes) ist die Regel B. ausdrücklich als Norm für alle Mönchs- und Nonnenklöster bezeichnet. Gleichzeitig mit dem Wirken des angelsächsischen Benediktiners in deutschen Landen läuft die dem benediktinischen Mönchtum so förderliche Thätigkeit der Päpste Gregor II. und Zacharias, von denen ersterer beim Wiederaufbau der Abtei von Monte Cassino behilflich war, letzterer eine griechische Übersetzung der vita B. geliefert hat (abgedruckt in der Maurinerausg. der dialogi Gregors). Wie sehr bereits in der Zeit Karls d. Gr. alle übrigen Mönchsregeln im Frankenreich von der B.-R. zurückgedrängt waren, ersieht man z. B. aus dem Zusatz des Aachener Kapitulars von 811, Interr. XI: Inquirendum est, si in Gallia monachi fuissent, priusquam traditio regulae s. B. in has parochias pervenisset, und aus den Worten, die Benedikt von Aniane, wenn er andere Mönchsregeln zur Lektüre empfahl, von den Klosterleuten vernehmen mußte: Quid ceterae huic conferunt regulae? Quid ad me, quas non promisi, pertinet legere? (MSL 103, 715). — Während aber das benediktinische Mönchtum nunmehr äußerlich in den wichtigsten Gebieten der abendländischen Kirche zur Herrschaft gelangt war und mit Männern wie Aldhelm und Beda, Paulus Diac. und Alkuin sich bereits den höchsten Ruhm für alle Zeiten gesichert hatte, traten für den schärfer Blickenden schon die ersten Spuren innerer Zersetzung hervor. Wie es nämlich Äbte (auch Säkularäbte, s. Hauck, Kirchengesch. I, 370 ff.) gab, welche die ihnen von der Regel eingeräumte fast unbeschränkte Stellung zu übertriebener Härte gegen ihre Untergebenen mißbrauchten, so hatte sich in anderen Klöstern eine verderbliche Laxheit in Beobachtung der Regel eingenistet, die dazu führen konnte, daß man die regularen Cönobien in Kanonikate umwandelte (vgl. über diese Hauck, Kirchengesch. II, 60 ff.). Hier setzte nun die restaurierende und reformierende Thätigkeit Benedikts v. Aniane ein, der von Theodulf v. Orleans mit den Worten begrüßt wird: Quod fuit Ausoniis Benedictus rector in arvis, Hoc modo tu in nostris es Benedicte locis (MG Poet. lat. I, 520). Sein Ziel bestand nicht nur darin, die Regel Benedikts, die ja offiziell längst überall in Geltung war, aufs neue zu strikter Übung einzuschärfen, sondern auch in der Vervollständigung derselben durch spezielle Vorschriften über eine gleichmäßige Ordnung des täglichen Lebenslaufes in den fränkischen Klöstern. Die von ihm gegründeten Cönobien zu Aniane und Inden wurden zu Musteranstalten für den mönchischen Stand des Reiches ausgebildet (s. d. A. Benedikt von Aniane S. 575). Obwohl nun die Bemühungen Benedikts von A. sich der wirksamsten Unterstützung Kaiser Ludwigs d. Fr. zu erfreuen hatten, so waren doch die erzielten Erfolge nur von kurzer Dauer. Denn wenn auch das 9. Jahrh. noch eine nicht geringe Zahl neuer benediktinischer Klostergründungen, besonders in Sachsen, hat aufkommen sehen, wenn auch das von dem großen Karl angefachte allgemeine litterarische Streben gerade in den Klöstern noch eine Zeit lang lebendig blieb, nebenher laufen doch die Klagen nicht nur über die Auslieferung der Klöster an Laien, sondern auch über den Verfall der Sitten und die Vernachlässigung

der regularen Zucht (Hauck, Kirchengesch. II, S. 548 f.). Dazu kommt noch, daß gegen Ausgang des 9. und am Anfang des 10. Jahrh. die mönchischen Niederlassungen von den Verheerungen der einstürmenden Barbaren so unsäglich zu leiden hatten: auf den brittischen Inseln von den Dänen, im nördlichen Deutschland und Frankreich von den Normannen, in Süddeutschland und Oberitalien von den Ungarn, an den Küstenländern des Mittelmeers von den Sarazenen. Wie eine Elegie auf entschwundene Herrlichkeit lesen sich die Worte, mit denen die im Konzil zu Troslé (Juni 909) versammelten Bischöfe sich über den regularen Stand aussprechen: De monachorum vero non statu sed lapsu quid dicere vel agere debeamus, jam pene ambigimus. Dum enim . . . quaedam a paganis succensa vel destructa, quaedam vero spoliata et ad nihilum prope sunt redacta, si tamen quorundam adhuc videntur superesse vestigia, nulla in eis regularis formae servantur instituta (Mansi XVIII, 270). Seebaß.

IV. **Benediktiner seit dem 9. Jahrhundert.** — J. Mabillon, Acta SS. OSB., Paris 1688, IX t. (bis ca. 1100); deſſ. Annales OSB., Par. 1703 ff.; VI t. (bis 1156); Dom Bulteau, Abrégé de l'histoire de l'ordre de S. Bénoît, Paris 1684, 2 vols.; Helyot, Bd. V u. VI; J. v. Schultz, Unparteyische Abschilderung d. Bened.-Ordens, Bremen 1772; J. Gurlitt, Gesch. d. Bened.-O., Hamburg 1823; Montalembert, Les moines d'Occident depuis S. Bénoît jusqu'à S. Bernard, 7 vols., Par. 1861 ff. (deutsch durch K. Brandes, OSB., 7 Bde, Regensburg 1861 ff.). Vgl. die kürzeren Monographien: K. Brandes, Der Bened.-O. nach seiner welthistorischen Bedeutung, TThQS 1851; G. Krätzinger, Der Bened.-O. u. die Kultur, Heidelb. 1876; J. Braumüller, OSB., Art. „Benediktiner" im KKL.² II. Bd. — Auch Hauck, KG Deutschlands, II 517 ff.; 732 ff.; III, 342 ff.: 452 ff.; E. Sackur, Die Cluniacenser bis zur Mitte des 11. Jahrh., 2 Bde 1891—94; M. Heimbucher, Die Orden und Congregationen der kath. Kirche, I, Paderborn 1896 (S. 92—263), sowie die auf einzelne Kongregationen des Bened.-O. bezügl. Spezialliteratur.

Zur Benediktinergeschichte einzelner Länder: R. Dodsworth, Monasticon Angliae, Lond. 1655; Mülinen, Helvetia sacra, 2 t., Bern 1858—61; A. Dentier, Les monastères d'Italie, 2 t., Paris 1866; Sebast. Brunner, Ein Benediktinerbuch, Wien v. J. (ca. 1872); derselbe, Ein Cistercienserbuch, ebend. (v. J.).

Zur Gelehrtengeschichte des Ordens: Ziegelbauer, OSB., Historia rei litterariae Ordinis SB., 4 voll. (bis 1750); François, Histoire générale des écrivains de l'ordre de SB. 4 voll., Bouillon 1777; A. Lindner, OSB., Die Schriftsteller und die um Wissensch. und Kunst verdienten Mitglieder des Bened.-O. im heutigen Kgr. Bayern seit 1750. Zwei Bde, Brixen 1880; De Broglie, Les Bénédictins français et les services qu'ils ont rendus à la science historique in dem Sammelwerke v. Langénieux und Baudrillart: La France chrét. dans l'histoire, Paris 1896.

Die mit dem Abschluß der reformierenden Einigungsbestrebungen des Bonifatius und seiner Schüler, also mit der Epoche Karls d. Gr. († 814) anhebende spätere Geschichte des Benediktinerordens verläuft in vier Perioden von ungleicher Länge, als deren ungefähre Schlußpunkte die Jahre 1200 (Pontifikat Innocenz III), 1563 (Tridentinum), 1800 (oder genauer 1789/1803: Revolution und Napoleonismus), sowie unser Zeitalter (Ende des 19. Jahrh.) gelten dürfen.

1. Von Benedikt v. Aniane bis zum Ausgang des 12. Jahrh. erstreckt sich die Periode der Alleinherrschaft des benediktinischen Mönchtums im christl. Abendlande oder die **ökumenische Glanzzeit des Ordens**; Benediktinertum und Mönchtum fallen hier wesentlich in eins zusammen. Die Bewegung ist eine stetig aufsteigende, sich kundgebend in rastlosem Vorwärtsdringen zum hohen Ziele einer Durchchristlichung der abendländischen Welt mit der Missions- und Kulturarbeit des Ordens. Es geht dabei durch manche Trübungen, Verdunkelungen und Rückbildungen hindurch; aber immer aufs neue bewährt der Ruf: „Zurück zur ursprünglichen Strenge der Regel des h. Benedikt!" seine fördernde und läuternde Kraft. Mit der Zahl der, bald in der einen bald in der anderen Richtung das benediktinische Lebensideal charakteristisch auszubilden beflissenen Reform-Kongregationen wächst, besonders seit dem 11. Jahrh., auch die äußere Ausbreitung und der Einfluß der benediktinischen Mönchsfamilie. Gleich den „weit umher und hoch emporgeschossenen Ranken eines in der Einöde der Welt gepflanzten Baumes" (nach einem von Innocenz III. gebrauchten Vergleich) breiten die aus der gemeinsamen cassinensischen Wurzel entsproßten Zweige über das Ganze der west- und mitteleuropäischen Welt sich aus — trotz vieler Besonderheiten und zum Teil starker Gegensätze in ihrer Lebensordnung an das in der alten Benediktsregel gezeichnete Urbild sich haltend und aus ihm immer neue Impulse für ihr asketisches Streben schöpfend. „Cruce et aratro!" lautet das gemeinsame Losungswort der vielen aus gemeinsamem Grunde

hervorgewachsenen Genossenschaften, die während dieser ersten drei bis vier Jahrhunderte ihrer Gesamtentwicklung nicht so sehr durch litterarisches Streben nnd Schaffen als durch die harte, verleugnungsvolle Arbeit von Kulturpionieren die Sache Christi zu fördern und den Einfluß der Kirche auf Europas Völkerleben zu erstrecken bemüht sind. Zu einer theologischen Größe ist der Orden erst in viel späteren Zeiten herangewachsen, nachdem die (auch im übrigen ihn mehrfach überflügelnden) Mendikantenorden des 13. Jahrh., ja zum Teil noch spätere Erscheinungen (Jesuiten, Oratorianer), ihm für das hierauf gerichtete Streben vorbildlich geworden waren.

Die namhafteren Reformbildungen, die im Gefolge der ersten, grundleglich bedeutsam gewordenen des jüngeren Benedikt († 821) bis gegen die Mitte des 12. Jahrh. nacheinander hervortraten, können im Hinblick auf die ihnen geltenden besonderen Artikel hier mittels kurzer Aufzählung erledigt worden. An die Spitze der Reihe gehört — als großartigste und einflußreichst gewordene der dem 10. Jahrhundert entstammenden Bildungen — die Kongregation von Clugni (seit 910 s. d. A.), mit welcher mehrere ungefähr gleichzeitig hervorgetretene Parallelerscheinungen geringeren Umfangs allgemach verschmolzen; so die flandrische Klostergruppe Gerhards v. Brogne († 959 f., s. d. A.), die (durch bes. herbe Strenge ihrer Satzungen gekennzeichnete) lothringische Johanns v. Gorze († 974); die seit etwa 990 vom Benignuskloster in Dijon aus zu namhafter Verbreitung im östl. Frankreich, in der Normandie und in Oberitalien (Fructuaria) gelangte Reform Wilhelms v. Volpiano († 1031); die ungefähr gleichalterige Kongregation oon Cava in Unteritalien, gestiftet 980 durch Alferus (Alfieri, † 1050) und während des 11. und 12. Jahrhunderts zu einer Stärke von über 300, meist südeuropäischen Klöstern herangewachsen; die von ihren Gründungsorden Nieder-Altaich bei Passau und Tegernsee aus (seit ca. 1800) ihren Einfluß über Mittel- und Norddeutschland erstreckende Reform des h. Godehard († 1038) u. s. f. Während diese Gruppen von Klostergründungen — zu welchen als ähnlich geartete noch die von Glastonbury ausgegangene englische Klosterreform Dunstans († 987 — s. diesen Art.) hinzugefügt werden kann — in ihren Einrichtungen und Bestrebungen manches Gemeinsame zeigen und besonders durch ihr auf Hereinziehung auch des Weltklerus in ihr asketisch-strenges Reformstreben ein Erfülltsein vom Geiste Clugnis zu erkennen geben (so daß ihre Zusammenfassung unter dem Begriff des Cluniacensertums im weiteren Sinne gerechtfertigt erscheint), lassen mehrere seit Mitte des 11. Jahrhunderts entstandene Kongregationen trotz Festhaltens an der benediktinischen Grundlage allerlei Neuerungsbestrebungen hervortreten. Von solchen minder belangreichen Kongregationsbildungen wie die des Petrus Damiani zu Fontavallana (ca. 1045), des Bernhard v. St. Cyprian zu Tiron in England (1109), des Vitalis zu Savigny (1112) 2c. sehen wir hier ab. Vgl. hierüber Braumüller, l. c. Um Erstreckung des klösterlich asketischen Einflusses auch in Laienkreise hinein, mittels Ausbildung und Pflege des Instituts der Laienbrüder (fratres conversi; auch exteriores, barbati u. s. f.) haben als erste die Benediktinerkongregationen von Vallombrosa (seit 1038) und von Hirschau (seit ca. 1060) sich bemüht — letztere unter Hinzunahme mancher Maßnahmen einer strengen klösterlichen Disziplinarjustiz, bei welcher Geißelstrafen eine wichtige Rolle spielten. Bei des Ravennaten Romuald († 1027) Kongregation von Camaldoli begegnet man ebendieser fleißigen Handhabung der Geißeldisziplin und zwar in Verbindung mit den Entbehrungen einer streng einsiedlerischen Lebenssitte, wozu diese Genossenschaft wenigstens während ihrer ersten Jahrzehnte, verpflichtet war. Gleichfalls aus der Urform einer erneuerten eremitischen Praxis bildete Stephans v. Muret Grandimontenserorden (seit 1076) sich hervor, der nachgerade, durch Herübernahme verschiedener Satzungen aus dem Augustiner-Chorherreninstitut, der benediktinischen Grundlage ganz untreu wurde. Ein treueres Beharren bei dieser letzteren bethätigten zwar im übrigen die von Cisterzium und dessen Töchtern (La Ferté, Pontigny, Clairvaux, Morimond) ausgegangenen Klostergründungen, traten aber dem in mehrfacher Hinsicht verweltlichten und lax gewordenen Cluniacensertum mit rigoristisch-scharfer Opposition entgegen und entwickelten sich zugleich, besonders unter Einwirkung des großen Heiligen von Clairvaux, zu solch großartigen Leistungen ihres Strebens und Schaffens, daß ihr Heraustreten aus dem nach Sankt Benedikt sich nennenden Ordensverbande, als eine selbstständige neue Größe, bald unvermeidlich wurde. Mit der Loslösung dieser rasch zu Riesengröße herangewachsenen reifsten und edelsten Frucht des älteren Benediktinertums von ihrem Stamme, erreicht die zweite oder frühmittelalterliche Entwicklungsperiode dieses letzteren ihren Abschluß. Mit der ökumenischen, fürs gesamte Klosterwesen des christlichen Abendlands die Muster-

bilder und obligatorischen Normen abgebenden, von Rom aus gleichsam monopolisierten Bedeutung unseres Ordens war es für immer vorbei, seitdem die siegreiche Konkurrenz der „grauen“ (oder „weißen“) Mönche von Cisterz die schwarze Schar der älteren (cassinensischen und cluniacensischen) Klosterbrüder aus dem Felde geschlagen und in der öffentlichen Meinung diskreditiert hatte (vgl. die lehrreichen Darlegungen bei Giesecke, Über den Gegensatz der Cluniacenser und Cistercienser, Magdeburg 1886). Nicht als allein privilegierter Normalorden der römischen Kirche, sondern als ein einzelner Orden neben vielen und vielerlei anderen hatte die von Monte Cassino ausgegangene Mönchsfamilie fortan ihren Weg durchs abendländisch-christliche Kulturleben zu verfolgen.

2. Die zweite Periode der mittelalterlichen Benediktinergeschichte (ca. 1200—1550) ist eine *Zeit zunehmenden inneren Verfalls*, sowie *vergeblicher innerer Reformversuche*. Nachdem das 3. ökum. Laterankonzil Alexanders III. 1179 einen ersten derartigen Versuch (bestehend in Verboten wider das simonistische Aufnehmen der Mönche, wider das Einzelwohnen und den Eigenbesitz u. dgl.) ohne sonderliche Wirkung gemacht hatte, ging Innocenz III. energischer vor, zunächst durch Verschärfung der Disziplin einzelner Gruppen von Klöstern (wie in dem Dekret für Clugni 1214), sodann durch die umfassendsten Gesetzgebungsmaßregeln seines (4.) Laterankonzils von 1215. Dasselbe schrieb (durch die Verordnung „In singulis regnis“) für alle Klöster des Ordens ohne Ausnahme regelmäßig alle 3 Jahre abzuhaltende Generalkapitel vor und unterstellte deren Leitung, sowie die Ausführung der durch sie anzuordnenden Visitationen zuerst cisterziensischer Aufsicht. Eine heilsame reformierende Wirkung ging von dieser Maßregel am frühesten für England aus, wo beide Erzdiöcesen, Canterbury und York, das Institut der dreijährig wiederkehrenden Generalkapitel einführten und mittels wiederholter Provinzialkonzilien überwachten. Weniger nachhaltig berührt durch jenen Erlaß von 1215 wurde das Klosterleben des Festlandes, um dessen strengere Disziplinierung deshalb mehrere Päpste im folg. Jahrh. sich bemühten. So Clemens V. (1311) und dann in besonders eingreifender Weise Benedikt XII. (1334—1342). Hervorgegangen aus dem Cisterzienserorden widmete dieser streng und ernst gesinnte Papst zunächst diesem seinem eigenen Orden eine Reihe reformierender Erlasse (durch die Konstitution „Fulgens sicut stella“ 1335). Dann erließ er nach sorgfältiger Vorbereitung und Einholung des Rats von sechs erfahrenen Äbten, eine entsprechende Reformordnung für das benedikt. und cluniacensische Mönchtum: die Konstitution „Summa Magistri“ von 1336, auch „Benedictina“ genannt, worin jedem Kloster alljährlich ein Generalkapitel und jeder Ordensprovinz alle drei Jahre ein Provinzialkapitel zu halten anbefohlen wurde. Der ganze Orden wurde in 36 Provinzen geteilt — dabei die vier deutschen: Mainz-Bamberg (mit 131 Klöstern), Köln-Trier (m. 60 Kl.), Bremen-Magdeburg (15 Kl.), Salzburg (50 Kl.). Verschiedene Ergänzungen und Nachträge zu dieser Benedictina brachte später die päpstliche Deklaration „Dudum pro bono“ (s. überhaupt Bullar. Taurin. IV, 348 ff.; 462 ff.). — Neue Bemühungen um die Hebung der verfallenen Ordenszucht gingen vom Konstanzer Konzil aus. Dasselbe unterstellte 1415 mehrere verwahrloste Abteien der Aufsicht des seit mehreren Jahren im venetianischen Oberitalien mit Erfolg reformierend thätigen Abtes Ludovico Barbo von St. Justina in Padua, veranlaßte die Abhaltung eines Reformkapitels zu Petershausen 1417, wodurch die 131 Klöster jener Mainzer Ordensprovinz aufs neue zum Halten der Vorschriften der Benedictina verpflichtet wurden, u. s. w. Doch blieb auch dies alles, gegenüber dem unaufhaltsamen Umsichgreifen üppiger Verweltlichung und zuchtloser Zustände in den meisten Klöstern, von nur vorübergehender Wirkung. Das Gleiche gilt von den weiteren Reformversuchen der letzten vortridentinischen Zeiten. So von dem auf Kloster Melk und dessen nähere österreichische Umgebungen bezüglichen des aus Subiaco gekommenen Priors Nikolaus v. Mazen (seit 1418); von der seit 1448 von Montserrat ausgegangenen nordspanischen Reform; von der durch Ferdinand den Katholischen 1493 über ganz Spanien ausgedehnten „Observanz von Valladolid“, welcher später (1550) auch Portugals Klöster sich anschlossen; nicht minder von der für die norddeutschen Gebiete des Ordens vorübergehend wichtig gewordenen Bursfelder Kongregation (mit 75 Klöstern), für deren Ausbreitung seit 1437 Abt Johannes v. Hagenau zu Bursfeld, später Joh. Busch und Kardinal Nikolaus von Cusa (s. diese beiden Art.) thätig waren. — Bezüglich seiner äußeren Verhältnisse blieb der Orden, trotz aller Schäden und Mängel, bis zur Reformationsepoche eine Erscheinung von imponierender Größe, die nach der (wohl zuverlässigen) Angabe des Joh. Trithemius ungefähr 1500 Abteien zählte und deren vornehmster Leiter, der Abt von Monte Cassino, an großartigen Reichtümern und

weitreichendem Einflusse den angesehensten Kirchenfürsten gleichkam (näheres darüber s. unter „Monte Cassino“).

3. Die tridentinische Reformperiode (1550—1800) bewirkt zwar nicht für sämtliche Ordensprovinzen — wovon einige, namentlich die englischen und zum Teil die reichsdeutschen, dem Anstürmen des Protestantismus mehr oder weniger vollständig erlegen waren — aber doch für die Mehrzahl derselben, namentlich die südeuropäischen, ein erneutes Aufblühen der alten Disziplin, teilweise verbunden mit fruchtbringenden Bestrebungen und tüchtigen Leistungen auf wissenschaftlichem Gebiete, wodurch der Orden das früher in dieser Hinsicht versäumte auf ehrenvolle Weise nachholt. Den Grund zu dieser aufwärts gehenden Bewegung legte das Tridentinum durch sein Reformdekret De regularibus et monialibus in der 25. Session vom 3. Dez. 1563, worin besonders den schädlichen Einflüssen des Exemtionswesens mit Nachdruck entgegengetreten und der weibliche Teil des Ordens vollständig und ohne Ausnahme (s. cap. 9), der männliche möglichst vollständig der Aufsicht der Bischöfe unterworfen wurde. Betreffs der regelmäßigen Abhaltung von Kapiteln, Visitationen ꝛc. wird hier auf strikte Beobachtung jener Verordnung „In singulis regnis“ von 1215 gedrungen. Exemte Klöster werden angehalten, behufs Regelung ihrer Disziplin zu Kongregationen sich zusammenzuthun bezw. bestehenden Kongregationen sich anzuschließen; weigern sie sich dessen, so sollen die Bischöfe, in deren Diöcesen sie gelegen, als Delegaten des apostolischen Stuhls mit Zwang gegen sie vorgehen, u. s. f. (ib. cap. 8; s. überh. Streitwolf-Klener, Libri symb. eccl. cath. II, p. 178—193).

Eine Reihe neuer benediktinischer Kongregationen blühten unter Einwirkung dieser Satzungen während des 16. und 17. Jahrhunderts heran. So 1. auf deutschem und deutsch-österreichischem Boden: Die Schwäbische Kongregation des Abts Gerwich v. Weingarten seit 1564 (später 1603 durch Clemens VIII. als „Kongregation des hl. Joseph“ neu bestätigt und unter diesem Namen für die Gegenreformation in den österreichischen Landen wichtig geworden); die Straßburger Kongr. seit ca. 1601; die Salzburger seit 1641; die baierische (begründet durch Fürstabt Cölestin, Vogt von St. Emmeram) seit 1684; zuletzt eine Augsburger (mit nur 8 Klöstern) seit 1724. Ferner 2. eine Helvetische Kongregation seit 1622; 3. eine polnisch-litthauische seit 1670; 4. eine Kongr. der Casinenser für Spanien, zugleich mit Missionszwecken für England, seit 1619 (bezw. 1637); 5. mehrere niederländische Kongregationen, wie namentlich die Flandrische (unter Abt Jean Sarazin von S. Vedast bei Arras seit ca. 1590 besonders aufgeblüht) und die von St. Hubert im Luxemburgischen ausgegangene Placidus-Kongregation seit 1618; 6. die für das Klosterleben Lothringens und der Champagne wichtig gewordene Kongregation von St. Vanne (Viton) und St. Hydulph, gegründet durch Abt Didier de la Cour 1600 und vier Jahre später bestätigt durch Clemens VIII. Ein Entwicklungsprodukt dieses letztgenannten (während seiner Blütezeit etwas über 50 Klöster zählenden) Vereins bildet die Kongregation vom h. Maurus, gegründet durch ein unter Didiers Leitung gehaltenes Generalkapitel von 1618, päpstlich bestätigt 1621, eine Zeit lang (1635—44) sogar die nachher wieder abgetrennte Kongr. v. Clugni (mit 29 Klöstern) in sich aufnehmend, seit Mitte des 17. Jahrh. in einer Stärke von über 180 Klöster über ganz Frankreich ausgebreitet, so daß für dieses Reich von da an die Namen Bénédictins und „Maurins“ wesentlich gleichbedeutend werden. Sie nimmt unter den benediktinischen Klosterverbänden neuerer Zeit sowohl kraft ihrer äußeren Stärke, wie vermöge ihres Geisteslebens die vorderste Stelle ein. Weitaus die meisten auf theologisch-wissenschaftlichem und litterarischem Gebiete während des 17. und 18. Jahrh. zu Ruhm gelangten Mitglieder des OSB. waren Mauriner (s. d. bes. A. und vgl. außerdem d. A. „Mabillon, Montfaucon, Ruinart, Ducange, Calmet“ ꝛc.; vgl. auch de Broglie in d. oben angef. Abhandl.). Als Beispiele nicht-maurinischer Celebritäten von annähernd ähnlicher Bedeutung können allenfalls Kardinal Sfondrati († 1696), Abt Martin Gerbert v. St. Blasien († 1790) und wenn man will, etwa der Camaldulenser Mittarelli († 1777) jenen leuchtenden Sternen aus der Maurus-Kongregation zur Seite gestellt werden.

4. Den neuesten Entwicklungen des Ordens oder seiner Restaurationsepoche in unserem Jahrhundert gehen die verheerenden Stürme des Josephinischen Zeitalters und der französischen Revolution vorher, die binnen wenigen Jahrzehnten (etwa 1781—1803) eine noch stärkere Reduktion des Bestands der einst ihre Klöster nach vielen tausenden zählenden Genossenschaft auf gewaltsamem Wege herbeiführte, als dies einst die Reformation gethan hatte. Nachdem durch Frankreichs Nationalkonvent die gesamte Mauriner-

kongregation weggefegt, durch die Säkularisationen Josephs II. und zuletzt durch den Reichsdeputationshauptschluß die größte Zahl der österreichischen und deutschen Benediktinerabteien aufgehoben worden, blieben nur zerstreute Trümmer der ehemaligen Herrlichkeit zurück. Ihrer Wiederaufrichtung und schützenden Befestigung gilt die Thätigkeit der Ordensleitung seit dem 2. Jahrzehnt unseres Jahrhunderts. — Die durch dieselben bisher errungenen Erfolge sind, was das äußere angeht, verglichen mit dem Glanz der früheren Zeiten, ziemlich bescheidener Art. Von den 37000 Häusern (teils Abteien, teils Prioraten), die der Orden vor dem Eintritt jener Revolutionsstürme, also bis gegen 1780 zählte, sind gegenwärtig noch ungefähr 500 (mit gegen 4300 Mönchen) übrig geblieben. Ein nicht unbeträchtlicher Teil derselben gehört zur amerikanisch-casinensischen Kongregation, die seit ihrer Begründung 1655 zu beträchtlicher Stärke herangeblüht ist. In der alten Welt hat der Orden namentlich in Frankreich und in Österreich sich wieder verhältnismäßig ansehnliche Felder für seine Thätigkeit geschaffen — dort seit 1833 von der Abtei Solesmes (Dép. Sarthe) aus, hauptsächlich durch das Verdienst des Generalabts Prosper Guéranger († 1875); hier schon seit etwas früherer Zeit, von den Hauptsitzen Martinsberg in Ungarn (Mons Pannoniae), Göttweig in Niederösterreich, sowie in Salzburg aus. Seit 1789 sind den Äbten dieser Hauptklöster die drei benediktinischen Kongregationen der österr.-ungar. Monarchie: die transleithanische und die beiden cisleithanischen (Kongr. der unbefleckten Jungfrau Maria unter Göttweig; Kongr. des hl. Nährvaters Joseph unter St. Peter zu Salzburg) unterstellt. Einige der deutsch-österreichischen Klöster sind (so Muri-Gries in Tirol) der helvetischen Kongregation, sowie bezw. der deutschen Beuroner Kongr. (so Emmaus in Böhmen und Seckau in Steiermark) zugeteilt. Für das kathol. Reichsdeutschland bestehen gleichfalls drei Kongregationen: die obengenannte Beuroner (mit Beuron in Hohenzollern als Sitz des Erzabts und mit Maria-Laach), die schwäbische (mit St. Stephan in Augsburg und dem Priorat Ottobeuern) und die bayerische (mit den Abteien St. Bonifaz zu München, Metten und Scheyern, sowie mit den Prioraten Andechs, Scheftlarn, Weltenburg). — Über die Neubelebung des Benediktinertums in den ritualistischen Kreisen der engl. Staatskirche durch Vater „Ignatius" (J. Lynn) seit etwa 1860 vgl. u. a. Ad. Zahn, Gesch. der evang. Kirche im brit. Weltreich im 19. Jahrh. (Stuttg. 1891) S. 57 f.; Maurice Davies, Orthodox London (1875) I 121—246; II 151 ff.). Verhältnismäßig kräftig ist das wissenschaftliche Streben und Schaffen des Ordens während der letzten Jahrzehnte wieder aufgeblüht und zwar nunmehr unter ziemlich gleichmäßiger Beteiligung des französisch-belgischen wie des deutschen (bezw. österreichischen) Zweigs. Einem Guéranger (vgl. oben) und Dom Pitra von Solesmes († 1889 als röm. Kardinal), sowie einem Germain Morin zu Maredsous in Belgien stehen deutsche Ordensangehörige wie Bischof Haneberg v. Speyer († 1876), P. P. Bonif. Gams († 1895), Erzabt Maurus Wolter, Suitbert Bäumer u. a. als wesentlich ebenbürtige theol. Forscher zur Seite. Mehrere geschickt redigierte theol.-wissenschaftliche Organe, wie die „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienserorden" (seit 1880), die Revue bénédictine, das Spicilegium Casinense etc. dienen als Sammelstätten für die Früchte dieser wissenschaftlichen Geistesarbeit. Zöckler.

Benediktionen. Litteratur. Jac. Gretser, De benedictionibus libri duo, quibus tertius de maledictionibus adiunctus. Ingolstadii 1615; Edm. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, 3 Tomi, Rotomagi 1700. Tom. III; Val. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik 2. Bd 1890 S. 523 f.; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon 1. u. 2. Aufl. s. v. Consekration u. Segen; F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer 1. Bd 1882, S. 149 f.; M. Chemnitz, Examen Concilii Trident. (1565) ed. Ed. Preuß, 1861 p. 855 f.; Braunschweiger Kirchenordnung (von M. Chemnitz und Jac. Andreae) 1569 (bei J. W. F. Höfling, Das Sakrament der Taufe, 1. Bd 1846 S. 346 f.); Joh. Gerhard, Benedictionis ecclesiasticae Num. 6 v. 22 et seqq. descriptae explicatio (in Disput. theolog. partes tres, Jenae 1655 pag. 1252—1290); J. Chr. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie 3. Bd S. 392 f. 10. Bd S. 165 f.

Die Benediktionen (Weihungen, Segnungen) der römischen Kirche, die bei jeder gottesdienstlichen Handlung angewendet werden, gehören nebst den Exorcisationen zu den Sakramentalien (sacramenta minora). Sie unterscheiden sich von den Sakramenten 1. dadurch, daß die Sakramente unmittelbar von Christus eingesetzt sind, die Sakramentalien jedoch von der hierarchischen Kirche (Papst, Bischöfen) als den Stellvertretern Christi auf Erden, damit durch sie möglichst allen übernatürlichen Bedürfnissen

nach Verschiedenheit der Zeiten und Orte Rechnung getragen werde; 2. dadurch, daß die Sakramente nur Personen, die Sakramentalien jedoch Personen und Sachen appliziert werden. Sie sind eins mit den Sakramenten 1. darin, daß sie nicht nur ex opere operante, sondern auch ex opere operato wirken; 2. darin, daß sie die aus dem Meßopfer stammenden Gnaden Gottes in Entsündigung, übernatürlicher Belebung und Heiligung mitteilen, daß sie daher auch nur von solchen Organen verwaltet werden können, durch welche Gott alle seine Gnaden sichtbar vermitteln läßt, und die deshalb die Vollmacht haben, auf andere den Segen Gottes herabzuziehen und ihn zu vermitteln, d. h. also von den geweihten Priestern. „Je höher die hierarchische Stufe, desto kräftiger der Segen, weil desto ausgedehnter die Gewalt über den Schatz der Segnungen in der Kirche; der Priester trägt als ein Bevollmächtigter Gottes und der Kirche den Segen in sich und läßt ihn durch die ausgesprochene Segensform auf die Gläubigen ausgehen". Die Unterscheidung der Benediktionen in liturgische und außerliturgische, die F. X. Kraus angeblich nach Tertullian Adv. Marc. IV, 24 aufstellt und die mit der Einteilung Augustis (3, 392) in gottesdienstliche und außergottesdienstliche zusammenfällt, — die außerliturgische sei der effektlose fromme Wunsch und Gruß, die liturgische die effektvolle priesterliche Segnung — übergehen wir, da es sich hier lediglich um die liturgische Benediktion handelt.

Exorcisationen und Benediktionen gehören zusammen, das eine ist das Korrelat des andern. Während die Exorcisation den Zweck hat, dämonische Einflüsse auf Personen und Sachen zu brechen — und nach römischer Lehre ist alles Kreatürliche der Gewalt Satans unterworfen —, und durch Beschwörungen d. h. autoritativ und befehlsweise den Dämon zu vertreiben, haben die Benediktionen den Zweck, Personen und Sachen übernatürliche, göttliche Kräfte mitzuteilen. Weil aber die durch die Benediktion mitgeteilten übernatürlichen Kräfte nicht nur positiv, sondern auch negativ oder purifikativ wirken in Tilgung läßlicher Sünden, zeitlicher Sündenstrafen, in Entfernung der aus der Sünde stammenden Korruption an der freien und unfreien Kreatur und Entfernung satanischer Einflüsse, so ist mit der Benediktion, auch wenn eine ausdrückliche Exorcisation fehlt, doch stets zugleich, ob auch latenterweise, eine Exorcisation verbunden. Das ist z. B. der Fall bei der benedictio nuptiarum, wodurch den Neuvermählten die aktuelle Gnade verliehen wird, das eheliche Zusammenleben in gottgefälliger Weise zu beginnen, sowie übernatürliche Kräfte: das bonum prolis, das bonum fidei und das bonum sacramenti („gegenseitige Opferliebe") zu erreichen; ebenso bei der Benediktion des Traurings: Benedic Domine annulum hunc, quem nos in tuo nomine benedicimus, ut quae eum gestaverit, fidelitatem integram suo sponso tenens in pace et voluntate tua permaneat, atque in mutua caritate semper vivat per Chr. Dom. nostrum. Während jedoch die Exorcisation stets in imperativer Form geschieht, hat die Benediktion stets prekative Form, aber gleichwohl unmittelbar effektive göttliche Kraft ex opere operato. Der Träger und Spender dieser Kraft ist der Priester, ihre Vermittelung ist, gleichwertig mit dem Wort, sowohl bei der Exorcisation als auch bei der Benediktion das Kreuzeszeichen.

Bei den Personalbenediktionen werden diejenigen, welche einen bleibenden, von dem der gratia iustificans verschiedenen Habitus (z. B. Salbung vor und nach der Taufe) bewirken, von denjenigen unterschieden, die eine forma gratiae actualis für einen vorübergehenden Zweck und Zustand zur Folge haben (benedictio peregrinorum, aegrotorum, a daemone vexatorum). Beide Arten der Benediktion wirken entweder vorwiegend negativ in Entfernung satanischer Einflüsse, seelischer und leiblicher Übel, Tilgung von läßlichen Sünden und zeitlichen Sündenstrafen, oder vorwiegend positiv in Erleuchtung und Stärkung der Seele oder in übernatürlicher Kräftigung an Leib und Seele. Die negative und positive Wirkung ist im Gleichgewicht beim Segen am Schluß der Messe, beim bischöflichen Segen u. dgl.

Bei den Realbenediktionen tritt die negative Wirkung stets in den Vordergrund; es handelt sich vornehmlich um Beseitigung der dämonischen Einflüsse, die in den Sachen wirken zur Schädigung von Leib und Seele der Menschen, erst in zweiter Linie darum, daß der Gebrauch oder der Genuß der Sachen den Gebrauchenden oder Genießenden für Leib und Seele förderlich seien. Die übernatürlichen Kräfte, die durch die Benediktion den Sachen mitgeteilt werden, sind diesen inhärent und in ihrer Wirkung von dem Verhalten des Menschen unabhängig. Auch hier unterscheidet man solche Benediktionen, die nur vorübergehend und zu bestimmtem Zweck zu Trägern göttlicher Gnade und Behütung werden, und solche, die den Sachen bleibenderweise göttliche Kräfte

mitteilen und sie dadurch zu res sacrae machen, damit sie auf Personen und Sachen, die damit in Berührung kommen, reinigend und heiligend wirken. Dahin gehören die Weihen der Öle, des Taufwassers, des Weihwassers, der Glocken, der Kerzen, der Asche u. s. w., der Kruzifixe, Heiligenbilder, Rosenkränze, Skapuliere. Soll der Gebrauch der letztgenannten Dinge mit Erwerbung von Ablässen verbunden sein, so muß die Weihe von einem dazu bevollmächtigten Priester vollzogen werden.

Eine besondere Klasse der Realbenediktionen endlich sind die Konsekrationen, bei denen Salbung angewendet wird. Es werden dadurch gewissen Sachen übernatürliche Kräfte zu teil, die sie aus dem Bereich des Profanen ausscheiden und sie dem göttlichen Kultus weihen. Dahin gehören die Benediktionen von Kelchen, Patenen, Tabernakeln, Monstranzen, Paramenten, liturgischen Gewändern, Kreuzen, Reliquiengefäßen, Bildern, Fahnen, Orgeln und die Benediktion des Gottesackers, welche die Leiber der entschlafenen Gläubigen vor satanischen Einflüssen schützt und ihnen fröhliche Auferstehung verbürgt.

Für die evangelische Auffassung der Benediktionen hat bereits Joh. Gerhard in der angeführten Abhandlung richtige Gesichtspunkte aufgestellt. Es kommen hier vornehmlich die Sätze sub 8 und 9 pag. 1255 in Betracht: Sacerdotes (in Vet. Test.) benedicebant bona precando, Deus benedicebat bona largiendo. Illorum benedictio erat votiva, huius vero dativa. — Promittit Deus benedictionem illam sacerdotalem sese ratam habiturum, si fiat iuxta verbum ac voluntatem suam. Daraus ergiebt sich: 1. daß Gott allein es ist, der effektiv segnen, d. h. göttliche Kräfte seiner Gnade und seines Geistes mitteilen kann. Ein klerikales Priestertum, das Träger und Inhaber göttlicher Kräfte wäre und über diese frei verfügen könnte, giebt es nicht. Vielmehr ist alles menschliche Segnen nichts anderes als Fürbitte zu Gott um Erteilung seines Segens, und die Erhörung dieser Fürbitte, also der Effekt des menschlichen Segnens, ist denselben göttlichen Gesetzen wie die Gebetserhörung überhaupt unterworfen. Ein Unterschied von liturgischer und außerliturgischer, von kirchlicher und privater Segnung findet nur in psychologischer Hinsicht statt, insofern als die feierliche Segnung der Kirche und namens der Kirche gewöhnlich eine kräftigere Anregung für den Empfänger, die subjektiven Bedingungen der Gebetserhörung in sich zu erfüllen, mit sich führt. Der Unterschied ist demnach niemals prinzipiell, nur unter Umständen graduell. 2. Nur Personen können mit Gottes Geist und Gnade gesegnet werden; alle Realbenediktionen derart, daß Sachen mit übernatürlichen Kräften begabt werden, sind grundsätzlich als dem Gebiet des Aberglaubens und der Zauberei angehörend zu verwerfen. Werden gleichwohl in der evangelischen Kirche Sachen benediziert, so geschieht dies in zweifachem Sinne. Die Benediktion ist a) die Aussonderung der Sache aus dem gewöhnlichen zum ausschließlich gottesdienstlichen (kultischen) Gebrauch der Gemeinde und stets mit dem erstmaligen gottesdienstlichen Gebrauch verbunden. Solange dieser Gebrauch stattfindet, sind die Sachen res sacrae; sobald der gottesdienstliche Gebrauch aufhört, sind sie nicht mehr res sacrae. Eine Entweihung und Profanierung findet nicht dadurch statt, daß sie fortan dem gottesdienstlichen Gebrauch entzogen und dem gewöhnlichen Gebrauch zurückgegeben werden; von Entweihung und Profanierung kann man nur reden, wenn die zum gottesdienstlichen Gebrauch ausgesonderten Sachen auch zu nicht gottesdienstlichen Handlungen in frivoler Gesinnung gebraucht werden. b) Die Benediktion von Sachen geschieht ohne Ausnahme per metonymiam: die Sachen werden genannt, die sie gebrauchenden Personen werden gemeint. In den evangelischen Weiheformularen tritt dies Moment deutlich hervor. So hat die Weihung eines Friedhofs nicht den Sinn, die Dämonen von den Gräbern fern zu halten u. dgl., sondern die Weihung ist der feierliche Akt, wodurch der Acker zum Friedhof in Gebrauch genommen und dem pietätvollen Schutz der Lebenden übergeben wird. Entweiht wird der Friedhof nicht dadurch, daß er außer Gebrauch gesetzt und nach bestimmter Frist zu anderem Gebrauch verwendet wird, sondern nur dann wird er entweiht, wenn pietätloserweise der Friedhof z. B. zum Grasen des Viehes benutzt wird. Ebenso verhält es sich mit der Weihung von Kirchengebäuden, von vasa sacra u. dgl.; die Sachen empfangen durch die Benediktion nicht übernatürliche Kräfte, die sie von andern Gebäuden und Gefäßen unterscheiden, die Benediktion soll vielmehr die Sachen in gottesdienstlichen Gebrauch nehmen, und der lebenden Gemeinde sollen die Sachen um des Gebrauchs willen religiös wertvoll sein.

Daß die evangelische Anschauung von den Benediktionen in dem Bewußtsein der evangelischen Christenheit vielfach mit römischen Anschauungen noch durchsetzt ist, läßt

lich nicht bestreiten. Es ist deshalb nur zu begrüßen, daß neuere Agenden, mit besonderer Deutlichkeit die hessischen Agenden des Konsist.-Bezirks Cassel vom Jahre 1896, Formulare darbieten, welche die evangelische Anschauung klar zum Ausdruck bringen.

E. Chr. Achelis.

Benefizium (beneficium ecclesiasticum), Kirchenamt, Pfründe. (Thomassinus), Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios, Paris 1698, Mogunt, 1768 u. ö.; Stutz, Geschichte d. kirchl. Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. Berl. 1895; Galante, Il beneficio ecclesiastico, Milano 1895; Rebuffi. Praxis beneficiorum, Lugduni 1579 u. öfters; Garzias tractatus de beneficiis (Mog. 1614); Krick, Das kathol. Pfründenwesen im Königr. Bayern, 2. Aufl. Passau 1891; Groß, Das Recht an der Pfründe, Graz 1887.

Der Begriff Benefizium umfaßt eine spirituelle Bedeutung, welche die kirchliche Amtsthätigkeit umschließt, das officium, ministerium, und eine temporelle, die an das Amt geknüpften äußeren Vorteile, die Einnahme, das beneficium im engeren Sinne, die praebenda, das stipendium, proventus de reditibus ecclesiae (vgl. cap. 27 in fine X. de praebendis III, 5 u. a.). Der Zusammenhang beider liegt in der Natur der Sache und ist von Anfang an in der Kirche anerkannt: „beneficium datur propter officium“ (c. 15 de rescriptis in VI° I, 3). Beide Ausdrücke werden aber häufig in gleichem Sinne gebraucht und darum, wo nur die materielle Seite, Genuß ohne Leistung, vorhanden ist, streng genommen auch ein beneficium nicht angenommen. Dies ist der Fall bei der commenda, der Benutzung der Früchte einer Kirche, ohne sie zu verwalten (c. 15 de electione in VI° [I, 6]) (s. den Art. Kommende), beim praestimonium, einer aus kirchlichen Einkünften genommenen Unterstützung (c. 8 de concessione praebendae in VI° [III, 7]), bei der pensio, der Nutzung eines Teils der Früchte eines Benefiziums, welche Verhältnisse aber sämtlich (von der pensio s. c. 6, X. de clericis non resident. [III, 4°]) wie Benefizien beurteilt werden, sobald sie dauernd innegehabt werden. Ordentlicherweise ist das Benefizium perpetuum ausnahmsweise nur für gewisse Zeit begründet (beneficium personale) (Concil. Tarracon. a. 1591. in den Concilia Hispaniae Tom. IV, p. 524. S. Ferraris bibliotheca canonica. s. v. beneficium art. I, nro. 27). Auch auf ein solches werden die Grundsätze über Benefizien angewendet, nicht hingegen auf die Stellung eines jederzeit widerruflichen Nutzungsrechtes eines Geistlichen (beneficium manuale); denn der Geistliche ist ad nutum alterius (insbesondere des Bischofs) amovibilis. Dem Inhaber des benef. manuale fehlt der titulus, er hat kein benef. titulare.

Indem hier die spirituelle Seite des Benefiziums nicht näher in Betracht gezogen werden soll, was im Artikel Kirchenamt geschehen wird, beschränken wir uns auf die materielle Seite, das „eigentliche Benefizium“.

Das gesamte kirchliche Vermögen der Diöcese bildete ursprünglich eine Einheit die vom Bischofe verwaltet wurde. Sein Zweck war wesentlich Armenunterstützung, aber auch Bischof und Kleriker sollten wie Arme leben und sich aus eigenen Mitteln oder durch eigene Arbeit erhalten. Nur die unvermögenden Kirchenbeamten empfingen ein monatliches stipendium. Diese Verhältnisse änderten sich seit Anerkennung der Kirche durch Konstantin, denn jetzt flossen dieser reiche Vermögensmassen zu, und auch staatliches Gehalt wurde gegeben (Incertus auctor de Constantino bei Haenel Corpus legum p. 196, Lipsiae 1857). Aber rechtlich wurde jetzt die bischöfliche Kirche das einzige Vermögenssubjekt der kirchlichen Güter der Diöcese und blieb der Bischof der ausschließliche Verwalter. Und daran änderte sich auch nichts als die Vier- oder Dreiteilung des Kirchenvermögens vorgenommen wurde (s. A. Baulast S. 454, 16) und ein Teil für die Stipendien der Kleriker bestimmt wurde. Denn wenn auch allmählich die Verpflichtung des Bischofes zur Gewährung der Stipendien anerkannt wurde, so hing doch deren Höhe von seinem Ermessen ab, und wurde dem Kleriker kein rechtlich verfolgbarer Anspruch auf Gehalt eingeräumt. Die Weiterentwicklung vollzog sich nach der Richtung hin, daß ohne das einheitliche Eigentumssubjekt aufzugeben die Verwaltung decentralisiert wurde und dann auch die einzelnen Kirchen als Eigentumssubjekte anerkannt wurden. Die Veranlassung dazu lag in Stiftungen und Vergebungen, wo die Geber bestimmten, daß die Gabe bei der Einzelkirche verbleiben und deren Erträgnisse für den an dieser angestellten Geistlichen verwendet werden sollten. Ein weiterer Faktor lag in der Errichtung von Landkirchen, bei denen unthunlich erschien, die Erträgnisse erst an den Bischof ab- und von diesem wieder den Geistlichen zuzuführen. Endlich aber

wurde es seit dem 5. Jahrhundert üblich, daß der Bischof einzelnen Geistlichen statt ihnen Portionen aus dem Centralfond zu überweisen, Grundstücke verlieh, die sie zum Zwecke des Unterhaltes, der Armenpflege, der Ausstattung des Gottesdienstes benützen sollten. Schon im 6. Jahrh. hat dies immer häufiger werdende Verhältnis eine Rechtssicherheit erlangt, indem den Bischöfen verboten wurde, eine einmal derartig gemachte Zuweisung, wieder, wie sie es früher durften, zurückzunehmen. Die Form dieser Vergebung war die precaria, wie sie auch bei Verleihung kirchlicher Güter an Laien üblich gewesen war. So kamen denn diese Güter bei Auflösung der Verwaltungsgemeinschaft in das Eigentum der Einzelkirchen. Endlich ist dann der in den germanischen Reichen für Verleihung übliche Namen beneficium auf das gesamte geistliche Amtseinkommen übertragen worden, da eben dessen Hauptstock in den Grundstücken zu finden war. Eine gleichartige Auseinandersetzung vollzog sich zwischen Bischof und Kapitel, nachdem die Versuche zur Herstellung eines gemeinsamen Lebens der Kanoniker sich auf die Dauer als unwirksam herausgestellt hatten (vgl. Friedberg, Lehrbuch des KR. § 178 und die dort citt.). Schließlich hat sich durch die Säkularisation das beneficium in ein vom Staate zu gewährendes Gehalt umgewandelt, wozu dann noch die Erträgnisse der Zehnten, Stolgebühren, der Meßstipendien sowie die Nutzungsrechte an Pfarrhaus und etwaigen Pfarräckern hinzugetreten sind.

Der innige Zusammenhang des officium und beneficium zeigt sich in der Übertragung der Einteilungen des einen auf das andere. Man unterscheidet beneficia regularia und secularia, je nachdem sie allein mit Klostergeistlichen oder Weltgeistlichen besetzt werden müssen (c. 5 de praebendis in VI° [III, 4] Bonifacius VIII, Conc. Trident. sess. XIV, cap. 10 de reform.); beneficia curata c. 7, § 2 X. de electione [I, 5], c. 28 X. de praebendis [III, 5] u. a.) und beneficia non curata. Jene, mit Seelsorge verbunden; das benef. non curatum, welches Kapläne, Meßpfründner, zum Chordienst Verpflichtete inne haben, heißt auch simplex (c. 38 X. de praebendis [III, 5]). Nach der Vorschrift des Trident. Conc. sess. XXIV, cap. 16 de reform. soll kein Kuratbenefizium in ein einfaches verwandelt werden. Da einige Benefizien ohne Seelsorge mit einer Administration oder einer Dignität verbunden sind und sich dadurch vor anderen einfachen Benefizien auszeichnen, so haben manche Kanonisten dieselben beneficia duplicia genannt (Ferraris a. a. O. nr. 24 sq.; vgl. Eichhorn, Kirchenrecht Bd II, S. 659 Anm. 3) und rechnen dazu die eigentlichen Dignitäten, höhere Stiftsstellen mit Jurisdiktionsrechten, Personatus, solche ohne Jurisdiktion, und Officia, Verwaltungsstellen ohne Präcedenz (Ehrenrang) und Jurisdiktion (s. d. A. Kapitel). Die letzteren und die beneficia simplicia sind minora, die höheren Stellen majora beneficia; doch wird der Begriff der letzteren auf Prälaturen beschränkt, d. h. dignitates pontificales und principales (majores) (s. d. A. Dignität und Prälatur). Andere, noch weiterhin zu berührende Unterscheidungen sind beneficia electiva, juris patronatus und collativa, compatibilia und incompatibilia.

Die **Errichtung** eines Benefiziums (erectio, constitutio beneficii, vgl. Hinschius, Kirchenrecht §§ 102, 103), als die dauernde Vereinigung gewisser Einkünfte mit einem officium, kann nur mit Approbation der Kirchengewalt erfolgen. Für die Begründung von Bistümern stand diese früher den Provinzialsynoden zu (c. 50. Cau. XVI. qu. I; c. 5. Conc. Carthagin. II. a. 390), später wurde sie ein Recht des Papstes (c. 53. Cau. XVI. qu. I [Gregor III. a. 738]; c. 1. X. de translatione episcopi [I, 7], [Innocent. III. a. 1198]). Demselben gebührt auch die Errichtung von Kollegiatstiftern (Entscheidungen der Kurie seit dem 16. Jahrhundert bei Ferraris a. a. O., s. v. collegium nr. 19 sq.). Für die Errichtung anderer Benefizien ist in seiner Diöcese der Bischof kompetent (c. 11. Cau. XVI. qu. VII. [Conc. Lateran. I. a. 1123. can. 7]). Die Beschaffung der erforderlichen Mittel ist ein Privatakt. Ob diese genügen (dos congrua), hat der Kirchenobere zu prüfen (c. 9. dist. I. de consecr.), ebenso, ob die Errichtung nützlich sei und Rechte Dritter nicht verletze (c. 36. X. de praebendis III, 5). Bei Gelegenheit der Dotation steht es dem Gründer (fundator) frei, gewisse ihm genehme Bedingungen hinzuzufügen (lex fundationis), wie Abweichungen vom gemeinen Rechte, Vorbehalt des Patronats (beneficia juris patronatus) u. a. m., welche sobald sie einmal bestätigt sind, dauernd gelten (c. 28. C. I. de episcopis et clericis [I, 3]. Leo und Athanasius c. 466. Clem. 2. § 1. de religiosis domibus [III, 11]. Concil. Vienn. a. 1311. Concil. Trid. sess. XXV. cap. 5 de reform.). Die Errichtung von Benefizien ist aber eine gemischte Angelegenheit, so daß auch der Staat ein Recht der Mitwirkung besitzt. In Deutschland war dies

bezüglich der Bistümer „reichsgesetzlich" hergebracht, hinsichtlich einzelner Kirchen enthalten Partikularrechte desfallsige Bestimmungen (m. s. z. B. preußisches Landrecht Th. II, Tit XI, § 176. 238 u. a., Friedberg, Lehrbuch des KR. § 112 Anm. 10).— Gleiche Grundsätze kommen zur Anwendung im Fall der Herstellung eines supprimierten Benefiziums (erectio per restitutionem), sowie infolge einer Umwandlung (per mutationem, innovationem). Der Kirchenobere hat vor allem zu prüfen, ob offenbares Bedürfnis oder Nutzen der Kirche dafür sprechen (c. 33. X. de praebendis [III, 5] u. a.). Es gehören hierher die Vereinigung mehrerer Benefizien (unio, Hinschius, Kirchenrecht § 104. 113). Diese ist eine bloß subjektive, wenn jedes Benefizium selbstständig bleibt (daher unio per aequalitatem), die Verwaltung aber von einer Person erfolgt. Davon unterscheidet sich die unio per subjectionem seu accessionem, wenn das eine Benefizium dem andern untergeordnet wird (beneficium accessorium und principale). Dies geschieht zugleich durch die Vereinigung in einer Person (subjectio absoluta), oder so, daß die subjizierte Stelle einem Vikarius übergeben wird (subjectio secundum quid). Während in diesem Falle die Selbstständigkeit jedes Benefiziums möglichst erhalten bleibt, nimmt dieselbe ein Ende, sobald das eine mit dem andern vollständig verbunden wird (unio per suppressionem seu confusionem). Wenn die Temporalien oder Spiritualien einer Stelle einem geistlichen Institute einverleibt werden, nennt man die Union Inkorporation. Das Gegenteil der Union bildet die Teilung eines Benefiziums (divisio, sectio), entweder so, daß ein Teil der Temporalien und Spiritualien gesondert und zu einem neuen Benefizium verwendet werden, oder so, daß nur ein Teil der Parochianen ausgepfarrt und für sie ein neues Benefizium gegründet wird (vgl. c. 3 X. de ecclesiis aedificandis [III, 48]. c. 26. X. de praebendis [III, 5]. Conc. Trident. sess. XXI. cap. 4 de reform.). Ob in einem solchem Falle dem Pfarrer ein Anspruch auf Entschädigung zusteht, hängt von der Vokation und den besonderen Umständen ab (m. s. überhaupt Joh. Phil. Slevogt, opuscula juris ecclesiastici. Francof. et Lipsiae 1746. 4°, Mejer in der Kirchl. Zeitschr. 1859, 385 ff.). Hierher gehört auch die Schmälerung eines Benefiziums (deminutio) durch die Verpflichtung zur Entrichtung gewisser Abgaben oder Übernahme gewisser Leistungen, bleibend oder vorübergehend, wie zur Erhaltung eines emeritierten Geistlichen (pensio) bis zu seinem Tode; desgleichen die retentio, wenn eine Zeit lang die Einkünfte einer Stelle zu besonderen, notwendigen Verwendungen benutzt werden (c. un. X. in fin. ut ecclesiastica beneficia sine deminutione conferantur [III, 12]. c. 32. X. de verb. sign. [V, 40]. c. 10. de rescriptis in VI. [I, 3]). Eine gänzliche Aufhebung (suppressio, extinctio) des Benefiziums erfolgt, wenn dasselbe unnütz geworden ist und die Temporalien zu anderen kirchlichen Zwecken verwendet werden, oder wenn es nicht mehr bestehen kann, weil es an den erforderlichen äußerlichen Mitteln fehlt. Nach der Bestimmung des tridentinischen Konzils sess. XXIV. cap. 15 de reform. darf in Stiftskirchen eine Suppression einfacher Benefizien zur bessern Ausstattung der Präbenden erfolgen, jedoch nicht ohne Konsens des Kapitels resp. der Laienpatrone.

Verleihung der Benefizien (Helfert, Von der Besetzung, Erledigung und dem Ledigstehen der Benefizien nach dem gemeinen Kirchenrecht und den besonderen österreichischen Landesverordnungen. Wien 1828). Die von der Kirchengewalt ausgehende Besetzung der Benefizien heißt provisio oder institutio canonica im weitern Sinne, und umfaßt ein Zwiefaches, nämlich die Auswahl der Person (designatio) und die Übertragung des Benefiziums (collatio, concessio, institutio im engeren Sinne). Die Designation erfolgt bei den beneficia majora in der Regel durch Wahl (electio) oder durch Ernennung eines Landesherrn (nominatio regia) bei niederen Benefizien durch freie bischöfliche Entscheidung, oft auf Vorschlag des oder der dazu Berechtigten (praesentatio patroni). An die Designation schließt sich die Kollation, welche von dem geistlichen Obern ausgeht, und zwar für beneficia majora vom Papste durch Bestätigung der Wahl (confirmatio) und Ernennung (institutio), für minora vom Bischof durch eigentliche Kollation (Zulassung [admissio] und Übertragung), weshalb niedere Benefizien collativa genannt werden. Die Bestätigung oder Kollation zu Gunsten eines Designierten kann nicht versagt werden, wenn nicht kanonische Hindernisse entgegenstehen. Die collatio ist in solchem Falle necessaria, non libera, institutio canonica verbalis, collativa und das Provisionsrecht ein unvollständiges (jus provisionis minus plenae). Wenn dagegen dem konferierenden Obern selbst die Auswahl zusteht, so ist sein Recht ein jus provisionis plenae und seine collatio ist li-

bera. Die Verleihung eines Benefiziums, welche durch die den Regeln des kanonischen Rechts gemäß Berechtigten erfolgt, ist provisio ordinaria. Abweichungen davon begründen eine provisio extraordinaria, welche namentlich vermöge der Devolution (s. d. A.) oder des päpstlichen Vorbehalts eintritt.

Bedingungen einer ordentlichen Provision (institutio canonia c. 1 de regulis juris in VI. Vgl. Hinschius, Kirchenrecht § 114—116) sind überhaupt: 1. Vakanz, und zwar muß das Benefizium rechtlich erledigt sein. Eine bloß faktische Vakanz, wenn etwa der Benefiziat gewaltsam vertrieben ist, genügt nicht, wie auch umgekehrt die bloß faktische Besetzung, wenn etwa der bisherige Inhaber der Stelle entsetzt ist und sie nicht räumen will, der neuen Verleihung nicht entgegensteht (Tit. X. de concessione praebendae et ecclesiae non vacantis [III, 8]). Diesem Grundsatze gemäß sind Anwartschaften (s. den A. Exspektanzen) unstatthaft; doch sind ausnahmsweise Anstellungen von Koadjutoren cum spe succedendi (s. d. A. Koadjutor) zulässig, dagegen nicht mehr die früher üblichen päpstlichen mandata de providendo, vermöge deren noch nicht erledigte Benefizien jure praeventionis besetzt wurden (c. 2 de concessione praebendae in VI. [III, 4]. Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 19. de reform.), sowie das fürstliche Recht der ersten Bitte (primae preces). 2. Fähigkeit des Benefiziaten. Der Einzusetzende muß eine persona regularis und idonea sein. Es kommen daher die Bedingungen für den zur betreffenden Stelle erforderlichen ordo hier in Betracht (s. d. A. Ordination), doch wird gestattet, daß derselbe innerhalb eines Jahres oder der sonst statutarisch vorgeschriebenen Zeit erlangt werde (c. 14. de electione in VI. [I, 6], [c. 13. Conc. Lugdun. II. a. 1274] c. 2. de institutionibus in VI. [III, 6], [Bonifac. VIII.]. Clem. 2 de aetate [I, 6]. Conc. Trid. sess. XXII. cap. 4 de reform.). Insbesondere wird die nötige wissenschaftliche Qualifikation gefordert, welche für beneficia curata durch eine Konkursprüfung ermittelt werden soll (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 18. de reform.), obschon in vielen Fällen davon abstrahiert wird (Ferraris, bibliotheca s. v. beneficium art. III. nr. 21 sq. 38 sq. Schon das ältere Recht bestimmt den Vorzug des Einheimischen, wenn er eine geeignete Person ist (c. 13. 16. § 1. Dist. LXI. c. 41. in fin. X. de electione [I, 6] u. a. m.). Die neuere Staatsgesetzgebung schreibt auch gewöhnlich ausdrücklich den Indigenat als Bedingung der Annahme vor und außerdem, daß es eine dem Landesherrn genehme Person sei (persona regi grata). 3. Die Provision muß in der gesetzlichen Zeit erfolgen. Eine Vakanz soll in der Regel nicht über sechs Monate dauern c. 2. X. de concessione praebendae [III, 8]); indessen wird dem Berechtigten die Frist erst vom Tage der Kunde gerechnet (c. 5. X. cit.). Ist die Zeit nicht eingehalten, so geht das Recht für diesmal verloren (s. d. A. Devolution). 4. Die Besetzung muß ohne Simonie geschehen, also unentgeltlich (c. 3. Cau. I. qu. I. c. 59. X. de electione [I, 6], ohne Bedingungen (c. 7. X. de transactionibus [I, 36]). 5. ohne Sub- und Obreption (c. 17. 19. 32. X. de rescriptis [I, 3]). Diese Stellen betreffen besonders den Fall, wenn jemand ein Benefizium erlangt, ohne angeführt zu haben, daß er bereits ein anderes besitze. Die Kirchengesetze verbieten nämlich die Kumulation (pluralitas beneficiorum, Vgl. Phillips, Kirchenrecht Bd. 1 S. 402 ff.; Hinschius a. a. O. § 159). Das ältere Recht spricht dies schlechthin aus (c. 2. Cau. XXI. qu. 1. [Conc. Calcedon. a. 451.] c. 1. eod. [Conc. Nic. a. 787] u. a.), eine neue Einschärfung nur mit Modifikationen (c. 13. 14. Conc. Lateran. a. 1179, in c. 3. X. de clericis non residentibus [III, 4], c. 5. X. de praebendis [III, 5] — c. 29. Conc. Lateran. IV. a. 1215, in c. 28. X. cit. [III, 5] u. a. Conc. Trid. sess. VII. c. 2. 4. sess. XXIV. c. 17. de reform. verb. Ferraris, bibliotheca s. v. beneficium act. VI.). Die Regel bleibt danach, daß der Besitz zweier oder mehrerer Benefizien unstatthaft ist (beneficia incompatibilia). Eine Ausnahme tritt aber ein (beneficia compatibilia), wenn ein beneficium simplex, welches die Anwesenheit des Inhabers nicht erfordert, mit einem curatum verbunden wird, das nicht die nötige Sustentation gewährt. Die Inkompatibilität selbst ist doppelter Art, nämlich primi generis, ratione tituli, daß mit der Annahme eines zweiten Benefiziums das erste sofort verloren wird (wie bei zwei Kuratbenefizien u. a.), und secundi generis, ratione retentionis, daß nach der Annahme des zweiten noch die Möglichkeit gegeben ist, auf dasselbe zu verzichten und das frühere zu behalten (wie bei zwei Kanonikaten u. a.). Auch davon ist aber häufig durch päpstliche Dispensation abgewichen und deshalb oft geklagt worden (Kopp, Die katholische Kirche im neunzehnten Jahrhundert. Mainz 1830, S. 60), so daß selbst die bürgerliche Gesetzgebung Verbote dagegen erlassen hat (m. s. Verordnung der oberrhei-

nischen Staaten vom 30. Januar 1830. § 32). Im bayerischen Konkordat von 1817. act. X. ist die Abstellung verabredet. 6. Wahrnehmung der gesetzlichen Formen, sowohl bei der Wahl der Person, als der Bestätigung, Einweisung in die Stelle (institutio corporalis, Investitur) u. s. w., wegen deren auf die Artikel Bischof, Papstwahl, Investitur hingewiesen werden muß.

Die mit den Benefizien verbundenen Rechte und Pflichten sind teils allgemeiner Art, teils nach der Besonderheit der Benefizien verschieden: nur von jenen kann hier die Rede sein. Das Benefizium besteht aus mannigfachen Nutzungen und Einkünften, deren Genuß dem Inhaber zufällt und an denen er ein dem vasallitischen entsprechendes Recht hat. Dieser zieht die Früchte der Grundstücke als Nießbraucher, erhält die Zehnten, Zinsen, Frohnden und dergl., die Oblationen, Stolgebühren für die amtlichen Verrichtungen, die üblichen Distributionen, wenn er Mitglied eines Kapitels ist (s. d. A.); aller Erwerb aus dem Benefizium wird sein Eigentum. Die Ansicht, daß der Geistliche von den Gütern der Kirche nur so viel erhalten solle, als zu seiner Sustentation erforderlich sei, alles übrige aber für kirchliche Zwecke, insbesondere die Armen, verwendet werden müsse, wirkte schon zeitig zu der gesetzlichen Vorschrift, daß seine Ersparnisse (peculium clericale) nicht der freien Verfügung unterworfen, sondern, wenn er sie nicht für die Kirche verbrauchte, nach seinem Tode an dieselbe zurückfallen, und nur seine schon früher besessenen Güter auf die Familie vererbt werden sollten (c. 25. Conc. Antioch. a. 332 [c. 23. Cau. XII. qu. I.], woraus c. 40. Apostol. [c. 21. eod.] c. I. Cau. XII. qu. III. [Conc. Carthag. III. a. 397] u. v. a. c. 2. pr. Cod. de episcopis [I°. 3]. [Constantin. a. 357]. c. 20. eod. [Theodos. et Valentinian. a. 434]. c. 42. § 2. eod. [Justinian. a. 523]. Novella CXXXI. cap. 13). Da diese Bestimmung oft übertreten wurde, mußte sie wiederholt eingeschärft werden (m. s. Tit. X. de peculio clericorum [III, 25], de testamentis et ultimis voluntatibus [III, 26], de successionibus ab intestato [III, 27]). Die Regel ist endlich auch bestätigt im Conc. Trid. sess. XXV, cap. 1 de reform. Eine Ausnahme zu Gunsten solcher, die sich um den Benefiziaten Verdienste erworben, es seien Verwandte oder Fremde, gestattete indes schon Alexander III. (c. 12. X. de testamentis (III, 26]) und daraufhin haben teils ausdrückliche Bestimmungen der Synoden, teils Gewohnheiten genauer festgesetzt, ob und wieweit ein Verfügungsrecht von todeswegen dem Geistlichen doch zusteht. Vgl. Singer, Historische Studien über die Erbfolge nach kathol. Weltgeistlichen in Österreich-Ungarn (Erlangen 1883). Benedikt XIV. erklärt, daß die Frage, ob die Benefiziaten Eigentümer oder nur Verwalter der Früchte ihrer Stelle werden, nicht entschieden sei, und daher nur eine Gewissenspflicht zur Rückgabe des Ersparten bestehe (de synodo dioecesana lib. VII. cap. II.). Die Benutzung des Benefiziums und die Verfügung darüber ist aber schon aus der Rücksicht, welche auf den Amtsnachfolger genommen werden muß, eine beschränkte. Dispositionen, welche über das Leben des Benefiziaten hinausgehen, ja nur über die Dauer seiner Amtsthätigkeit oder des Besitzes der Stelle können daher keine bindende Kraft haben, wenn nicht die kompetenten Behörden dabei mitgewirkt haben. Insbesondere liegt dem Benefiziaten ob, für die Konservation des Benefiziums zu sorgen, die Gebäude in Bau und Besserung zu erhalten (s. d. A. Baulast S. 454 40), und alle mit der Stelle verbundenen Leistungen, Abgaben u. s. w. zu übernehmen (wegen der geistlichen Amtspflichten s. m. den A. Geistliche).

Verlust des Benefiziums (Phillips, Kirchenrecht Bd 7 S. 842 ff.; Hinschius a. a. O. § 160—165). Benefizien werden in der Regel lebenslänglich verliehen und daher erst mit dem Tode des Inhabers vakant (c. 6 de rescriptis in VI, [I, 3]). Die bis zur Wiederbesetzung der Stelle zu ziehenden Einkünfte (Interkalarfrüchte) wachsen, soweit sie nicht andern Berechtigten gebühren, dem Kirchengute zu und werden bald zu Gunsten der einzelnen Stelle oder des ganzen Sprengels, ja wohl selbst des ganzen Territoriums verwendet (Interkalarfonds). Ein früherer Verlust tritt mit dem Verzichte auf das Benefizium ein (abdicatio, renunciatio), entweder ausdrücklich oder stillschweigend. Die ausdrückliche Entsagung darf nicht willkürlich erfolgen, da der Kleriker durch die Annahme der Stelle Verpflichtungen übernommen hat, die ihm erst erlassen werden müssen. Er bedarf daher der Zustimmung der geistlichen Obern, nämlich der Bischof des Papstes, niedere Benefiziaten ihres Bischofs; auch soll der Verzicht nur aus guten Gründen erfolgen (Tit. de renunciatione. X. I, 9; in VI°. I, 7; Clement. I, 4. verb. X. I, 7. de translatione episcopi). „Debilis, ignarus, male conscius, irregularis — quem mala plebs odit, dans scandala cedere possit.“

c. 10. X. h. t. (I, 9). Ein stillschweigender Verzicht liegt in jeder Handlung, durch welche ipso jure das bisherige Verhältnis gelöst wird, wie die Wahl des Klosterlebens für den Inhaber eines beneficium saeculare, die Übernahme eines weltlichen Amts, Eintritt in den Ehestand (s. d. A. Cölibat), Annahme eines beneficium incompatibile (s. oben), Religionswechsel u. a. Zur Strafe geht ein Benefizium verloren durch Privation und Remotion. Dahin gehört auch die Versetzung wider Willen (translocatio), zumal zu einer geringeren Stelle (Pönitenzpfarre). Gewünschte Versetzung (translatio) involviert eine Renunciation und erfordert daher für die Bischöfe päpstliche Genehmigung.

In der evangelischen Kirche ist der Unterschied und der Zusammenhang von beneficium und officium ebenso, wie in der römischen, anerkannt; vorzüglich ist hier das dem Pfarramte verbundene Benefizium hervorzuheben, da dieses auch für die übrigen geistlichen Ämter die Grundlage bildet, niedere kirchliche Beamte von der Gemeinde besoldet zu werden pflegen, die Kirchenvorstände aber ihre Ämter unentgeltlich verwalten (m. s. z. B. die rheinisch-westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835 Abschnitt. IX). Die Errichtung und Veränderung von Benefizien ist eine gemischte Angelegenheit, welche das Zusammenwirken des Kirchenregiments, der Gemeinde und des Staats erfordert (m. s. z. B. das preußische allgemeine Landrecht. Tl. II. Tit. IX. § 238; das königl. bayerische Edikt über die Rechtsverhältnisse in Beziehung auf Religion und kirchliche Verhältnisse vom 26. Mai 1818 § 48. 64. g. 76. c. c. 88). Die von beiden Seiten damit betrauten Behörden sind partikularrechtlich bestimmt. In Preußen entscheidet darüber die Regierung im Namen des Staats, im Einverständnisse mit dem Konsistorium und unter Einwilligung der Gemeinde und des Patrons (s. Regierungs-Instruktion vom 23. Oktober 1817. § 18. Kabinetsordre vom 31. Dezember 1825. Verordnung vom 27. Juni 1845. § 3), und in höherer Instanz das geistliche Ministerium im Verein mit dem evangelischen Oberkirchenrate (Ressortreglement für die evangelische Kirchenverwaltung vom 29. Juni 1850. § 5). Ähnlich in andern Ländern. Vgl. Friedberg, Das Verfassungsrecht der evangel.-deutschen Landeskirchen S. 288. Wenn im Falle einer Veränderung, bei Gelegenheit einer Auspfarrung, Errichtung einer Filiale u. s. w. für die bisherigen Benefiziaten Nachteile eintreten, so haben sie, ihrer Vokation gemäß, Anspruch auf Entschädigung (m. s. Verordnung des sächsischen Kultusministeriums vom 15. Februar 1848, in Tauchnitz und Sperber, Zeitschrift für Rechtspflege und Verwaltung zunächst für das Königreich Sachsen. B. VI. Heft 4. S. 377. 378).

Was die Verleihung von Benefizien betrifft (vgl. Friedberg a. a. O. 212. 220), so ergeben sich für die evangelische Kirche Verschiedenheiten vom kanonischen Rechte infolge der abweichenden Stellung der Gemeinde in jener und nach diesem. Das Provisionsrecht ist hier als ein Bestandteil des jus episcopale vorwiegend dem Kirchenregiment zugefallen. Indessen erscheint doch die Gemeinde bei der Besetzung der Pfarreien auch da, wo sie kein Präsentationsrecht hat, insoweit berechtigt, daß sie gegen einen ihr nicht genehmen Geistlichen Widerspruch erheben darf. Deshalb ist der ordinarius collator in der evangelischen Kirche zwar gewöhnlich das Konsistorium, seine collatio ist aber entweder, wie die des Bischofs, eine neccessaria, falls sie durch Patronat oder Gemeindewahl beschränkt ist, oder wenigstens an die stillschweigende Zustimmung der Gemeinde gebunden. Der zur Präsentation Berechtigte nennt dem collator die von ihm gewünschte Person zur Bestätigung (Konfirmation) und Kollation. Der collator prüft und bestätigt die Vokationsurkunde und veranlaßt die Ordination, falls sie noch nicht erteilt war, und die Einweisung ins Benefizium (institutio corporalis). Eine provisio extraordinaria kommt vor, wenn für einen einzelnen Fall das Recht des Patrons resp. der Gemeinde an den ordentlichen Kollator devolviert. Die neuere Gesetzgebung hat den Gemeinden vielfach auch Wahlrechte gegeben. Die Bedingungen zur Verleihung stimmen im wesentlichen mit den kanonischen Grundsätzen überein. Die Rechte und Pflichten des Benefiziaten in Bezug auf das Benefizium sind in der evangelischen Kirche im ganzen die des kanonischen Rechts. Eine Modifikation tritt indessen ein infolge der den römischen Benefiziaten fremden Familienverhältnisse der evangelischen. Hierher gehört der Anspruch auf Versorgung der Pfarrwitwen, auf das Gnadenjahr u. a. (m. s. z. B. das preußische allgemeine Landrecht Tl. II. Tit. IX. § 772 f. 833 ff.). Der Verlust des Benefiziums ist, abgesehen von den durch die Hierarchie bedingten Grundsätzen, nach dem kanonischen Rechte zu beurteilen. **Mejer † (E. Friedberg).**

Beneficium competentiae, Rechtswohlthat der Kompetenz, ist ein Privilegium, vermöge dessen ein zur Zahlung verurteilter Schuldner so viel zurückbehalten darf, als zu seinem Unterhalte unumgänglich nötig ist. Ein solches Privilegium haben im Interesse des Dienstes vieler Orten öffentliche Beamte und ebenso Geistliche. Wegen der letzteren bezieht man sich gewöhnlich auf das c. 3 (Odoardus) X. de solutionibus (III. 23) von Gregor IX., das jedoch nur festsetzt, gegen einen verschuldeten Kleriker, welcher keine Pfründe besitzt, dürfen geistliche Strafen, um die Bezahlung zu erwirken, nicht angewendet werden, der Gläubiger solle vielmehr mit genügender Kaution zufrieden sein, vermöge deren er Befriedigung erhalten werde, sobald der Schuldner sich in besseren Umständen befinde. Indessen hat schon die Glosse und nach ihr die gemeine Praxis das Benefizium auf diese Stelle gestützt (vgl. J. H. Boehmer, jus eccl. Protestantium lib. III. tit. XXIII. § 20 seq. und zum c. 3 cit. in seiner Ausgabe des corpus juris can. Eichhorn, Kirchenrecht Bd I. S. 537—529 u. a.), und das Partikularrecht hat es bestätigt. Die Beschlagnahme auf die Besoldung und Einkünfte der Geistlichen wird hiernach insoweit beschränkt, daß eine bestimmte Summe als congrua (sustentatio) denselben frei bleiben muß. Bei Schulden aus unerlaubten Handlungen und bei laufenden öffentlichen Abgaben findet das beneficium comp. jedoch keine Anwendung. Jetzt gelten für das deutsche Reich in dieser Beziehung die Normen der Reichszivilprozeßordnung § 715 § 749. Jacobson † (E. Friedberg).

Bengel, Johann Albrecht, gest. 1752. — B.s Leben ist vielfach beschrieben: Im Gnomon von seinem Sohne nach eigenen Notizen des Vaters; von J. J. Moser im Erläutert. Württemberg 1. Tl. und in Beytrag zu einem Lexikon jetzt lebender Theologen, Züllichau 1740; in Bruckers Bildersaal, 1748; am vollständigsten von seinem Urenkel J. Ch. F. Burk, J. A. Bengels Leben und Wirken, Stuttgart 1831, 2. Aufl. 1837; als Zugabe B.s Litter. Briefwechsel, 1836. Englisch: Walker, Memoir of the life of J. A. Bengel, London 1837; O. Wächter, J. A. Bengel Lebensabriß, Stuttgart 1865; ders., Bengel und Otinger, Leben und Aussprüche zweier altwürttemb. Theol., Gütersl. 1883; Stammbaum von J. A. Bengel, Stuttgart 1887. Vgl. auch Auberlen, Theosophie Ötingers, Tübingen 1847; Ritschl, Geschichte des Pietismus 3. Bd, Bonn 1886, S. 62; Wirttemb. Kirchengesch., Calw 1893, S. 490.

Johann Albrecht Bengel, der berühmte Kritiker und Erklärer des NT., wurde in dem würt. Städtchen Winnenden 24. Juni 1687 dem Geburtstag seines Ahn, Johann Brenz, geboren. Er besuchte 1699—1703 das Gymnasium zu Stuttgart, dann 1703 bis 1707 die Universität Tübingen, wo er in das theol. Stift aufgenommen wurde. Von Kindheit an zum Gebet und Wort Gottes angehalten und ans Lesen guter Erbauungsschriften gewöhnt, beschäftigte er sich vornehmlich mit dem Studium der hl. Schrift, ohne indes philosophische Studien zu vernachlässigen, wie er denn namentlich mit Spinoza sich bekannt machte und die Erfahrung gewann, daß es beim Erringen der Wahrheit nicht ohne heiße Kämpfe abgehe. Zu seinen Privatstudien wählte er die Schriften von Spener, Arndt, A. H. Franke u. dergl. Die Menge der Varianten in der Oxforder Ausgabe des NT. erregte in ihm manche Bedenken, ließ ihn aber mit um so größerer Sorgfalt auf die Einzelheiten des Textes achten. Er besaß in hohem Maße die Liebe seiner Mitstudierenden wie seiner Lehrer: Jäger, Reuchlin, Hochstetter; mit letzterem blieb er auch nach den akad. Jahren als sein Vikar in näherer Verbindung. Nach einjährigem Vikariat zu Metzingen wurde er 1708 Repetent in Tübingen. Als im Jahr 1713 die Klosterschule in Denkendorf errichtet wurde, bekam B. eine der Lehrstellen an derselben. Ehe er sie aber antrat, machte er eine Reise durch Deutschland, auf der er sich im Hinblick auf seinen Beruf die Aufgabe stellte, die gelehrten Schulen und ihre Methoden kennen zu lernen und es nicht verschmähte, Anstalten der Jesuiten wie der Lutheraner und Reformierten aufzusuchen, und gewann dadurch die mannigfaltigste Anregung für seinen Geist wie sein Gemüt. In Heidelberg wurde er auf die krit. Canones des Gerhard v. Mastricht, durch Anton und Lange in Halle auf Vitringas Erklärung der Apok. aufmerksam gemacht, beides Winke von wichtigen Folgen für seine späteren Bestrebungen. In Halle zog ihn vornehmlich das Wirken Frankes für prakt. Christentum an und die Bekanntschaft mit Männern der verschiedensten religiösen Ansicht trug viel dazu bei, ihn auf die goldene Mittelstraße hinzuleiten, die von enthusiastischer Schwärmerei und kaltsinniger Verständigkeit gleichweit entfernt bleibt und pflanzte in ihm die edelste Toleranz. Nach seiner Rückkehr trat er das Amt eines Klosterpräzeptors in D. an. Nachdem er in diesem segensreichen Beruf bis in sein 54. Lebensjahr be-

harrt und Berufungen an Universitäten bescheiden abgelehnt hatte, wurde er zum Prälaten in Herbrechtingen ernannt. In die Zeit seines Denkendorfer Lehramts fällt der größere Teil seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Sein erstes Werk sind die 1719 erschienenen Epistolae Ciceronis ad familiares. Bemerkenswert ist die Schlußabhandlung: „Ne quid nimis", worin er vor der Gefahr warnt, durch den Geist des heidnischen Altertums, der wesentlich in Selbstgefühl, Egoismus und Sinnenlust bestehe, sich in der Hingabe an das göttliche Ziel irre machen zu lassen. Da die Klosterschüler auch einen Kirchenvater zu lesen hatten so gab er 1722 Gregorii Panegyricus graece et lat., und 1725 Chrysostomi libr. VI. de sacerdotio heraus. Dem letzteren gab er einen Prodromus N. T. recte cauteque adornandi bei. Nachdem er eine Menge Abdrücke des griechischen Textes und eine nicht unbeträchtliche Zahl von Handschriften des NT.s, Übersetzungen und andere Materialien verglichen, gab er 1724 den Apparatus criticus zu seinen zugleich ausgegebenen Ausgaben des griechischen NT., heraus (vgl. d. Art. Bibeltext des NT.). Seine Lektionen in D. führten ihn bald darauf, dem kritischen Werk ein exegetisches folgen zu lassen. So entstand sein Gnomon. N. T. in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Tüb. 1752. 1759. 1773. Diese 3. von seinem Sohne E. Bengel besorgte Ausgabe ist seitdem mehr als ein Dutzendmal neu aufgelegt. Deutsch übersetzt von C. F. Werner, 1853, 3. Aufl. 1876. Nach sinniger Bezeichnung sollte die Erklärung ein bloßer „Fingerzeig" sein, indem dieselbe den Leser weniger durch sich selbst befriedigen, als in den Text hineinführen soll. B.s exegetische Grundsätze sind folgende: Die hl. Schrift ist eine zusammenhängende, göttliche Ökonomie. Derselbe Gott, der im AT. der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs heißt und der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist, hat in der hl. Schrift uns sein in sich einiges deutliches und vollständiges Wort geoffenbart, und was er im AT. verheißen, im N. erfüllt. Die hl. Schrift ist selbst der Hauptbeweis für die Wahrheit ihres Inhalts. Ihre Wirkung auf den Menschen ist von der Art, daß er sie nur Gott selbst zuschreiben kann. Hierzu gehört aber, daß man nicht einzelne Teile herauswählt, sondern das Ganze sich aneignet und auf sich wirken läßt. Die einzelnen Gedanken der Schriftsteller sind zwar nach grammatisch historischen Gesetzen ihrem unmittelbaren Sinn nach zu ermitteln, das Einzelne ist aber stets auf das Ganze zu beziehen. Die späteren luth. Theologen sind oft zu ausschließlich verfahren. Selbst aus den symbolischen Büchern soll man keinen Riegel machen, der göttlichen Wahrheit Einhalt zu thun. „Trage nichts in die Schrift hinein, aber schöpfe alles aus ihr und laß nichts von dem zurück, was in ihr liegt!" B.s Hoffnung, der Gnomon soll unter dem Segen Gottes dazu beitragen, den Geschmack an Gottes Wort aufzufrischen, ging aufs erfreulichste in Erfüllung. Exegeten des In- und Auslandes benützten ihn fleißig, aber nicht alle mit so dankbarer Anerkennung als Wesley, der Stifter des Methodismus, der in seinen Annotatory notes upon the N. T., London 1755, sagt: er sei entschlossen gewesen, nur seine eigenen Bemerkungen zum NT. zu geben, nachdem ihm aber das große Licht der christlichen Welt B. bekannt geworden, glaube er der Sache der Religion nicht besser dienen zu können, als wenn er den Gnomon übersetze. Vieles davon nahm Rosenmüller in seine Scholien auf, einen Auszug gab Michaelis in seinem NT., Leipzig 1764, E. Bengel in der erklärenden Umschreibung, Tüb. 1784. Wesentlich auf derselben Grundlage stehen die Betrachtungen über das NT. von C. H. Rieger, Tüb. 1828.

Wenn wir den Gnomon unmittelbar an B.s kritische Arbeiten anreihten, so folgten wir mehr der Sach- als Zeitordnung; denn früher als jener erschien ein Teil der chronologischen Schriften, die im Zeitalter der Aufklärung ihrem Verfasser bei aller Anerkennung seines Scharfsinns doch vielfach das Prädikat eines phantastischen Sonderlings zuzogen. Im J. 1741 erschien sein Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus ut tota series ex V. et N. Text. proponatur. Ausgehend von der Grundanschauung, daß das Wort Gottes die Weissagung für alle Zeiten enthalte, bemerkt B., daß die vielen Zahlenangaben in der Bibel wegen ihrer ununterbrochenen Hinweisung auf den Tag der zukünftigen Erscheinung Christi unsere Beachtung verdienen. Wer mit einfältigem Sinn auf die gegebenen Winke achte, werde sich durch das Labyrinth der Chronologie hindurchfinden, und hierzu den Weg zu weisen, habe er sich zur Aufgabe gemacht. „Die Zeit des jüngsten Tages wage er nicht zum voraus zu bestimmen, ebensowenig aber soll man sagen, die Zukunft sei einmal verschlossen, daher sei es unnütz, sich auf Vorausbestimmungen einzulassen. B. rechnete von Erschaffung der Welt bis

zur Sündflut 1635 Jahre, von da bis zum Auszug aus Ägypten 811, bis zur Vollendung des Tempelbaues 487, von Adam bis aera dionysiana, die er 3 Jahre nach Christi Geburt setzte, 3943 Jahre. Innerhalb dieser Rahmen berechnete er die einzelnen Zahlen im Detail. Aus Andeutungen des NT. wie 1 Pt 4, 7 „es ist aber nahe gekommen, das Ende aller Dinge", schloß er, daß die neutestamentliche Zeit von kürzerer Dauer sein werde, als die alttestamentliche. Indem er hiernach annahm, daß der Teil der Ökonomie, der mit Christus begonnen, kürzer sei, als jene 3940 Jahre, nach Offenbarung 20 aber noch 2 Jahrtausende bevorstehen, das des Gebundenseins des Satans und nach kurzem Loswerden desselben, das der 1000jährigen Regierung der Heiligen im Himmel, so müsse die Erfüllung des diesen vorangehenden sehr nahe sein. Nun sei 1740 + 2000 = 3740, mithin können es bis zum Anfang der Katastrophe nicht mehr 200 Jahre sein, was obige 3940 Jahre gäbe, und da nach einer in der hl. Schrift sehr häufigen Analogie die Dauer der Welt in die 7-Zahl gefaßt sei, d. h. ihre Dauer 7777 Jahre betrage, so müsse sich das, was von dem nach der Offenb. Jo den 2000 Jahren vorhergehenden noch nicht erfüllt sei in die nächsten 97 Jahre zusammendrängen, d. h. bis zum Jahre 1837 abgelaufen sein. Hiermit stimme die Zahl des Tieres 666 (Offenb. Jo 13, 18) zusammen, sowie die weitere, aus der Proportion der 42 Monate (ebendas. V. 5) zu den 666 J., 42 : 666 = 1 : x für 1 proph. Monat sich ergebende Zahl von 15$^5/_7$ Jahren, worin B. den Schlüssel zur Berechnung aller übrigen prophetischen Zeitbestimmungen gefunden glaubte und annahm, die 666 J. fallen zwischen 1143 und 1740, die Niederlage des Tiers aus dem Abgrund 1836, das Millenium zwischen 1836 und 2836. Einerseits war B. überzeugt, er sei auf seinen Schlüssel infolge einer Art höherer Erleuchtung gekommen, andererseits bekannte er aber auch, er sehe ihn nicht als untrügliche Offenbarung, sondern als natürliches Ergebnis seines Forschens an, das er bescheiden zur Prüfung vorlege. Sehen wir von den einzelnen Zahlenbestimmungen ab und vergleichen, was B. in seinen weiteren apok. Schriften, der erklärten Offenb., Stuttgart 1740, 1747, 1758, 1834, und in den 60 erbaulichen Reden über die Offenb. Jo, 1747, 1788, 1836, 1874, auf Grund seiner Berechnung über die Schicksale des Christentums, des Papsttums, des Muhammedanismus, Pietismus u. s. w. bemerkt, welche Ahnungen er über politische und kirchliche Dinge ausspricht, so müssen auch die, welche sein apok. System als ein in chron. Hinsicht verfehltes bezeichnen, ihm ein seltenes Ahnungsvermögen zuschreiben, das wegen seines Maßhaltens uns den rein auf dem Schriftboden sich bewegenden Gottesgelehrten nur um so merkwürdiger macht. Nicht bloß, daß B. für die Folgezeit ein Überhandnehmen der Sünden wider das 6. Gebot weissagt, der Geist der Zeit, sagt er, werde je länger je mehr Skeptizismus und Naturalismus sein. Leute, welche den Grund der christlichen Religion mit der Feder umstoßen, werden öffentliche Pensionen dafür von ihres gleichen bekommen. Allenthalben komme man auf eine bloße Moral hinaus, nicht nur bei den Hohen, auch bei den Niedrigen nehme Freigeisterei überhand. Von 1740 an werde das abendländische Kaisertum noch etwa 60 Jahre wären, man gebe nur acht, ob nicht der König von Frankreich noch Kaiser wird? Die deutschen Bistümer werden säkularisiert werden. Der Globus wird auf unseren Karten ein ganz anderes Ansehen gewinnen. Die lateinische Sprache wird nicht mehr lang so gang und gäbe sein. Von Büchern werden allerhand Erzählungen, sie mögen wahr oder erdichtet sein, wenn es nur einen Zeitvertreib abgiebt, am meisten gelesen. Läuft noch etwas Geistliches dazwischen, so muß es auf eine sinnreiche Art vorgestellt sein, da man sich dann an der Manier des Vortrags ergötzt, und weiter keine Besserung des Herzens sucht. Die Lehre vom innern Wort wird noch erschrecklich viel Unheil anrichten, wenn einmal die Philosophen anfangen, sich ihrer zu bedienen. Sie werden, um menschlich zu reden, den Kern ohne Butzen, Hülse und Schale haben wollen, d. h. Christum ohne die Bibel, und werden so aus dem Subtilsten ins Gröbste fortschreiten. Sozianismus und Papismus scheinen jetzt noch weit auseinander zu liegen, und doch werden sie einmal zusammenfließen und das wird dem Faß den Boden ausstoßen. Die erklärte Offenbarung fand in und außer Deutschland rasche Aufnahme, sie wurde in mehrere Sprachen übersetzt, in Deutschland in Auszügen und Überarbeitungen, in Prosa und Versen verbreitet, aber auch vielfach bekämpft und B. namentlich die Willkür in Bestimmung der apok. Zeitbestimmung nachgewiesen. Noch gehören zu B.s chron. Schriften: sein Cyclus sive de anno magno consideratio 1745, sein Weltalter 1746, die richtige Harmonie der 4 Evangelisten, Tübingen 1747, und einige Streitschriften, dagegen zu den exegetischen: das NT. nach dem Grundtext übersetzt 1753, 1781.

Lange nachdem die Wissenschaft über die apok. Arbeiten B.s den Stab gebrochen, erhielten sie sich bei dem Volk in Ansehen und wirkten in den Gläubigen fort und fort Sehnsucht auf die Erfüllung der biblischen Weissagungen, auf jene Siegeszeit, wo das Königreich Gottes und seines Gesalbten sein wird.

Von besonderem Interesse ist das Verhältnis, in das B. mit der Brüdergemeinde trat. Zinzendorf hatte bei seinen Besuchen in Württemberg auch B. persönlich kennen gelernt, dieser vermochte aber bei aller Achtung vor dem christlichen Ernst der Herrnhuter die Ansichten Zinzendorfs vom rettungslosen Zustand der Kirche und der Notwendigkeit einer Sammlung ihrer redlichen Mitglieder zu einer neuen Gemeinde, auch das alleinige Betreiben ihrer Bluttheologie nicht zu billigen. So löblich die Mission in Grönland sei, so falle ihm doch auf, daß die Getauften so wenig von Gott dem Vater schrieben. Wenn man wie Z. aus der Bluttheologie, der er auch von Herzen ergeben sei, etwas neues und einziges machen wolle, so sei es, wie wenn man das ganze Jahr von lauter Marksuppe leben wolle. Daß der Graf die Leute nur nach seinem Lehrbegriff modle, daß die Brüder meinen, sie tragen das Panier, zu dem sich alles halten soll, was noch rechtschaffen sei, das sei übertrieben. Das Himmelreich sei nicht an sie gebunden; es verhalte sich mit ihrem Unternehmen wie mit einem Gartenwerk im Gewächshaus, da wohl etwas vor der Zeit zuwege gebracht werden könne, aber der Garten selbst trage etwas später viel schmackhaftere Früchte in Menge. Dabei soll man ihnen aber alle brüderliche Liebe erzeigen, und dahin arbeiten, daß zwischen der Brüdergemeinde und der evangelischen Kirche Gemeinschaft bestehe. Jene könne, wenn sie in der Demut bleibe und sich von blinder Unterwerfung unter die Verordnungen des Grafen frei erhalte, ein feiner Neubruch für die evangelische Kirche werden. Als Prof. Timäus in einem Gespräch mit B. behauptet hatte, die Gläubigen können in ihrer Gemeinschaft aus dem geistlichen Vorrat des Lichts und der Kraft, aus dem auch die Propheten ihre Zeugnisse hergeleitet, auch Wahrheiten erlernen, die nicht in der hl. Schrift erhalten sind, da galt es für B. dem entschieden entgegenzutreten, wozu längst ihn seine Freunde aufgefordert hatten. Mit Benützung reicher Materialien gab er seinen „Abriß der Brüdergemeinde“ (Stuttgart 1751, Berlin 1858) heraus, in welchem er nach einer Darstellung und Prüfung ihrer Lehre mit Liebe und Ernst seine Bedenken vorträgt. Die Aufnahme der Schrift war eine sehr günstige und ihr ist es wesentlich zuzuschreiben, daß Z. manche frühere Behauptung zurücknahm, ja die Gemeinde, die schon 1748 ihren Beitritt zur augsb. Konfession erklärte, in der von Spangenberg 1778 herausgegebenen Idea fidei fratrum ihre völlige Übereinstimmung mit dem luth. Lehrbegriff nachwies.

Unterdessen war B. 1741 Prälat zu Herbrechtingen und Mitglied des landschaftlichen Ausschusses, 1749 Konsistorialrat und Prälat zu Alpirspach mit dem Wohnsitze in Stuttgart geworden, und wurde immer häufiger von Leuten aller Art in gelehrten wie in Gewissensangelegenheiten zu Rat gezogen, denen er mit größter Liebe und Treue diente. Seine Korrespondenz weist jährlich gegen 1200 Nummern nach. Er stand im segensreichsten Verkehr mit den Geistlichen des Landes wie mit den Niedrigen im Volk, denen er in Erbauungsstunden die hl. Schrift erklärte. Daneben unterrichtete er seine Söhne, von welchen der jüngere den Beruf des Vaters wählte.

Im Jahre 1751 ernannte ihn die theologische Fakultät zu Tübingen zum Doktor, eine Ehre, für welche er in großer Feinheit mit den Worten dankte: Ich erkenne Gottes Gnadengaben mit Dank, meine Nichtigkeit mit Demut und den Charakter eines Dr. Theol. als etwas Hochgültiges, vornehmlich für einen, der mit seiner erst bevorstehenden Arbeit den Eingang in der Nähe und Ferne gewinnen soll. — Über diese Zeit war er längst hinaus. Von nun an widmete er sich ausschließlich den Angelegenheiten des vaterländischen Kirchenregiments. Eine besonders schwierige und wichtige Aufgabe desselben war die rechte Behandlung des Separatismus und der Privatversammlungen zu häuslicher Erbauung. Während das weltliche Regiment zu Gewaltmaßregeln geneigt war, verkannte das Konsistorium die vielfachen gute Früchte jener Privaterbauung keineswegs und suchte nur dem Mißbrauch zu begegnen. B. war schon als Verehrer Speners gegen die Privatversammlungen äußerst billig. Es tauge weder, den verführten Karren der Kirche stehen zu lassen, noch durch gesetzliches Poltern helfen zu wollen; trotz aller gerechten Klagen sei die evangelische Kirche doch eine wahre; aber die weltliche Obrigkeit habe in ihr zu viel Gewalt bekommen, die Theologen in den Konsistorien gelten nicht qua pastores, sondern als Räte der Fürsten. Man sehe wohl ein, daß eine strengere Kirchenzucht not thäte, aber man habe nicht das Herz, den Geistlichen größere

Macht einzuräumen, auch müßte man, wenn es mit der Kirchenzucht Ernst werden sollte, bei den Pfarrern anfangen. Die Separatisten bedenken nicht, daß Gott die Vermischung des Guten und Bösen schon länger sieht und duldet als sie. Wir müssen sie fragen, obwohl bei den meisten viel Hochmut, Eigensinn und Feindseligkeit ist. Übrigens gebrauche Gott den Separatismus zur Protestation wider das Verderbnis der Kirche; die Separatisten sollten aber bedenken, daß ein rechtschaffener Arbeiter, der sein schweres Seelsorgeramt auch nur halb thut, doch besser ist, als einer, der nichts thut. Man soll die Separatisten dulden, nicht zwingen, drängen noch verspotten, sie ganz nach ihren Grundsätzen handeln lassen, so lang sie nicht den allgemeinen Staatsgesetzen zuwider sind, auch wenn sie ihre Kinder nicht taufen lassen wollen, so lasse man sie solches auf ihr Abenteuer thun. Hingegen lasse man ihnen die allgemeinen Kirchenwohlthaten nicht angedeihen. Hierin nehme man den Schein einiger Härte an, während man ihnen sonst in Liebe seinen Sinn bezeugt und die Ursache, warum man so und nicht anders handle. Der Pfarrer lasse sich an ihrem Gewissen offenbar werden, wandle und lehre unärgerlich, warne seine Zuhörer vor allem Richten über sie, zeige ihnen nicht das Böse, sondern das Gute derselben und ermuntere zum verträglichen Civilumgang, halte sie aber ab vom geistlichen Umgang mit ihnen. Es ist unschwer, in diesen Grundsätzen den Geist des württ. Generalreskripts vom Jahr 1743, verfaßt von G. B. Bilfinger, die Privatversammlungen betreffend, zu erkennen, eines Edikts, dem Württemberg die Ableitung der separaten Elemente in die der Kirche meist freundlich zur Seite gehenden Privatversammlungen wesentlich verdankt.

Wir müssen uns versagen, weiteres aus dem reichen Schatz der Briefe B.s über kirchliche, litterarische und seelsorgerliche Gegenstände mitzuteilen. Viele Schwache hat er befestigt, viele vor dem Abfall, sei es zum Katholizismus, sei es zum Unglauben, bewahrt, nicht wenige vom Separatismus zurückgehalten und mit der bestehenden Kirche versöhnt. Von seinen von Burk 1839 herausgegebenen Predigten ist eine schwedische Übersetzung erschienen. Mehrere seiner geistlichen Lieder, die sich durch Kraft und Innigkeit auszeichnen, wie „Du Wort des Vaters, rede du“, „Gott lebet, Sein Name giebt Leben und Stärke“, „Mittler, alle Kraft der Worte“, sind in das württemb. Gesangbuch von 1841 eingereiht worden.

B. genoß, ungeachtet seiner zarten Konstitution, lange einer im ganzen guten Gesundheit. Erst von seinem 65. Geburtstage an wurde er sichtbar schwächer. Doch besorgte er so lang als möglich die Geschäfte im Konsistorium. Eine Brustentzündung kam zur allgemeinen Schwäche hinzu, ohne die Kraft seines Geistes zu beugen. Was er sprach, diente zur großen Erbauung der Seinigen, doch wollte er kurz sein, damit nichts verwerfliches sich einmische und der sanfte und stille Geist, der köstlich ist vor Gott, desto weniger gestört werde. Am letzten Tag genoß er das hl. Abendmal mit den Seinigen und sprach zuvor das Glaubensbekenntnis, Beichte und Gebet mit wunderbarer Kraft. Als ihm in seinen letzten Augenblicken noch die Worte zugerufen wurden: Herr Jesu, dir leb ich u. s. w. deutete er bei dem: Dein bin ich tot und lebendig, mit der rechten Hand auf die Brust und entschlief am 2. November 1752 morgens zwischen 1—2 Uhr in einem Alter von 65 Jahren 4 Monaten. Sein Schüler Ötinger sagt von B.s Tod: „Er starb nach seiner Idee; er wollte nicht geistlich pompös sterben, sondern gemein, wie wenn man unter den Geschäften zur Thüre hinausgerufen wird. Er sprach: er werde eine Weile vergessen werden, aber wieder ins Gedächtnis kommen. Ja wohl! Seinesgleichen ist nicht in Württemberg.“ **Hartmann** † (**Hauck**).

Benjamin, Stamm, s. d. A. Israel, Gesch., biblische.

Benno, Bischof von Meißen, 1066—1106. — Quellen sind die Geschichtswerke und Streitschriften des Investiturstreites, besonders Lambert von Hersfeld, und der Verfasser der Schrift de unitate ecclesiae. Urkunden im CD Saxon. reg. 2. Abthl. 1. Bd, S. 33 ff.; Seyffarth, Ossilegium S. Bennonis, München 1765; AS Juni 3. Bd S. 145; Machatschek, Gesch. der Bischöfe des Hochstifts Meißen, Dresden 1884; Höfler, Adrian VI., Wien 1880, S. 302 f.

Benno von Meißen ist ein Heiliger, der einen außerordentlich geringen Anspruch darauf hat, berühmt oder heilig zu heißen. Denn nach dem wenigen, das wir von ihm wissen, gehörte er zu den unbedeutendsten und charakterlosesten Bischöfen des 11. Jahrhunderts. Über seine Herkunft wissen wir nichts. Denn daß er im J. 1010 zu Hildesheim oder Goslar als der Sohn eines Grafen Friedrich von Woldenberg (Bultenburg)

geboren und von seinem Verwandten Bernward erzogen worden sei, sind lauter Fabeln ohne den geringsten historischen Anhalt. Die erste sichere Nachricht erwähnt ihn als Kanonikus von Goslar; er erhielt das Bistum Meißen im J. 1066 nach dem unerwarteten Tod des kaum ernannten Bischofs Kraft (Lamb. Annal. z. 1066 S. 104, Ausg. von Holder-Egger). Dann erscheint er wieder als einer der Teilnehmer am Sachsenaufstand von 1073 (z. d. J. S. 150). Aber er spielte dabei eine höchst unbedeutende Rolle: es fehlte ihm an Macht, Geld und Einfluß, offenbar auch an Geisteskraft: Lambert urteilte, er habe vielleicht Gebete, aber keine Waffen gegen den Staat gehabt, als Freund oder Feind sei er für jede von beiden Parteien gleich wenig wert gewesen (z. 1075 S. 231). Heinrich nahm ihn in Verhaft, entließ ihn aber im Jahre 1076 wieder, nachdem er ihm für die Zukunft Treue geschworen hatte (z. J. 1076 S. 268 f.). Gehalten hat er seinen Eid nicht; vielmehr trat er wieder in die Reihe der Gegner des Königs (Teilnahme an der Quedlinburger Synode MG. Const. Imp. I S. 65) und wurde demgemäß von der Mainzer Synode im April 1085 seiner Würde entsetzt (De unit. eccles. II, 19 f. MG. Lib. de lit. II, S. 236). Das Bistum erhielt ein gewisser Felix (CD Sax. reg. I, 1 S. 346 Nr. 157 f.). Das machte Eindruck; denn nun begab sich Benno zu dem königlichen Papst Clemens, um Absolution für sein bisheriges Verhalten zu erlangen: er mußte sich zur Ablegung eines Sündenbekenntnisses entschließen; erhielt auf Grund desselben Absolution und ein Empfehlungsschreiben an Heinrich, der ihn wieder als Bischof anerkannte (De unit. eccl. II, 25 S. 244 vgl. CD II, 1 S. 40 Nr. 36). Wie es scheint, hatte er versprochen, für den Frieden zwischen Heinrich und den Sachsen zu wirken. Aber er hielt seine Zusage wieder nicht (a. a. O. Z. 34 f.). Vielmehr trat er im J. 1097 wieder zur kirchlichen Partei zurück, indem er Urban als Papst anerkannte (CD I, 1 S. 366 Nr. 174). Aber auch jetzt bewährte sich Lamberts Urteil: weder nützte noch schadete er dadurch einer der beiden Parteien. Er verschwindet nun aus der Geschichte. Als das Datum seines Todes wird der 16. Juni 1106 angegeben (s. CD II, 1 S. XVII). Aber es fehlt viel, daß sich dieses Datum beweisen ließe. Lediglich Phantasie späterer Berichterstatter ist alles das, was über seine Missionsthätigkeit, seine Kirchenbauten, seinen Eifer für den Kirchengesang ꝛc. erzählt wird.

Seine Berühmtheit scheint er zunächst dem Bedürfnis nach Geldmitteln für den Bau des Meißener Doms (vgl. die Ablaßbulle des Bischofs Withego v. 6. Aug. 1285 CD II, 1 S. 207 Nr. 266), sodann dem Wunsche nach einem eigenen Meißener Landes- und Diöcesanheiligen zu verdanken (vgl. Emsers Dedicatio an den Herzog Georg AS S. 150). Da er als der Stifter des Domes galt (CD II, 1 S. 270 Nr. 341), und da er unter der langen Reihe von Nullen, die auf dem Meißener Bischofsstuhl nichts thaten, sich wenigstens dadurch auszeichnete, daß er von Lambert ein paarmal genannt wird, ist es begreiflich, daß sich die Blicke auf ihn richteten. Schon unter Alexander VI. fanden Verhandlungen über seine Kanonisation statt; die Sache ging aber zunächst nicht recht von der Stelle. Erst Hadrian VI. sprach ihn am 31. Mai 1523 durch die Bulle Excelsus dominus (Bullar. Rom. 6. Bd, Turin 1860, S. 18) heilig: es war eine Demonstration gegen die lutherische Bewegung. Am 16. Mai 1524 beging man in Meißen unter großen Festlichkeiten die Erhebung seiner Reliquien. Wahrscheinlich wäre er trotzdem der verdienten Vergessenheit anheimgefallen, wenn nicht Luther sein ingrimmiges Flugblatt: Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden, hätte ausgehen lassen (WW EA 24. Bd 2. Aufl. 1883 S. 247); denn darnach konnte er nicht mehr vergessen werden. Gegen Luther schrieb Emser, B.s Biograph, Antwurt auff das lesterliche buch wider Bischof Bēno zu Meissen vnd erhebung der heylig: jungst außgegāgen, Dresden 1524; ferner Paulus Amnicola (Bachmann) Abt zu Altenzelle, Wyder das wild Geyfferend Eberschwein Luthern, So . . sich vnderstehet mit seynem Rüssel vmbzustossen die Canonizacion Diui Bennonis vnd aller heyligen ehr erbietung zu vertilgen 1524, endlich der Franziskaner Alveld, Wyder den Wittenbergischen Abtgot M. L. 1524; vgl. auch das Lied von dem h. Benno wider Luther bei Mone, Anzeiger 1833 S. 77. Noch im Jahr 1524 erschien von einem anonymen Zeugen der Erhebung der Reliquien eine derbe Ironisierung dieser Feier unter dem Titel: Von der rechten Erhebung Bennonis eyn sendbriff. J. N. Der Verfasser scheint ein Süddeutscher gewesen zu sein; gedruckt ist sein fliegendes Blatt in Wittenberg. Nach Einführung der Reformation wußte man die Bennoreliquien in Sachsen nicht mehr zu schätzen. Nun erwarb sie Albrecht V. von Bayern (1576); sie kamen nach München, und Benno wurde der Patron der Isarstadt. Hauck.

Benoist, Elie, gest. 1728. — Dictionnaire historique de Chauffepié; Art. Benoist (Elie), aus einer lateinischen, jetzt leider verlorenen Autobiographie des Benoist; H. Bordier, 2. Ausgabe der France protestante, B. II, S. 269 ff.; P. Pascal, Elie Benoist et l'Eglise reformée d'Alençon, Paris 1892; Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français, 1876 S. 259, 1884 S. 112. 162.

Elie Benoist, der Sohn des Burgvogtes der adeligen protestantischen Familie von La Trémoille, wurde geboren zu Paris den 20. Jan. 1640 und starb zu Delft am 15. Nov. 1728. Er zeigte von Kindheit an große Anlagen für die klassischen Studien. Nachdem er auf den Collegen Montaigü und La Marsche die Humaniora studiert, wandte er sich als Privatlehrer in Montauban der Theologie zu. Im J. 1664 wurde er ordiniert, im folgenden Jahre nach Alençon berufen, wo er 20 Jahre hindurch das Predigeramt unter schweren Umständen verwaltete. Er bewies dabei weniger Vorsicht als Festigkeit. Als Pfarrer dieser zahlreichen und blühenden Gemeinde hatte er öfters mit den geschicktesten Verteidigern des römischen Katholizismus zu streiten; er that es nicht ohne glücklichen Erfolg. Einer seiner Gegner, der Jesuit De la Rue, welcher unserem B. als Redner, nicht aber als Gelehrter und Dialektiker überlegen war, regte den katholischen Pöbel gegen die Protestanten auf. Die reformierte Kirche wurde, während Benoist das Gebet sprach, gestürmt, jedoch mutig verteidigt. Unter der Regierung eines Königs, wie Louis XIV., konnte den Protestanten diese That teuer zu stehen kommen. Glücklicherweise war der Statthalter der Provinz ein ehrlicher Mann. Die Gemeinde wurde geschont, nur einer ihrer Prediger abgesetzt. Kurz darnach erging eine königliche Verordnung, gemäß welcher die Güter der reformierten Kirchenräte zu Gunsten der Hospitäler eingezogen werden sollten (15. Januar 1683). B. gelang es, den Besitz seiner Gemeinde zu sichern. Nach der Widerrufung des Nanter Edikts, mußte B. Gemeinde und Vaterland verlassen. Er flüchtete sich nach den Niederlanden und wurde als Pfarrer zu Delft, nahe von Haag, ernannt, wo er während 30 Jahre die wallonische Gemeinde durch seinen Wandel und die Predigt von Gottes Wort erbaute. Er war ein friedfertiger, geduldiger, bescheidener und zurückhaltender Mann; zur Unthätigkeit geneigt, aber fleißig sobald er an dem Werke saß; den Streit hat er nicht gesucht, ihn aber auch nicht geflohen. Sein reich begabter Geist war scharfsinnig und einnehmend, auch war er ein guter Redner.

Werke: Lettre d'un pasteur banni de son pays à une Eglise (Alençon) qui n'a pas fait son devoir dans la dernière persécution, Köln 1666 in 12°; Histoire et apologie de la retraite des pasteurs à cause de la persécution de France, Frankfurt 1687 in 12°; Histoire de l'Edit de Nantes, Delft 1693 u. 1695, 5 Teile in 4°; englische Ausgabe, London 1694; flämische Ausgabe, mit schönen Kupferstichen v. Gascher Luiken, Amsterdam 1696, 2 Bde in Folio. Das ist bei weitem die wichtigste seiner Schriften; sie enthält viel Merkwürdiges, ist mit vieler Genauigkeit abgefaßt, giebt eine Anzahl von unschätzbaren Urkunden und ist daher ein klassisches Buch für die Geschichte der reformierten Kirche in Frankreich geworden. Der P. Thomassin, aus dem Oratoire-Orden, schrieb dagegen ein Werk, in dem er Ludwigs XIV. Handlungsweise dadurch rechtfertigt, daß er sie mit der der ersten christlichen römischen Kaiser gegen die damaligen Häretiker vergleicht.

G. Bonet Maury.

Bentley, Richard, gest. 14. Juli 1742. — Fr. Aug. Wolf, Kleine Schriften herausgegeben durch G. Bernhardy, II. Deutsche Aufsätze, Halle 1869, S. 1030—1094 (aus Litterarischen Analekten, Bd 1, Berlin 1816, S. 1—89. 258. 493—499; A. A. Ellis, Bentleii critica sacra, Cambridge 1862; R. C. Jebb, Bentley, London 1882 (deutsch von E. Wöhler, Berlin 1885) und die in diesen Schriften angegebenen Werke.

Bentley, der Sohn eines Schmiedes, von seiner Mutter in der lateinischen Grammatik unterrichtet, der größte Philolog seines Jahrhunderts, der Freund seiner Königin, wurde in Oulton bei Wakefield im West Riding von Yorkshire am 27. Jan. 1662 geboren. Aus der Volksschule in Methley, einem Dorfe bei Oulton, wendete er seine Schritte zu der „Grammarschule" in Wakefield, aus der er dann um das 14. Jahr in die Universität Cambridge, und zwar ins Kollegium S. Johannis, übersiedelte, obschon das gewöhnliche Alter für die Immatrikulation 17 oder 18 war. Seinen ersten Grad erhielt er im Jahr 1680 und er gewann hohe Auszeichnung in Logik, Ethik, Naturphilosophie und Mathematik, den Fächern des Cambridger Lehrkursus. „Fellow" ist er nie geworden, wahrscheinlich wegen früherer Besetzung der Stellen durch Studenten aus seiner Grafschaft. Also mußte er vorlieb nehmen mit der Anstellung als Schulmeister

in Spalding in Lincolnshire. Aber es dauerte nicht lange bis der reiche, gelehrte, und ihm wohlwollende Dekan von St. Paul in London, namens Stillingfleet ihn zum Hauslehrer oder Studienaufseher für seinen Sohn setzte. Während 6 Jahre blieb er im Hause dieses Gönners. Bentley begleitete seinen Schüler auf die Oxforder Universität und dort in den handschriftlichen Schätzen schwelgend, setzte er die schon in Cambridge gepflegten philologischen Forschungen in Profan- und besonders in biblischen Schriften fort. Diese Arbeiten waren bestimmend und bezeichnend für den ganzen Lauf seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, die hauptsächlich auf die Behandlung, die Bearbeitung und Herausgabe von Texten, gerichtet war. Seinen Magister artium hatte er von St. Johns College im Jahre 1684 erhalten und im Jahre 1689, wenn wir nicht irren, hat er denselben Grad „ad eundem" erhalten von Wadham College in Oxford als er dort seinen kritischen Neigungen wieder nachging. Es ist interessant zu bemerken, daß ehe er 24 Jahre alt war, er eine Art Hexapla angelegt hatte in einem Quartband, dessen erste Spalte jedes Wort der hebräischen Bibel in alphabetischer Reihenfolge enthielt, während die übrigen fünf Spalten alle die verschiedenen Übersetzungen dieser Wörter in chaldäischer, syrischer, lateinischer und griechischer Sprache, die in der ganzen Bibel vorkommen, enthielten. Im Jahre 1691 erschien seine erste Arbeit als ein Anhang zu einer Ausgabe der Chronik von Malelas und in der Form eines lateinischen Briefes an den berühmten John Mill. Dieser Brief von 98 Seiten rollte eine Fülle der peinlichsten kritischen Forschung auf und das nicht nur aus gedruckten Büchern, sondern aus allerhand Handschriften. Der 28jährige Gelehrte bewegte sich auf dem Gebiet der griechischen und lateinischen Litteratur, als ob es seine Studierstube wäre in der er jeden Zoll und jede Ecke kannte. In Kritik der Entstehung von Schriften, in genauer Verfolgung der etymologischen Regeln und in Aufhellung ihrer Anwendung, und in dem Fache der Metrik bot dieser Brief Bewunderungswürdiges. Es giebt mit einemmale einen Begriff des Umfanges seiner Bemühungen und seiner Gelehrsamkeit, wenn wir sagen, daß er in dieser Erstlingsarbeit Erklärungen und Berichtigungen für gegen sechzig griechische und lateinische Schriftsteller bot. Es ist ferner merkwürdig, daß in diesem ersten Versuch seine Sicherheit so groß ist. Es fällt ihm nicht ein zu suchen und zu tasten wie ein Anfänger. Er sprudelt in Übermut. Er schreibt in der gefälligsten Weise. Der Stil erinnert an Lessing und seine Horazbriefe. Dies genügt für die klassische Seite Bentleys und bietet uns einen tiefen Blick in die Art des Menschen. Fügen wir nur noch hinzu, daß Abhandlungen über oder Ausgaben von folgenden erschienen sind: Callimachus 1693, Phalaris 1699 (als Hauptstück in einem berühmten Streit, heute noch interessant), Menander und Philemon 1710, Horaz 1711, Terenz 1726, Manilius 1739. Seine Ausgabe des „Paradise Lost" von Milton 1732 mag sich hier anschließen.

Wenden wir uns zum Theologen. Ordiniert wurde er erst im Jahre 1690 und ohne Zweifel sofort zum Hauskaplan seines Gönners Stillingfleet ernannt. 1692 wurde er Domherr zu Worcester. Im Jahre 1695 wird er Kaplan „in ordinary" des Königs, dessen Bibliothekar er schon im Jahre 1694 geworden war. Seinen Doktor der Theologie erhielt er 1699 von Cambridge. 1699 wurde er zum „Master of Trinity", Vorsteher des Dreieinigkeitskollegiums, in Cambridge gewählt und am 1. Februar eingewiesen. Vizekanzler der Universität wurde er 1700. Das Jahr 1701 brachte ihm die Ernennung zum Domdekan oder Erzdekan von Ely. Seine Geriebenheit, das Wort ist nur zu gerechtfertigt, sicherte ihm die Wahl zum Regiusprofessor der Theologie 1717. Wegen eines darauffolgenden Vorkommnisses, das entweder Habsucht oder Herrschsucht oder beides zu bekunden schien, entzog ihm der akademische Senat 17. Okt. 1718 in ungesetzlicher Weise seine akademischen Grade, die ihm erst wieder 1724 durch gerichtlichen Entscheid zugesprochen wurden. Es widerstrebt uns auf die Geschichte seiner weiteren Streitigkeiten einzugehen. Er war selten ohne verbitterten Kampf mit irgend jemand, sei es in der Litteratur sei es im Kollegium, sei es im Staat. Seiner Vorsteherschaft 1734 gesetzlich verlustig, behielt er sie einfach, weil derjenige, der ihn austreiben sollte, die Hand nicht regen wollte.

Seine theologischen Leistungen sind verschiedener Art. Seine acht Boylevorträge im Jahre 1692 waren die ersten in jener Stiftung und sie weisen die Vorzüge auf nicht nur der hervorragenden Geistesgaben Bentleys, sondern auch des Rats seines intimen Freundes Isaak Newton. Gleich hier erwähnen wir auch seine Schrift gegen den Freidenker Collins „Remarks on a late discourse of Free-thinking" 1713. In diesen beiden Werken erwies er sich als ebenso beschlagen in der Dogmatik und der

Apologetik wie in der Philologie, und dazu als ein Orthodoxer reinsten Wassers. Mit diesen allgemeineren theologischen Diensten ist auch seine Predigt über Papismus 1715 zu vergleichen, woraus ein Stück in „Tristram Shandy“ durch Sterne aufgenommen wurde, das Corporal Trim sehr bewegt. Im Auslande ist Bentley als Theologe besonders bekannt wegen seiner Bemühungen in Bezug auf den Text des Neuen Testaments. Schon 1691 schrieb er an John Mill darüber, und er besprach die Lesarten 1713, um im Jahre 1720 seine Vorschläge für eine neue Ausgabe des NT.s zu veröffentlichen. Auch hat er von dem Jahre 1716 wenigstens an und wie es scheint bis zum Jahre 1732 Kollationen in den großen Bibliotheken von London bis Rom machen lassen. Doch kam er nie zu der Veröffentlichung eines Textes, teilweise ohne Zweifel, weil er zu viel sonst zu thun hatte, aber auch wahrscheinlich, weil er die Aufgabe unter seinen Händen allzusehr anwachsen sah und die Unmöglichkeit einsah das zu bieten, was er zu bieten wünschte. Seine zwei Grundsätze waren: das Zurückgehen auf die wirklich alten Zeugen und die Betonung der Wichtigkeit der Übereinstimmung zwischen den griechischen und den lateinischen Zeugen. Diese Grundsätze haben ihre richtige Ausführung in den noch weitergehenden Arbeiten der neueren Kritiker. Es dauert einen die enormen Sammlungen Bentleys besonders in der Bibliothek des Trinity College in Cambridge zu sehen, und zu denken wie viel weiter wir heute sein würden, wenn er nur fertig geworden wäre, auch mit einer nur vorläufigen Ausgabe rein aus den Zeugen. Natürlich fehlte es ihm auf diesem Gebiet nicht an heftigen Gegnern, aber es fehlte auch diesen Gegnern nicht an einem freudigen Kämpen als Angreifer und niemand, der Bentley kennt, wird der Meinung sein, daß die Gegnerschaft ihn veranlaßt hat die Sache fallen zu lassen.

Trotz eines leichten Schlaganfalles im Jahre 1739 blieb er doch in der Hauptsache gesund und kräftig bis zu seiner letzten Stunde. In den letzten Jahren scheint er das Haus selten verlassen zu haben. Er hatte eine große Scheu vor Zugluft. Noch im Juni 1742 hat er examiniert nnd am 14. Juli ging der 80jährige heim.

Caspar René Gregory.

Benzo von Alba († nach 1085 oder 1086). — H. Lehmgrübner, Benzo von Alba. Ein Verfechter der kaiserlichen Staatsidee unter Heinrich IV., sein Leben und der sogenannte „Panegyricus“, Berlin 1887 (vgl. E. Steindorffs Anzeige: G. G. A. 1888 Nr. 16 p. 593 ff.); C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; A. Hauck, KG Deutschlands, 3. Bd, Leipzig 1896; E. Steindorff, Jahrb. des deutschen Reichs unter Heinrich III., 1. Bd, Leipzig 1874 p. 473 ff.; G. Meyer von Knonau, Jahrb. des deutsch. Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., 1. Bd, Leipzig 1890; 2. Bd 1894; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl., Berlin 1896 s. v. Benzo.

Über das Leben Benzos ist wenig sicheres zu ermitteln. Fest steht nur seine Geburt am Anfang des 11. Jahrh., seine spätere Erhebung zum Bischof von Alba (vor 1059) und sein Tod nach dem Jahre 1085 oder 1086, in welches der Abschluß seiner schriftstellerischen Thätigkeit fällt. Über diesen dürftigen Daten läßt sich als allerdings wohlgegründete Vermutung hinzufügen, daß er aus Unteritalien stammte, am kaiserlichen Hof in Deutschland sich aufgehalten hat, vielleicht in der Kapelle Heinrichs III., und von letzterem auf den Bischofsstuhl erhoben worden ist. Auch kann es als wahrscheinlich gelten, daß er Ende der 80er Jahre gestorben ist. Benzo gehörte zu den eifrigsten Parteigängern des deutschen Königs in Italien und war ein erbitterter Gegner der Hildebrandiner. Seine Glanzzeit fällt in die Periode des römischen Schismas zwischen Honorius II. und Alexander II., als er im Auftrag der Kaiserin Agnes Ende 1061 als königlicher Gesandter in Rom eintraf, um für den Bischof Cadalus von Parma zu wirken. An diesem Prätendenten hat er auch in Zukunft festgehalten, auch dann, als dessen Sache bereits eine verlorene war. Später wurde er ein Opfer der patarenischen Bewegung; 1076 oder 1077 vertrieb man ihn aus seinem Bistum. Dieses Ereignis wurde für sein Leben ein bedeutungsvoller Wendepunkt, denn das Unglück hat ihn seitdem nicht mehr verlassen. Wenn er auch noch an dem ersten Römerzug Heinrichs IV. teilgenommen hat, in führender politischer Stellung finden wir ihn fortan nicht mehr. Und die letzten Nachrichten, welche seiner Schrift zu entnehmen sind, zeigen ihn als einen von Armut und Krankheit erschöpften Mann, der vom Kaiser den wohl verdienten Lohn für treue Dienste noch nicht empfangen hat. — Seine libri VII ad Heinricum IV. (ed. K. Pertz, MG SS XI p. 591—681) sind nicht ein einheitliches Werk, sondern eine Sammlung von selbstständigen Schriften, Gedichten und Aufsätzen in Prosa von verschiedener Entstehungszeit, die mosaikartig von dem Autor erst kurz vor seinem Tode vereinigt worden

sind. Das eigentümliche Interesse, welches diese Streitschrift erregt, beruht zunächst darauf, daß sie einen Einblick in die Stimmungen der extremen Antigregorianer gewährt, welche in den Angriffen auf Gregor VII. maßlos vom Haß sich fortreißen ließen. Sie ist sodann dadurch bedeutsam, daß der Verfasser eigentümliche staatsrechtliche und kirchenpolitische Theorien vom Standpunkt des überzeugten Regalisten aus entwirft. Endlich ist der sog. Panegyricus, seit die Zeit und Art der Entstehung seiner einzelnen Bücher im wesentlichen klar gestellt ist, als historische Quelle erheblich an Wert gestiegen (lib. II und III: Geschichte des Schismas). **Carl Mirbt.**

Berengar von Poitiers. — Seine Schriften (Briefe) finden sich abgedruckt in den Ausgaben der Werke Abälards von Duchesne (p. 302 f.), Cousin (T. II p. 771 sq.) und MSL (T. 178 p. 1857 sq.), außerdem u. a. bei Buläus in der Hist. univers. Paris. (T. II p. 182 sq.). Vgl. über ihn außer Buläus a. a. O. und p. 728 namentlich Ceillier Hist. générale des auteurs sacrés etc., Par. 1758, T. 22, p. 173; die Hist. literaire de la France, T. 12, Par. 1763, p. 254 ff.; Schröckh, Chr. KG, 24. Th. S. 378; Böhringer, Die K. Christi u. ihre Zeugen, II. Bd 2. Abth., 1854, S. 76—86; Hefele, Konziliengeschichte Bd V, 1863, S. 427 f., und Mart. Deutsch, Die Syn. von Sens 1141, Berlin 1880, S. 37—40.

Dieser jüngere Zeitgenosse und eifrige Anhänger Abälards wird von einigen Peter Berengar genannt. Es steht aber nicht fest, ob mit Recht. Ebenso ist zweifelhaft, ob er mit Recht als Scholasticus (d. h. Schulvorsteher) bezeichnet wird. Möglicherweise ist dieses Attribut lediglich aus einer Stelle seines Briefes an den Bischof von Mende (s. unten) entlehnt, wo er sagt, er habe seinen kecken Brief an Bernh. v. Clairvaux (den sog. Apologeticus, s. u.) als noch bartloser Jüngling geschrieben, mit dem Zusatz: eratque mihi velut scholastico animus, inficta (= infixa?) crebro (cerebro?) materia declinare. In dieser (am Schluß übrigens wegen Texteskorruption dunkeln) Stelle bezeichnet er sich aber schwerlich als Schulvorsteher, wahrscheinlich vielmehr lediglich als jungen Gelehrten (was scholast. auch heißen kann). Von seinem Leben ist fast nichts weiter bekannt, als was sich aus seinen wenigen und kurzen Schriften ergiebt. Diese aber sind nicht ohne Interesse, teils weil eine derselben trotz ihrer nur sehr bedingten Glaubwürdigkeit zu den Quellen gerechnet werden darf, die für den Verlauf der Synode von Sens (1141) in Betracht kommen (s. darüber Deutsch a. a. O.), teils weil sie die Geistesrichtung und die schriftstellerische Tonart in charakteristischer Weise verraten, welche bei einem Teile der Schüler Abälards, der Gegner Bernhards, um die Mitte des 12. Jahrh. herrschte. Auf uns gekommen sind von den Schriften B.s 1. sein Brief an Bernhard u. d. T. Apologeticus contra beatum Bernardum, Claraevallensem abbatem, et alios qui condemnaverunt Petrum Abaelardum; 2. seine Epistola contra Carthusienses; 3. seine Epistola ad episcopum Mimatensem (Bischof von Mende). Die erstgenannte Schrift (der Apologeticus) sollte aus zwei Teilen bestehen, von denen der zweite feststellen sollte, was Abälard wirklich gelehrt, was ihm dagegen nur untergeschoben sei, und daß seine Meinungen gut katholisch seien (Migne p. 1862 fin.). Dieser zweite Teil kam jedoch nicht zur Ausführung, weil Berengar, nachdem der erste einen Sturm der Entrüstung durch den Inhalt und durch den Ton seiner Angriffe auf Bernhard entfesselt hatte, zur Fortsetzung den Mut nicht mehr fand. Verfaßt ist der Apologeticus bald nach der Synode von Sens (1141), aber erst nachdem die wider Abälard lautende Entscheidung Innocenz II. bereits bekannt geworden war. Gegen Ende seiner Verteidigungsschrift weist der Verf. darauf hin, auch angesehene Kirchenlehrer, wie Hilarius (v. Poit.), Hieronymus und andere hätten Fehler begangen, seien aber deshalb nicht, wie Ab., verketzert worden. Aber auf dergleichen immerhin motivierte Einwendungen beschränkt sich B. keineswegs; vielmehr greift er Bernhard in witziger und nicht ungeschickter, jedoch unverschämter Weise nach allen Seiten hin persönlich an. Er wirft ihm vor, daß er als junger Mann leichtfertige Gedichte verfaßt, über den Ursprung der Seelen präexistentianisch gelehrt, in seinem Kommentar über das Hohelied nichts neues, wohl aber ganz fremdartiges, zum Teil dem Ambrosius abgeborgtes, vorgebracht, in seiner Schrift de diligendo deo triviale Wahrheiten ausgekramt habe. Besonders drastisch ist aber die Stelle, in der er über des „heiligen" Bernh. „Schlangenstiche" gegen Ab. und die Verhandlungen des von ihm veranlaßten Konzils (zu Sens) die Lauge seines Sarkasmus ausgießt. Wenn er dabei von einem Gelage betrunkener Bacchuspriester redet, so ist dies übrigens nicht auf das eigentliche Konzil, sondern auf eine am vorhergegangenen Tage gehaltene Vorversammlung zu beziehen, in welcher die Verurteilung Abälards beschlossen wurde. — Der zweite kürzere, aber ebenso malitiöse

Brief ist an die Karthäuser gerichtet, die gleichfalls gegen Abälard aufgetreten waren. Ihre Regel, schreibt er diesen, lege ihnen Stillschweigen auf, aber sie brächen das Stillschweigen, um Verleumdungen auszusprechen. Sie enthielten sich des Fleisches von Tieren, aber ohne Salz verschlängen sie Menschenfleisch. — Der dritte Brief verrät eine völlig andere Situation. Die Entrüstung, die B. durch seine Dreistigkeit erregt hatte, äußerte sich so gewaltig, daß sich sein Übermut in Angst verwandelte. Ja, in der Unruhe seines Gemütes verließ er seine Heimat und irrte eine Zeit lang unstet umher, zuletzt soll er in den Cevennen ein Asyl gesucht haben. Von diesem aus schrieb er nun an den Bischof Wilhelm von Mende, um dessen Schutz zu erflehen gegen das „Blöken seiner Schafe". Eigentliche Reue atmet jedoch dieser Brief nicht. Denn er sagt, ein Abt sei doch immerhin ein Mensch und Bernhard höchstens ein Mond, aber doch noch keine Sonne. Es sei daher zu entschuldigen, daß er ihn, der die Verurteilung seines Lehrers, ohne ihm zur Verteidigung Gelegenheit zu geben, herbeigeführt, angegriffen habe. Ohnehin habe er nur Bernhards Philosophie und seine Ausdrucksweise angegriffen und zwar um der Wahrheit willen. Übrigens habe er später sich dem Standpunkt Bernhards angenähert, dessen Person ferner nur im Tone des Scherzes angegriffen. Ob dieser Versuch, sich rein zu waschen, dem B. gelungen ist, wissen wir nicht; von seinem späteren Leben ist uns überhaupt nichts bekannt. Schließlich sei erwähnt, daß in den Handschriften dem Briefe an die Karthäuser ein Gespräch über den Christennamen und das Verhältnis des Christentums zur antiken Philosophie angehängt ist, das aber vielleicht vielmehr von Abälard herrührt; ferner, daß Duchesne dem B. einen (dem Kanonikus Benedikt gewidmeten) Traktat über die Inkarnation beilegt, der aber nicht aufzufinden ist. Sicher ist hingegen, daß B. außer den drei oben erwähnten einen (nicht mehr vorhandenen) vierten Brief an einen Mönch in Marseille veröffentlicht hat. F. Nitzsch.

Berengar von Tours, gest. 1088. — A. F. u. F. Th. Vischer, Berengarii Tur. de sacra coena adv. Lanfrancum lib. post., Berlin 1834; Mansi 19. Bd S. 761 ff.; Sudendorf, B. T., eine Sammlung ihn betr. Briefe, Hamb. 1850; NA 7. Bd S. 614; HJG 1. Bd S. 273; Stäudlin in Archiv f. KG 2. Bd (1815) S. 1 ff.; Schnitzer, B. v. T., s. Leben u. s. Lehre, München 1890. Vgl. ferner die Dogmengeschichten; Hefele, Conciliengesch. 4 u. 5. Bd, 2. Aufl. 1879 u. 86; Reuter, Gesch. d. religiösen Aufkl. im MA. 1. Bd, Berlin 1875, S. 91; Schwabe, Studien znr Gesch. des 2. Abendmahlsstreites, Leipz. 1887; Bröcking in Deutsch. Z. f. Geschichtsw., 5. Bd S. 362 u. 6. Bd S. 232; ZKG 13. Bd S. 169; Martens, Gregor VII., 1 Bd. Leipz. 1894 S. 246 ff.; Hauréau, Hist. de la Philos. Scolast. 1. Bd Paris 1872 S. 225 ff. Weitere Litterat. verzeichnet Chevallier, Répertoire 1877 S. 273.

Berengar ist wahrscheinlich in den früheren Zeiten des 11. Jahrhunderts vielleicht in Tours geboren; den Grund seiner Bildung legte er in der Schule des Bischofs Fulbert von Chartres (s. d. A.). Fulbert stand auf dem Standpunkt der traditionalistischen Theologie des beginnenden Mittelalters. Aber Berengar wurde nicht, wie andere seiner Schüler, für dieselbe Anschauung gewonnen. Ein Gegner hat später im Ton des Vorwurfs sein Verhältnis zu seinem Meister in den Worten charakterisiert: Elatus ingenii levitate ipsius magistri sensum non adeo curabat (Guitmund, De corp. et sang. Christi in Euch. verit. I MSL 149. Bd S. 1428). Zieht man das Feindselige, das in diesen Worten liegt, ab, so bleibt als Rest, daß B. seinem Lehrer gegenüber seine Selbstständigkeit wahrte. Dies zeigt sich auch darin, daß ihn weniger die Theologie als die weltliche Wissenschaft anzog (Adelmanni ad Berengarium epistola ed. C. A. Schmid, Braunschw. 1770 S. 31). Die Frucht davon war dialektische Gewandtheit, Kenntnis der römischen Klassiker, freiere Methode, und eine für seine Zeit hervorragende allgemeine Bildung. Erst späterhin beschäftigte er sich eingehender mit der Bibel und den Kirchenvätern, besonders Gregor d. Gr. und Augustin; für das selbstständige Verständnis derselben war es sicherlich von Bedeutung, daß er nach solchen Vorstudien zur Theologie gelangte. Nach Tours zurückgekehrt wurde er Kanonikus am Dom und gegen 1040 Vorsteher der Domschule. In kurzem brachte er diese Anstalt in neuen Schwung. Mußte ein begeisterter Schüler anfangs klagen, daß die Welt nichts von Berengar wisse (Drogo an Ber. bei Sudend. Nr. 1 S. 200), so änderte sich das bald; aus der Nähe und Ferne strömten ihm Schüler zu. Selbst diejenigen, welche er durch seine Behauptungen zum Argwohn reizte, erkannten sein Talent an, seine Gegner konnten wenigstens seine Erfolge nicht leugnen (vgl. Guitmund a. a. O. S. 1428) und seine Freunde sprachen mit Bewunderung von ihm. Diesen Ruhm verdankte B. nicht nur seinem Lehrtalent, sondern nicht minder seinem makellosen, durch strenge Askese

ausgezeichneten Wandel (s. Drogo a. a. O., Adelmann a. a. O. und besonders Jaffé 4547). Bezeichnend ist der Brief des späteren Archidiakonus Drogo zu Paris; er rühmt B.s unermüdliche Thätigkeit in den Geschäften, in Beratung der vielen, die sich an ihn wandten, und daß ihn dies nicht abziehe von sorgfältiger Durchforschung der hl. Schrift, die er mit anziehender Beredsamkeit auszulegen verstehe. Er stellt ihn sogar als Arzt höher als diejenigen, welche aus dieser Kunst ihren Beruf machen. „Ich weiß niemanden," fügt er hinzu, „der dir zu vergleichen wäre" (Sudendorf S. 200 vgl. 88). So groß war in kurzem sein Ansehen, daß eine Anzahl von Mönchen ihn aufforderte, durch ein Ermahnungsschreiben ihren Eifer anzufachen (Martène et Durand, Thesaur. novus anecdot. I S. 191). Auch B.s Brief an Joscelin, den späteren Erzbischof von Bordeaux, der ihn um ein schiedsrichterliches Urteil über eine Differenz zwischen dem Bischof Isembert von Poitiers und seinem Kapitel ersucht hatte (so bezieht Sudendorf die Personen [S. 91], der Brief Nr. 2 S. 200) zeugt von der Autorität, die er genoß. Er wurde Archidiakonus am Dom zu Angers (vor 1040 s. ASB VI, 2 S. VII). Unter den Bischöfen gab es nicht wenige, die ihn hochschätzten; der mächtige und gefürchtete Graf Gaufried von Anjou war sein Gönner (Sudendorf, Nr. 4 S. 204 vgl. 100); Heinrich I von Frankreich wurde auf ihn aufmerksam (vgl. den Brief des B. Frollant von Senlis an B. MSL 143. Bd S. 1372).

Neben den rühmenden Stimmen wurden indes bald auch bedenkliche laut: man wollte wissen, daß B. einer häretischen Anschauung über das h. Abendmahl huldige. In der That lehnte er die, die Ansichten der Zeitgenossen beherrschende, Abendmahlslehre des Paschasius Radbert ab. Der erste, der die Angelegenheit aufgriff, war ein ehemaliger Studienfreund B.s, der Scholasticus Adelmann in Lüttich: auf das Gerede von B.s Heterodoxie hin richtete er einen — verlorenen — Brief an ihn, um von ihm selbst Auskunft zu erbitten; als er keine Antwort erhielt, schrieb er ihm noch einmal und bat ihn, seine Abweichungen von der Kirchenlehre aufzugeben (s. Bd I S. 167,30). Sodann ließ sich der Bischof Hugo von Langres vernehmen: er kannte Berengars Bedenken aus einer Unterredung mit ihm und suchte ihn durch seinen Tractatus de corpore et sanguine Christi (MSL 142. Bd S. 1325) zur Aufgabe derselben zu bewegen. Da Hugo im Okt. 1049 abgesetzt wurde (Hefele 4. Bd S. 730), so muß der Traktat vor dieser Zeit verfaßt sein. Aus dem allen erklärt es sich, daß Papst Leo IX., welcher bis 1049 Bischof von Toul gewesen war, im Sommer desselben Jahres bereits von Berengars Häresie unterrichtet war (Sudendorf S. 204, vgl. 92).

Vermutlich im Anfang des Jahres 1050 richtete Berengar an Lanfranc, den Prior des Klosters Bec, einen Brief (d'Achery, Opp. Lanfranci, Not. p. 22 und Gieseler, Kirchengeschichte II, I S. 277), worin er sein Bedauern ausdrückte, daß Lanfranc der Abendmahlslehre des Paschasius anhange, und die des Scotus (er betrachtete die Schrift des Ratramnus de corp. et sang. dom. als ein Werk des Johannes Scotus; s. Laufs, ThStK 1. Bd 1828 S. 755 ff.) für häretisch halte. Er selbst erklärt sich für die Ansicht des Scotus, und meint in Einstimmung zu sein mit Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, anderer zu geschweigen. Bis dahin scheinen unmittelbare Erörterungen über ihre Ansichten zwischen beiden Männern nicht stattgefunden, auch Lanfranc sich schonend über Berengar selber geäußert zu haben; jener Brief aber fand ihn, der inzwischen nach Rom gereist war, nicht in Bec, und kam in Rom erst in seine Hände, nachdem er schon von anderen gelesen worden war. Da der Papst und infolge dessen andere in Rom sehr ungünstig von Berengar urteilten (Sudendorf Nr. 3 S. 204), so mochte Lanfranc fürchten, daß sein Verkehr mit ihm ein übles Licht auf ihn selbst fallen lasse (Lanfr. de corp. et sang. dom. 4 MSL 150 S. 413). Er brachte deshalb die Sache vor den Papst. Dieser ließ B. auf einer römischen Synode (nach Ostern Bern. chr. z. 1050) exkommunizieren, uud lud ihn zugleich vor eine Synode, die im Sept. 1050 in Vercelli zusammentreten sollte (Lanfr. a. a. O., Bereng. de s. coena S. 35 f.).

Obgleich Berenger und seine Freunde in einem auswärtigen Gericht (extra provinciam) eine Verletzung des Kirchenrechts fanden (de sacr. coena S. 41), so beabsichtigte er doch, der Vorladung zu folgen und sich über Paris, wo er von König Heinrich I, als dem Abte von St. Martin in Tours, Urlaub zur Reise nach Rom zu erlangen gedachte, nach Vercelli zu begeben. Er nahm den Weg durch den westlichen Teil der Normandie, wo er Freunde zu finden hoffte, suchte namentlich, aber vergeblich, den Abt Ansfried von Préaux zu überzeugen (Durandi abb. Troarnensis liber de corpore et sang. Chr. contra Berengar. IX 33 MSL 149 S. 1421

mit der falschen Jahreszahl 1053, nach Sudendorf S. 25f., um 1058 geschrieben (?), Bereng. ep. ad Ansfredum abbat. bei Sudendorf 208, vgl. 103) und Herzog Wilhelm für sich zu gewinnen. Deshalb verstand er sich, wie es scheint, vor einer Synode zu Briône zur Anerkennung der herkömmlichen Formeln (Durand. a. a. O.; anders Sudendorf S. 29 ff.), während er zu Chartres, wo besondere Erbitterung gegen ihn herrschte, jeder Verhandlung möglichst auswich (Sudendorf Nr. 5 S. 209; Bereng. ep. ad. Ascelinum, welcher wie Sudend. S. 15 beweist, zu Chartres lebte, bei Mansi 19. Bd S. 775). Die übelste Erfahrung machte er in Paris; denn statt ihn nach Italien zu entlassen, ließ ihn der König verhaften (de s. coena S. 42 u. 47; die Ursache der Verhaftung ist völlig dunkel, was Schnitzer S. 34 u. a. vermuten, ist unbefriedigend). Es geschah zum Teil auf Ansfrieds Anregung, daß er im Kerker sich eifrig mit dem Studium des johanneischen Evangeliums beschäftigte, um seine Theorie, welche in den Grundzügen ihm fest stand, jetzt genauer aus der Bibel zu begründen (de s. coena S. 44; Sudend. Nr. 5 S. 209). Unterdessen ward das Konzil zu Vercelli gehalten; zwei seiner Freunde, die ihn zu verteidigen suchten, wurden überschrieen, kaum der Mißhandlung entzogen, das Buch des Ratramnus auf Lanfrancs Wink zerrissen und Berengar aufs neue verurteilt (De s. coena S. 42 ff.; Lanfr. de corp. et sang. dom. 4 S. 413; Bernoldi chr. z. 1050; ders., De B. damn. MSL 148 S. 1453). Er wandte sich in einem Briefe (Sudendorf Nr. 4 S. 204) an den Grafen Gaufried von Anjou, dessen mächtiger Fürsprache er vielleicht seine Befreiung verdankte. Sein Wunsch, Schadenersatz vom König zu erlangen (ep. ad Richardum, Sudendorf Nr. 7 S. 211), ward nicht erfüllt, sondern seine Feinde bearbeiteten den König zu neuen feindlichen Maßregeln. Wirklich berief Heinrich für den Okt. 1051 ein Konzil nach Paris (von Lessing Bd XII S. 264 der Ausgabe von 1826, und von Gieseler KG II, 1 S. 281 geleugnet; von Stäudlin a. a. O. S. 35, Neander, Kirchengesch. IV S. 339, Sudendorf S. 31, Schnitzer S. 45 ff., Hefele S. 753 als geschichtlich angenommen). Da Berengar dessen Zweck, ihn zu verderben, kannte, so vermied er, dort zu erscheinen (Durand a. a. O. S. 1422). Die drohenden Befehle des Königs, welche dem Konzil folgten, waren fruchtlos, da ihn der Graf Gaufried und der Bischof Eusebius Bruno von Angers schützten. Nicht wenige fanden den Mut offen auszusprechen, B. sei im Rechte (Sudendorf Nr. 10 S. 217).

Im Jahr 1054 kam der Kardinal Hildebrand als päpstlicher Legat nach Frankreich. Anfänglich zeigte er sich Berengar sehr geneigt, besprach sich mit ihm über das Verfahren, das einzuschlagen sei, um den Bischöfen zu genügen, und verabredete mit ihm, daß er ihn nach Rom begleite, um durch des Papstes Leo Autorität die Gegner zum Schweigen zu bringen. Aber da Hildebrand aus den heftigen Kundgebungen der Gegner Berengars erkannte, daß es schwerer sein würde, ohne sie, als ohne seine Freunde die Ruhe in der Kirche zu erhalten, so vermied er fortan alles, was schließen ließ, daß er ihm nahe stehe, und gab ihm nur in Gegenwart anderer Audienz. Unter diesen Verhältnissen entschloß sich Berengar, wie früher in Briône einen halben Schritt zurückzuweichen. Auch der französ. Episkopat wünschte eine rasche Beilegung des Streites; demnach erklärte sich die Synode zu Tours zufrieden mit der schriftlichen Aussage B.s, „daß Brot und Wein des Altars nach der Konsekration Christi Leib und Blut seien", nachdem er zögernd, weil es eine ungesetzliche Forderung sei, beschworen hatte, daß er es glaube, wie er es sage (de s. coena S. 49 f.; Sudendorf Nr. 10 S. 216). Die Rücksicht auf die Gegenpartei und Leos Tod trugen wohl dazu bei, daß Hildebrand ihn nicht sogleich nach Rom kommen ließ. Später forderte er ihn dringend dazu auf, indem er von seinem Einfluß in Rom ein besseres Resultat erwartete (Sudendorf Nr. 10 S. 215). Berengar begab sich im J. 1059 dahin, versehen mit einem Empfehlungsschreiben des Grafen Gaufried an den ihm befreundeten Hildebrand, welches völlig den Anschein hat, von Berengar selber verfaßt zu sein. Es setzt, wahrscheinlich mit Unrecht, voraus, daß der Kardinal ein Gesinnungsgenosse B.s sei: „er habe aus Menschenfurcht die von ihm selber anerkannte Wahrheit preisgegeben; der Graf wolle das entschuldigend so deuten, daß er eine günstigere Gelegenheit, die Wahrheit zur Anerkennung zu bringen, habe abwarten wollen. Sie biete sich ihm durch Berengars Gegenwart; jetzt möge er der von ihm viel gerühmten römischen Kirche würdig handeln" (Sudendorf Nr. 10 S. 215). Aber die römischen Gegner B.s waren entschlossen, an der Verdammung seiner Lehre festzuhalten. Papst Nikolaus II. wies ihn ab: er sollte sich an Hildebrand wenden (de s. coena S. 72 f.); Hildebrand aber hielt sich noch mehr zurück als in

Tours: er mochte fürchten, seinen kirchenpolitischen Plänen Hindernisse zu bereiten. Auf der Lateransynode im April 1059 führten also nur B.s Gegner das Wort: die Versammlung nahm sein Glaubensbekenntnis nicht an, es wurde ihm dagegen von Humbert, dem Haupte der andern Partei, die Formel vorgelegt: „daß Brot und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht bloß ein Sakrament (d. h. geheiligtes Zeichen), sondern auch der wahre Leib und Blut Christi seien und in sinnlicher Weise (sensualiter) nicht bloß sakramentlich, sondern in Wahrheit von den Händen der Priester gefaßt, gebrochen, und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werden". Berengar, bei dem heftigen Auftritt in äußerster Bestürzung, warf sich, das Bekenntnis in die Hand nehmend, zur Erde und verstummte. Auf Geheiß seiner Feinde gab er seine Verteidigungsschrift, eine Sammlung von Schriftstellen, den Flammen preis (Lanfr. 1ff. S. 409ff.; Bereng. de s. coena S. 60ff. 70ff.).

Voll Kummer über seine Verleugnung der Wahrheit, und voll Erbitterung und Verachtung gegen den Papst und seine dogmatischen Gegner, kehrte Berengar nach Frankreich zurück. Hier wurde indes die Zahl standhafter Freunde immer geringer. Der Graf Gaufried starb und sein Nachfolger, Gaufried der Bärtige, benahm sich feindlich gegen Berengar; auch Eusebius Bruno von Angers, der sich früher höchst entgegenkommend geäußert hatte, begann sich von ihm zurückzuziehen: er ließ ihn deutlich merken, wie unerwünscht ihm eine Fortsetzung des Streites sei, und erklärte ihm unumwunden, daß er sich nicht beteiligen werde (beider Briefe bei de Roye, Berengarii vita, haeres. et poenitentia, Andeg. 1656 S. 48—51 und Sudendorf Nr. 12 S. 219, Bröckings Datierung der beiden Briefe halte ich nicht für richtig). Berengar schwieg zunächst. Dementsprechend erlitt das Verhältnis zur Kurie vorerst keine Störung, Alexander II. nahm sich Gaufried d. B. gegenüber seiner an (Jaffé 4547, 4588, 4601); er richtete an ihn selbst ein tröstendes Schreiben, indem er ihn freilich zugleich ermahnte, fernerhin keinen Anstoß zu geben (Jaffé 4546). Aber an seiner Überzeugung hielt Berengar nach wie vor fest und gegen Ende der sechziger Jahre brach er sein Schweigen durch eine Schrift, welche seinem lange verhaltenen Ingrimm gegen die römische Synode, Humbert und Nikolaus II. Worte lieh (Fragmente bei Lanfranc, de corpore et sanguine Domini). Die Erwiderung übernahm Lanfranc (s. d. A.). Und dessen Streitschrift beantwortete B. in der von Lessing entdeckten und von Vischer edierten Schrift (für ihre Abfassung unter Gregor VII. erklären sich mit Recht Schwabe, Schnitzer und Bröcking). Auch andere Theologen (Guitmund, Wolfhelm, Gozechin) erklärten sich gegen ihn. In Frankreich war die Erbitterung über ihn so groß, daß es auf der Synode zu Poitiers 1076, welche der päpstliche Legat Gerald hielt, fast zu Gewaltthätigkeiten kam. Gregor VII. suchte ihn zu retten: er ließ ihn, um Frieden zu schaffen, noch einmal nach Rom kommen, 1078, und suchte seine Gegner dadurch zu beschwichtigen, daß er, Allerheiligen 1078, die Annahme eines unbestimmten, der Formel von Tours analogen Bekenntnisses von ihm forderte (Acta Conc. Rom. bei Mansi 19. Bd S. 761). Aber die Gegner machten Schwierigkeiten, bezweifelten Berengars Aufrichtigkeit, und er war schon im Begriff, sich einem Gottesurteil zu ihrem Erweis zu unterziehen, als der Papst dies untersagte. Indes hatten seine Feinde sich verstärkt und auf der Fastensynode 11. Febr. 1079 mußte er das frühere Glaubensbekenntnis in einer Form annehmen, welche ihm zur Vermeidung der Brotverwandlungslehre nur den Ausweg einer völlig unhaltbaren Sophisterei ließ. Wenn es nämlich hieß: Brot und Wein werde der Substanz nach (substantialiter) verwandelt, so deutete er es: salva sua substantia. Da er die Unklugheit beging, sich auf Gregors Übereinstimmung zu berufen, befahl ihm dieser, seinen bisherigen Irrtum einzugestehen und nicht ferner zu verbreiten. Nun entfiel ihm der Mut: er warf sich nieder, bekannte, geirrt zu haben (Mansi a. a. O.), und ward mit einem Schutzbrief des Papstes (Jaffé 5103), aber das Herz voll Gram und Zorn nach Hause geschickt.

In Frankreich fand er seinen Mut wieder: er veröffentlichte einen Bericht über das in Rom gegen ihn eingeschlagene Verfahren, die Acta concilii Romani sub Gregorio papa VII. in causa Berengarii (bei Mansi a. a. O.), worin er seinen Widerruf zurücknahm. Die Folge war eine neue Verhandlung auf einem Konzile zu Bordeaux (1080) vor den päpstlichen Legaten Amatus und Hugo: sie mußte zu einer neuen Demütigung Berengars führen (chron. s. Maxent. bei Bouquet, 12. Bd S. 401). Seitdem schwieg er. Er zog sich auf die Insel St. Cosme bei Tours zurück, um allein der Askese zu leben (chr. Turon. a. a. O. S. 461). Noch hatte

er angesehene Freunde, wie Odo, Bischof von Bayeux, der ihm anbot, für seine Restitution zu wirken. Berengar lehnte es ab: er hoffe auf Gottes unverdiente Barmherzigkeit, der ihn nicht verderben werde, und flüchtete aus der Fülle der Schmerzen in seiner Brust zur Fülle der göttlichen Tröstungen (Sudendorf Nr. 21 S. 232). Ein unter den Verfolgungen der Kirche in Gottes Gnade sich befestigendes Gemüt und zugleich ein mildes christliches Urteil über Freunde, die ihn verlassen hatten, zeigt sich in dem 22. von Sudendorf mitgeteilten Briefe, der sich freilich nicht, wie dieser gelehrte Forscher meint, auf den Tod Gregors VII. beziehen kann (ihn würde Berengar z. B. nicht noster nennen). Berengar starb am 6. Jan. 1088 (ASB 6. Bd 2. Abt. S. XXVIII; chr. Turon. a. a. O.). Es hat wenig Wahrscheinlichkeit, daß er seine Überzeugungen schließlich änderte. Er hinterließ zwar gleichdenkende Schüler, aber sie vermochten ebensowenig durchzudringen, als er selber (Con. Plac. a. 1095, s. Bernold, Chr. z. d. J.).

Die Bedeutung Berengars für die Entwicklung der mittelalterlichen Theologie beruht darauf, daß er das Recht der Dialektik in der Theologie bestimmter und schärfer behauptete als die meisten Zeitgenossen. Man liest bei ihm Sätze, welche in rein rationalistischem Sinne verstanden werden können. Es sei ohne Vergleich höher, sagt er (de s. coena S. 100), bei Annahme der Wahrheit mit Vernunft zu verfahren, als heilige Autoritäten anzuführen. Deshalb sage der Herr: Adhuc modicum lumen in vobis est; ambulate (Jo 12, 35), und der Apostel: Non potui loqui vobis, quasi spiritualibus (1 Ko 3, 1). Es sei (S. 101) die höchste Einsicht, in allen Stücken zur Dialektik seine Zuflucht zu nehmen; denn das sei so viel als seine Zuflucht zur Vernunft nehmen. Wer das nicht thue, der gebe, da er in Bezug auf die Vernunft nach Gottes Bilde geschaffen sei, seine Ehre preis und könne nicht Tag für Tag zu dem Bilde Gottes erneuert werden. Wenn man annimmt, daß diese Sätze unbedingt und in beabsichtigtem Gegensatz zur Unterordnung unter die Schriftautorität gemeint seien, so wird man dazu kommen, mit Reuter (a. a. O. S. 104 f.) den Rationalismus als B.s prinzipalen Standpunkt anzusehen, und bei ihm die Absicht suchen, die Autoritäten — h. Schrift, Väter, Päpste und Konzilien — zu stürzen, überall aber, wo B. sich anerkennend für die Autoritäten ausspricht, Akkomodation oder Schwäche sehen. Allein damit wird B. viel zu weit auf die unkatholische Seite hinübergestellt; es werden einem Manne des 11. Jahrhunderts Ansichten zugeschrieben, die dem ganzen Zeitalter fremd waren und für die in demselben die Voraussetzungen fehlten (vgl. auch Harnack, Dogmengesch. 3. Bd S. 334). Nicht Vernunft und Offenbarung bildeten den Gegensatz, um den es sich für B. handelte, sondern die rational und die irrational verstandene Offenbarung (vgl. z. B. de s. coena S. 228). Die Offenbarung als solche galt ihm als unanfechtbare Autorität: Non mea, sagt er einmal (S. 57), non tua, sed evangelica apostolicaque, simul autenticarum scripturarum, quibus contraire fas non sit, est sententia; ein anderes Mal erklärt er: Nec mihi eo tempore sententia mea tanta perspicuitate constabat, quia . . nondum tam diligenti in scripturis consideratione sategeram (S. 44 vgl. S. 71 u. ö.). Aber die angebliche Autorität der herrschenden Theologie erkannte er nicht an, da sie Irrationelles behauptete (vgl. S. 35, 54 u. ö.). Ihr gegenüber wiederholte er Augustins Sätze: Rationi purgatioris animae, quae ad perspicuam veritatem pervenit, auctoritas nullo modo humana praeponitur, und: Pudet imbecillitatis humanae, cum rationi roborandae auctoritas quaeritur, cum auctoritate veritatis, quae omni homine est melior, nihil possit esse praestantius (S. 100). Ihr gegenüber erklärte er: Verbis dialecticis ad manifestationem veritatis agere, non erat ad dialecticam confugium facere . . sed suos inimicos arte revincere (ib.). Wenn man seinen Satz: Nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire (S. 102) mit Lessings Ausspruch über die Wahrheit und den Trieb nach Wahrheit zusammenstellt (Schnitzer S. 267), so wird B. dadurch modernisiert. Denn die Autoritäten, denen er nicht weichen wollte, waren nur die menschlichen Autoritäten. Daß er „die heiligen Autoritäten" unberücksichtigt lasse, erklärte er für eine Schmähung (S. 100). Die doctrina christiana galt ihm als die gegebene Wahrheit. Demgemäß hat er das gesamte kirchliche Dogma unangetastet gelassen. Sprach er bitter und ungerecht über die Päpste und die Synoden, die seine Lehre verworfen hatten, so ist das verständlich genug: er konnte ihnen nicht vergeben, daß sie ihn gezwungen hatten, sich selbst untreu zu werden. Aber ein Bruch mit dem katholischen Kirchenbegriff lag in dieser Opposition nicht (vgl. S. 35, 37, 41 f. u. ö.).

Sein Widerspruch beschränkte sich auf die herrschende Abendmahlslehre. Und hier bekämpfte er die Theorie Radberts nicht zum mindesten deshalb, weil sie unbiblisch und der Autorität der alten Lehrer entgegen sei (vgl. S. 36, 38, 124 ff. u. ö.). Er findet die Brotverwandlungslehre streitend gegen Gottes Wahrhaftigkeit, welcher das Subjekt und seine Prädikate untrennbar verbunden habe, so daß also Eigenschaften des Brotes ohne Existenz des Brotes etwas Undenkbares seien (S. 92 ff., 189 f., 211 f.). Die Einsetzungsworte nötigen nicht, eine Verwandelung der Substanz anzunehmen (S. 83); Ev. Jo K. 6 handle nicht vom Abendmahl, sondern in figürlicher Rede von der Aufnahme des Leidens Christi ins Gemüt (S. 165, 249 ff); ähnliche Tropen seien nicht selten in dem NT., z. B. der Fels ist Christus, und unter solchem Tropus seien auch die Einsetzungsworte zu verstehen (S. 77 ff.). Nach der heiligen Schrift sei Christi Leib zum Himmel erhöht, und es sei unwürdig, ihn mit jeder Konsekration herabholen zu wollen (S. 157 f., 197 f.). Im Abendmahl sei mit Augustinus zu unterscheiden das geheiligte Zeichen (sacramentum) und das dadurch Bedeutete (res sacramenti) (S. 113 f.). Durch die Konsekration würden Brot und Wein zu einem sacramentum religionis, nicht so, daß sie aufhörten zu sein, was sie waren, sondern, daß sie seien, was sie waren, und in etwas anderes verwandelt würden (S. 123 f.). Wäre statt Brot und Wein Christi Leib und Blut in Wirklichkeit auf dem Altar, so würde der Begriff des Sakraments zerstört sein. Der sakramentliche Genuß des Brotes und Weines sei nach Christi Einsetzung ein Zeichen und Pfand des Heiles, welches er durch seinen Tod erworben (S. 222 f.). Der Glaube, der zum Himmel erhöht, den geistigen, himmlischen Genuß des Leibes Christi habe, werde dadurch gestärkt, und die Elemente werden für den Gläubigen mehr als Brot und Wein (S. 157). Berengar nimmt gleichsam einen Rückschlag der subjektiven Wirkung ins Objektive an, indem ihm auch objektiv Brot und Wein etwas mehr als Natürliches zu werden scheint. Es sei eine Steigerung der natürlichen Kräfte, eine Verwandlung (conversio), aber ohne Vernichtung (corruptio) des Wesens, vermöge welcher der wahre Leib Christi auf dem Altar dargestellt werde (S. 56 f., 141 ff., 150 ff., 161 f.). Daher können die Zeichen Christi wahrer Leib und Blut genannt werden. Sie seien es aber nur für den Gläubigen, dem Ungläubigen bleiben sie Zeichen, Brot und Wein, nichts weiter (S. 167; ep. ad Adelman. ed. Schmid. c. 37 sq.). Unter diesen Voraussetzungen erklärte er auch das Opfer in der Messe für ein uneigentliches, zur Erinnerung geschehendes (S. 131. 273). Jacobi † (Hauck).

Berengoz, Abt von St. Maximin bei Trier, gest. um 1125. — Seine Werke sind herausgegeben zu Köln 1555, wieder abgedruckt in der BM 12. Bd S. 349 und MSL 160. Bd S. 935; vgl. Marx, Geschichte des Erzstifts Trier, 2. Bd, Trier 1860, S. 95; Hauck, KG. Deutschlands 3. Bd. Leipzig 1896, S. 962.

Berengoz (Berengosus) war im Anfang des 12. Jahrhunderts Abt der alten Abtei St. Maximin bei Trier. In den Urkunden derselben wird er zuerst am 2. Mai 1107, zuletzt am 7. Mai 1125 als Abt genannt (s. Beyer, UB. der mittelrhein. Territorien, 1. Bd, Coblenz 1860 S. 471 Nr. 412 u. S. 510 Nr. 452). Das Totenbuch von St. Maximin (v. Hontheim, Prodromus, 2. Bd S. 987) erwähnt seinen Tod zum 24. September: Berengozus sacerdos et abbas nostrae congregationis, monachus s. Luitgeri. Da sein Nachfolger Gerhard 1127 sein Amt antrat (s. Beyer, S. 523 Nr. 463), so ist B. 1125 oder 1126 gestorben. Um das Kloster erwarb er sich dadurch Verdienste, daß er die Restitution einer Anzahl entfremdeter Güter bei Heinrich V. erreichte (s. Beyer Nr. 412, 414: ob crebram et importunam Berengozi abbatis querimoniam, 426: nostram per has septem annos sepius interpellauit clementiam, 434, 450: conquestus est sepius, 452). Hier ist er als Schriftsteller zu erwähnen. Außer 5 Reden für Heiligenfeste schrieb er zwei größere Werke: 3 Bücher de laude et inventione s. crucis, und eine Reihe Reden de mysterio ligni dominici et de luce visibili et invisibili per quam antiqui patres olim meruerunt illustrari. In dem ersteren behandelt er die Legende von der Auffindung des Kreuzes Christi durch Konstantins Mutter Helena unter Hereinziehung einer Menge alttestamentlicher Vorbilder des Kreuzes Christi. In dem letzteren preist er Christus als das wahrhaftige Licht, das von Anfang an in der Geschichte leuchtet. Ob der in der Maurinerausgabe der Werke des Ambrosius von Mailand 2. Bd App. S. 499 gedruckte Kommentar zur Apokalypse, als dessen Verfasser sich ein Berengaudus zu erkennen giebt, unserem B. angehört, ist ganz ungewiß. Hauck.

Bergisches Buch s. Konkordienformel.

Bergius, Johann, gest. 1658. — Leichenpredigt auf J. B. von Bartholom. Stosch, Berlin Dezemb. 1658; Beckmann, Notitia Univers., Frankfurt, S. 133—156; Hering, Beiträge zur Gesch. der brandenburgischen Lande, 1784, I, S. 16 ff. und II, S. 82; Hugo Landwehr, Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, des Großen Kurfürsten, 1894, S. 150 ff.

Bergius, Johann, kurbrandenburgischer Hofprediger und Konsistorialrat unter dem Kurfürsten Georg Wilhelm und dem Großen Kurfürsten, ein Vertreter der in der brandenb.-reformierten Kirche im 17. Jahrh. herrschenden Unionsbestrebungen, wurde am 24. Februar 1587 zu Stettin als der Sohn des dortigen Rektors Conrad B. geboren. Fünf Jahre alt verlor er seinen Vater. Sein Fortkommen verdankte er seinem Taufpaten, dem Kammerrichter Adrian von Borck, welcher ihn auf das Gymnasium zu Neuhausen bei Worms brachte. Er studierte zu Heidelberg, wo er 1604 Baccalaureus wurde, und zu Straßburg und hielt sich eine Zeit lang auch in Danzig bei seinen Anverwandten Bartholom. Keckermann auf, welcher damals den Ruf eines bedeutenden Philosophen genoß. Während der Jahre 1608—1612 besuchte er mit Zöglingen England, Frankreich und die Niederlande. 1615 erhielt er auf Empfehlung des Generalsuperintendenten Pelargus eine außerordentliche Professur in der zum reformierten Bekenntnis übergetretenen theolog. Fakultät zu Frankfurt a. O. 1616 wurde er Ordinarius und 1619 war er Rektor der Universität. Im nächsten Jahre ernannte ihn Georg Wilhelm zum Hofprediger in Königsberg in Preußen; aber diese Stellung wurde ihm verleidet, da die Stände in Preußen der streng lutherischen Richtung huldigten. 1623 kehrte er in die Mark zurück, um das Hofpredigeramt in Berlin zu übernehmen, während sein Bruder Conrad seine Professur in Frankfurt erhielt. 1631 disputierte er mit sächsischen Theologen zu Leipzig über die Augustana behufs Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirche, freilich ohne Erfolg. In derselben Zeit stand er auch in Verbindung mit dem Schotten Duräus, einem Gelehrten, welcher ein halbes Jahrhundert hindurch sich bemühte, die getrennten Glieder der evangelischen Kirche wieder zu vereinigen (vgl. über Duräus: Landwehr a. a. O. S. 318—335). Unter den Drangsalen des 30jährigen Krieges traten die unionistischen Bestrebungen in der Mark in den Hintergrund. Der Große Kurfürst jedoch nahm sie wieder auf, denn schwer bedrückte ihn der Hader der religiösen Parteien. Als auf seinen Befehl B. auf den 1640 verstorbenen Kurfürsten Georg Wilhelm in Königsberg die Leichenpredigt halten sollte, verweigerten ihm die Lutheraner den Zutritt zur Kanzel. Erst am 11. März 1642 durfte er die Predigt halten. Auf Wunsch des Großen Kurfürsten nahm B. im Herbste 1645 teil an dem Thorner Religionsgespräche, welches König Wladislaw IV. von Polen veranstaltete in der Hoffnung, die drei christlichen Konfessionen wieder zu vereinigen. Auch der Helmstädter Professor Calixtus war unter den Collocutoren. Indes die katholischen Geistlichen standen geschlossen den lutherischen und reformierten gegenüber, welche unter sich uneins blieben, so daß das Gespräch am 21. November resultatlos beendet wurde. B. erfreute sich bis zu seinem Tode des unverminderten Wohlwollens des Großen Kurfürsten, den er 1646 und 1647 nach Cleve und den Niederlanden und 1652 nach Prag begleitete und dessen unionistische Bemühungen er nachhaltig, aber in friedfertigerem Geiste unterstützte als der seit 1644 neben ihm amtierende Bartholomäus Stosch. B. starb am 19. Dezember 1658 und Stosch wurde sein Nachfolger im Amte. Seiner dogmatischen Überzeugung nach war B. recht eigentlich ein Mann der Vermittlung gewesen. Als sein früherer Kollege an der Universität, später am Berliner Dom, Wolfg. Evell, für den Supralapsarismus auftritt, hält Berg. Widerlegungspredigten. Als Kurfürst Sigismund ihn nach Dortrecht senden will, lehnt er es ab, und spricht über das ihm von dorther 1619 berichtete Verfahren gegen die Remonstranten entschiedene Mißbilligung aus (Limborch, vita Episcopii, p. 210). Seine universalistischen Ansichten von der Gnade Gottes finden sich in der Schrift: „der Wille Gottes von aller Menschen Seligkeit“ 1653 niedergelegt. Zwar berichtet der Lutheraner Hartknoch in seiner preußischen Kirchengeschichte S. 395 aus einer von Berg. mit Calov gehaltenen Disputation, daß er die Lutheraner nicht als Brüder habe anerkennen wollen, aber das ausdrückliche Gegenteil spricht er selbst in der Vorrede zu seiner „Relation der Privatkonferenz zu Leipzig“ 1635 in schöner Weise aus. Von allen Seiten von erbitterten lutherischen Polemikern angefallen, bleibt er im Streit maßhaltend und versöhnlich. Nur in einer jugendlichen Streitschrift hatte er sich in der Verteidigung von Pelargus gegen Dan. Cramer gleicher Waffen wie der Gegner bedient, aber er

legt ein Gelübde ab, eines solchen Tons sich nie wieder schuldig zu machen: „palam imo fiat omnibus majorem nobis videri modestiae ac pietatis quam eruditionis et ingenii laudem" (in einem von Crocius in dessen conversatio Pruthenica 1618 mitgeteilten Briefe). Selbst in einer von lutherischer Seite ausgegangenen Klageschrift über reformierten Druck: vox oppressorum in Marchia wird ihm das Lob friedfertiger Unparteilichkeit gespendet (Hering, Beiträge zur Geschichte der brandenburgischen Lande 1784, I. S. 19). Mit Calixt bleibt er seit Thorn in freundschaftlicher brieflicher Verbindung, und selbst ein Hülsemann, nachdem er dort seine persönliche Bekanntschaft gemacht, urteilt von ihm: virtus et in hoste laudanda. Seine Predigten zeichnen durch Einfachheit und Geschmack sich von den gleichzeitigen lutherischen um vieles aus, vgl. „40 auserlesene Buß- und Trostsprüche in so viel Predigten", Berlin 1655. — Sein Bruder Conrad Bergius trat 1624 in Frankfurt in seine Stelle ein und vollzog im Auftrage von Gr. Wilhelm in dem nahegelegenen Küstrin die Unterweisung des Kurprinzen Fr. Wilhelm in der Religion, welcher es ihm noch später dankte: „daß derselbe ihn zuerst mit der früheren Reformierten (?) Lehre von der allgemeinen Gnade bekannt gemacht". 1629 wurde er als Lehrer an das gymnasium illustre in Bremen berufen, wo er einst selbst gebildet worden.

Tholuck † (Heidemann).

Berleburger Bibel s. Bibelwerke.

Bern von Cluni s. Cluni.

Bern von Reichenau, gest. 1048. — BM 18. Bd S. 56; MSL 142. Bd S. 1047; Pez, Thesaurus anecdot. 4. Bd 2. Abth S. 39; 6. Bd 1. Abth. S. 199; Jaffé, Bibl. rer. Germ. 3. Bd S. 365; Archiv f. Kunde österr. Gesch.-Quellen 20. Bd S. 189; NA 13. Bd S. 630 f.; Hefele in der ThQS 1838 S. 201 ff.; Wattenbach, Gesch.-Quellen 6. Aufl. 2 Bd, 1894 S. 42; Hauck, KG Deutschlands 3. Bd 1896 S. 958.

Bern, unbekannter Herkunft und Bildung, war Mönch im Kloster Prüm bei Trier, und wurde von Heinrich II. 1008 zum Abt von Reichenau im Bodensee bestellt. Sein Vorgänger Immo, Abt von Gorze und Prüm, zum Zwecke der Reform im J. 1006 nach Reichenau berufen, hatte nicht vermocht, die Mönche für den Gedanken der lothringischen Reformatoren zu gewinnen. Die Widerstrebenden verließen zum Teil das Kloster (Herim. Aug. chr. z. 1006). Dadurch ward Heinrich veranlaßt, ihm die Leitung wieder abzunehmen. Übertrug er sie nun Bern, so bedeutete, da Bern aus Prüm kam, der Wechsel der Person offenbar keine Änderung der Tendenz. Bern, von Hermann dem Lahmen als fromm und gelehrt gerühmt, gelang es die Eintracht wieder herzustellen (Herim. Aug. z. 1008). Seine vierzigjährige Amtsverwaltung ist eine Blütezeit Reichenaus. Wie tüchtig die Schule war, sieht man daraus, daß ein so vielgelehrter Mann wie Hermann der Lahme in ihr seine Bildung fand. Die äußeren Verhältnisse wurden, so weit dies möglich war, gesichert durch die Erneuerung der Klosterprivilegien durch Heinrich II. (1016, Wirt. UB 1. Bd S. 252 Nr. 213) und Johann XIX (1031, Jaffé, 4093). Die steigende Wohlhabenheit beweist der Bau einer neuen Kirche zu Ehren des Evangelisten Markus (Herim. Aug. z. 1048). Endlich dem äußeren Glanz diente die Bestätigung des Rechts, daß der Abt von Reichenau die bischöflichen Insignien trage, durch Johann XIX. (Jaffé 4093 f., vgl. 3880), ein Recht, das freilich Bern dem Widerspruch Warmanns von Konstanz gegenüber nicht behaupten konnte (Herim. Aug. z. 1032). Bern starb am 7. Juni 1048.

Seine Schriften sind: 1. De quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus; 2. Dialogus qualiter quatuor temporum ieiunia per sua sabbata sint observanda, lange in Ansehen, vgl. Sigib. de Scr. eccl. 156 MSL 160 S. 583; 3. Gutachten über die Zahl der Adventssonntage an Aribo von Mainz; 4. Überarbeitung der Vita Udalrici; daß er der Verfasser der Vita Meginradi sei, ist eine nicht zu beweisende Annahme; 5. Eine Reihe musikalischer Schriften: Prologus in Tonarium, Tonarius, De varia psalmorum modulatione, De consona tonorum diversitate; 6. Eine Anzahl Briefe; 7. Zwei in einer Heidelberger Handschrift erhaltene Predigten sind ungedruckt (s. Arch. f. K. österr. GQ 20. Bd S. 191). Hauck.

Berner Disputation. Die handschriftlichen Originalakten des Gesprächs sind in zwei Exemplaren im Berner Staatsarchiv noch vorhanden. Sie wurden — nur mit den nötigsten Abkürzungen — unter der Aufsicht eines der Notare, Eberh. von Rümlang, bei Froschauer

in Zürich gedruckt und schon am 23. März 1528 in 4° herausgegeben u. d. T. Handlung oder Akta gehaltener Disputation zu Bernn in Uechtland. Oseae 13. (nach den LXX) — „Gott allein sye herrschung, lob und eer in ewigkeyt." — Spätere, ebenfalls amtliche Ausgaben sind die von 1608 in 4° und von 1701 in Fol. Man vergl. noch die speziellen Werke: Christoph. Luthardus, Disputationis Bernensis explicatio et defensio (gegen den Hercules Cathol. des Dekans Jakob Schuler von Freiburg). Bernae 1660 2. Tl. Fol. — und Sam. Fischer, Geschichte der Disputation und Reformation in Bern. Bern 1828. Ferner: Bullinger, Reformationsgeschichte I S. 390 ff.; J. J. Hottinger, Helv. Kirch.-Gesch. III. S. 393 ff.; Ruchat, Hist. de la réform. de la Suisse (éd. Vulliemin) I. p. 360 ff.; ganz besonders v. Stürler, Urkk. der bern. Kirchenreform. I. S. 204 ff. 511 ff.; Mörikofer, U. Zwingli. II. S. 96 ff.; Blösch, Eine neue (katholische) Quelle zur Geschichte der Berner Disputation in Theol. Zeitschr. d. Schweiz VIII (1891) S. 157 und Eissenlöffel, Franz Kolb, ein Reformator Wertheims, Nürnbergs und Berns, Zell i. W., 1895, S. 58—65.

Unter den verschiedenen in Bern gehaltenen Religionsgesprächen führt vorzugsweise dasjenige diesen Namen, durch welches im Jahre 1528 der Sieg der Reformation daselbst entschieden wurde.

Die Stadt Bern mit ihrem schon damals beträchtlichen Gebiete bot an und für sich der Reformation keinen günstigen Boden. Der zähe, am Althergebrachten festhängende Charakter, die religiöse — aber auch superstitiöse Gemüts- und Geistesrichtung des Volkes, die streng geregelte Zucht des kriegerischen Gemeinwesens, die vorwaltende Beschäftigung mit Ackerbau und Viehzucht, alles dies schien den bewegenden Ideen der Zeit den Eingang noch für lange verschließen zu müssen. Auch wurde Bern mit den übrigen Eidgenossen von der Kurie für eine ihrer festesten Stützen gehalten und daher sorgfältig begünstigt und geschont. Es bedurfte demnach sehr auffallender Thatsachen und Ärgernisse, um der arglosen Bevölkerung über die Gebrechen des kirchlichen Zustandes und das Bedürfnis gründlicher Heilung derselben die Augen zu öffnen. Solche Thatsachen waren das frevelhafte Gaukelspiel, welches von den Dominikanern 1507 bis 1509 in ihrem Ordensinteresse mit Jetzer getrieben wurde, ferner der empörende Ablaßkram Samsons (1518) u. a. m. Schon hatte auch der eifrige Sittenprediger Franz Kolb (über ihn Kuhn, Die Reformation Berns, S. 343; Eissenlöffel, Fr. Kolb, s. o.) angefangen, die herrschenden Laster und politischen Mißbräuche — mehr noch als die kirchlichen — anzugreifen, war aber wegen der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen von Bern hinweg nach Nürnberg gewichen. An seine Stelle traten indessen andere; so der Lesemeister der Franziskaner, Dr. Sebastian Meyer (Kuhn, S. 83), Bertold Haller (Kuhn, S. 131; Kirchhofer, Bertold Haller oder die Reform. von Bern. Zürich 1828; Pestalozzi, B. Haller. Elberfeld 1861) von Rotweil oder Aldingen, erst Kaplan, dann Kanonikus und Leutpriester am Münster, und Johann Haller von Wyl im Thurgau, Pfarrer zu Amsoldingen bei Thun (Kuhn, S. 383). Diese, durch Luthers und Zwinglis Schriften gefördert, faßten zwar die Sache tiefer an der Wurzel, gingen jedoch mehr aufbauend und die evangelische Wahrheit durch Erklärung der Schrift und des Symbolums positiv pflanzend, als aggressiv gegen den Irrtum zu Werke. Ihnen stand ein Teil der Bürgerschaft und eine Anzahl der angesehensten Männer in Staat und Kirche schützend und aufmunternd zur Seite, vor allen Niklaus Manuel, der als Staatsmann, satirischer Dichter und Maler seine reichen Gaben in den Dienst der evangelischen Sache stellte (Kuhn, S. 273; Baechtold, Nikl. Manuel, Frauenfeld, 1878). Noch war indessen die altgesinnte Partei mächtig in der Regierung, unter den Chorherren und Landgeistlichen und besonders in der Landbevölkerung. Die Spaltung wuchs so sehr, daß derselben ein Ziel gesetzt werden mußte. Dies war der Zweck des wichtigen Mandats von Viti und Modesti (15. Juni 1523), welches zwischen denen, „die fürgeben, das Wort Gottes und heilige Evangelium wohl und recht gepredigt zu haben", und andern, „die ihnen widersprechen und sie Ketzer, Buben und Schelmen heißen", eine Art von Vermittelung bilden sollte; der Rat befahl daher, daß „nichts anderes, denn allein das heilige Evangelium und die Lehr Gottes öffentlich und unverborgen, deßgleichen, was Jeder sich getrauen könne, durch die wahre heilige Schrift zu beschirmen, verkündigt und all ander Leer, Disputation und stempenien, dem heyl. Evangelion und gschrifften yetzgemelt ungemäß, sy syginds vom Luther oder anderen Doktoribus geschrieben oder ußgangen" (über eine „sonderbare Variante" zwischen dem Text des geschriebenen und dem des gedruckten Mandats ist zu vergleichen der Aufsatz von Trechsel in der theol. Zeitschr. d. Schweiz II. [1885] S. 189) — sowie auch alle gegenseitigen Beschimpfungen bei Strafe unterlassen werden sollten. Klar genug war es damit nichts weniger als auf Begünstigung der evangelischen Partei abgesehen, und

doch wurde das Mandat gerade von dieser als der erste feste Grundstein ihres Werkes begrüßt. Bald erkannten auch die Altgläubigen ihren Mißgriff und suchten, von den Eidgenossen aufgemuntert, ihre Nachgiebigkeit wieder zurückzunehmen oder unschädlich zu machen. Neben manchen dem Rate durch die Bewegung der Zeit abgenötigten Konzessionen ging auch die Reaktion stets kecker und entschlossener ihren Weg: Verurteilungen evangelischer Pfarrer, Bücherverbote, Vertreibung einzelner Vorkämpfer der neuen Richtung, eines Val. Anshelm und Seb. Meyer, selbst Mordanschläge auf B. Haller, folgten rasch aufeinander. Die katholischen Orte ließen es an Tagsatzungsbeschlüssen, an Mahnungen und Zureden bei Bern nicht fehlen; mehrere verehelichte Priester wurden abgesetzt und das Kapitel von Büren, das gewissenshalber die Ehe verlangte, zur Geduld verwiesen. Neue Verordnungen (22. Nov. 1524 und 6. April 1525) bestätigten und verschärften die alten, die meisten kirchlichen Übungen blieben in Kraft. Und doch konnte man sich nicht entschließen, dem Worte Gottes zu entsagen und den Vorbehalt der freien Predigt desselben aufzugeben, wollte man auch mit Zürich und seinen Glaubensverwandten nicht brechen, es nicht den Gewaltmaßregeln seiner erbitterten Gegner überliefern. Es war ein sonderbares mehrjähriges Schwanken, welches das bekannte Wortspiel hervorrief, in Bern sei man weder „luther" noch trüb. Um daher die Schwankenden endlich zur Entscheidung zu drängen, der evangelischen Partei ihre Hauptwaffe, die Berufung auf die unwiderlegte Wahrheit ihrer Sache zu entwinden und eine moralische Grundlage für fernere Reaktionsplane zu gewinnen, wurde von allen 12 Orten, Zürich ausgenommen, die schon lang besprochene Disputation zu Baden veranstaltet und vom 21. Mai 1526 an in Gegenwart der vier schweizerischen Bischöfe und einer glänzenden Versammlung abgehalten. Faber, Eck, Th. Murner von Luzern führten katholischerseits das große Wort, während Oekolampad fast einzig seine Partei vertrat, weil Zwingli wegen unsichern und zweideutigen Geleits sich nicht eingefunden hatte. Zu Bern war die altgesinnte Partei schon zum Voraus des Sieges gewiß. Am Eröffnungstage des Badener Gesprächs selbst langten auf Anstiften der Eidgenossen eine Menge Botschaften vom Lande zu Gunsten der alten Lehre in Bern an; zugleich erschienen auch Gesandte der katholischen Orte und wußten beim großen Rate den Beschluß und das eidliche Versprechen zu erwirken, daß man sich weder im Glauben noch sonst von ihnen trennen wolle. Haller, der sich öffentlich von der Messe losgesagt, wurde mit P. Kunz von Erlenbach (Kuhn, S. 371) nach Baden gesandt, nicht um zu disputieren, sondern um von ihrer Lehre Rechenschaft zu geben. Als sie heimkehrten und der Ausgang bekannt wurde, da schien die evangelische Sache vollends verloren. Vor dem Großen Rate sollten sie sich aussprechen, ob sie ferner Messe lesen wollten oder nicht. Haller erklärte unbedenklich, lieber wolle er alle seine Stellen und Vorteile aufopfern und dem Frieden der Stadt zu liebe weiter ziehen. Das Kanonikat wurde ihm nun wirklich genommen; allein den treuen und gewissenhaften Mann ließ man darum nicht fahren, sondern bestellte ihn zum Prediger; ja man gewährte ihm sogar nach seiner eigenen Wahl in der Person Kolbs, der von Nürnberg zurückberufen wurde, einen Gehilfen (4. April 1527). Von diesem Augenblicke an mehrten sich die Anzeichen eines raschen Stimmungswechsels, der hauptsächlich durch den Siegesübermut und das heftige Drängen der katholischen Eidgenossen befördert wurde. Die hartnäckige Weigerung, Bern beim Druck der Disputationsakten mitwirken zu lassen, erregte Verdacht, und noch mehr verletzte der Versuch, die altgesinnten Unterthanen gegen ihre Obrigkeit aufzureizen. Am 25. Mai 1527 erließ der Rat ein neues Mandat, welches wieder auf das erste von Viti und Modesti zurückging, jetzt aber mit dem ganz anders lautenden Zusatze: — „obgleich solch ihr Predigen den Satzungen, Ordnungen und Lehren der Menschen, wie dann die seyn möchten, entgegen laute." — Verboten wurde übrigens jede eigenmächtige Änderung des Bestehenden. Allein so konnten die Dinge nicht lange bleiben; die Spannung bestand fort und nahm zu. Einzelne Gemeinden fingen an, die Messe abzuschaffen; andere baten um Gestattung der Priesterehe. Um endlich auf festen Boden zu kommen, wußte man kein besseres Mittel, als das bereits versuchte einer Disputation. Der Gedanke fand nun um so leichter Eingang, als seit Ostern die bisherige altgesinnte Mehrheit des Kleinen Rats zur Minderheit geworden war. Einhellig wurde am 17. November 1527 vom Großen Rate ein gemeines Gespräch für den Anfang des nächsten Jahres nach Bern auszuschreiben beschlossen. Dieses Ausschreiben gab als Motive an, die lange umsonst gesuchte Einigkeit zu erzielen, „den Grund göttlicher Wahrheit, christlichen Verstandes und Glaubens hervorzubringen und dem nachzuleben u. s. w." Eingeladen wurden vor allem die Bischöfe von Konstanz, Basel,

Wallis und Lausanne, und zwar in eigener Person, zu erscheinen, als oberste Seelsorger und Hirten, „für die sie wollen geachtet werden", bei Verlierung dessen, was sie im Gebiete der Stadt Bern besäßen. Ferner wurden sämtliche Eides- und Bundesgenossen beider Glaubensparteien ersucht, ihre Gesandten und Gelehrten abzuordnen, „ob auch die Eidesgenossenschaft in Einigkeit des wahren Glaubens erhalten werden möchte". Doch gedenke man die Disputationsbeschlüsse niemanden aufzudringen. Gebraucht werden dürfe nur das bloße Wort Gottes A. und NT. und zwar nicht nach Auslegung der Lehrer, sondern so, daß einzig biblische Schrift mit biblischer, dunkle mit „heiterer" erklärt werde und niemand darüber, denn die göttliche Schrift sich selbst, zu urteilen habe. Allen Einheimischen und Fremden wurde vollkommen freies Geleit versprochen, sämtliche bernische Geistliche zur Beiwohnung verpflichtet, strenge Handhabung von Zucht und Ordnung eingeschärft und jedem volle Redefreiheit zugesichert. „Und was dann, hieß es zuletzt, mit göttlicher biblischer Schrift bewährt und beschlossen wird, das soll ohne alles Mittel und Widersagen Kraft und ewig Bestand haben" u. s. w. Zugleich wurden die von Haller und Kolb mit vieler Umsicht verfaßten, von Zwingli revidierten und zum Drucke beförderten zehn Schlußreden überall mitgeteilt.

Das Ausschreiben erregte großes Aufsehen und mannigfaltigen Widerspruch; die Bischöfe lehnten die Einladung ab. Acht eidgenössische Orte verweigerten jede Teilnahme und suchten, mit Berufung auf das Gespräch zu Baden, Bern von seinem Vorhaben abzubringen. Murner erwiderte die an ihn besonders gerichtete Aufforderung mit einer so maßlosen Schmähschrift, daß er sogar zu Luzern nicht länger bleiben durfte. Eck und Cochläus schrieben wider die Disputation, und selbst von Kaiser Karl V. langte eine Abmahnung und Vertröstung auf das nächstens zu veranstaltende Konzilium (de dat. Speyer 28. Dezember 1527) an, welche höflich, aber fest erwidert wurde. Dagegen erschien eine große Zahl von Gesandten und Geistlichen, vornehmlich aus den schweizerischen und süddeutschen Städten, von Zürich der Bürgermeister Röust und Zwingli selbst mit etwa 40 Predigern, von Basel Oekolampad, von Straßburg Bucer und Capito, von Konstanz Ambr. Blaurer u. s. w. — während die katholische Partei, wie zu erwarten, ziemlich schwach vertreten war. Nachdem die Begrüßung und Eröffnung am 6. Januar 1528 stattgefunden, die vier Präsidenten, — nämlich Dr. Joachim von Watt von St. Gallen, der Probst von Interlaken und nach dessen Ablehnung der Dekan N. Briefer von Basel, der Abt von Gottstatt und der Komthur K. Schmid von Küßnacht, — ihre Pflichten laut Ausschreibens beschworen, auch die vier Schreiber beeidigt und andere Präliminarien vorgenommen worden waren, begann die eigentliche Disputation am 7. in der Franziskanerkirche vor dem Großen Rate mit Anreden von Watt und Kolb und dauerte fort bis zum 26. Januar. Jede Schlußrede wurde der Reihe nach verlesen und abwechselnd von Haller oder Kolb eingeleitet. Die erste derselben: „die heilige christliche Kirche, deren einig Haupt Christus, sei aus dem Worte Gottes geboren; in demselben bleibe sie und höre nicht die Stimme eines Fremden", — bestritt Alexius Grat, Beichtvater der Nonnen in der Insel, ziemlich ungeschickt und mit Spuren grober Unwissenheit; er wollte das Wörtchen „einzig" in der Schrift nicht finden und suchte zu beweisen, es gebe noch andere Häupter der Kirche unter dem obersten Haupte Christus, nämlich die Apostel, besonders Petrus und seine Nachfolger: dagegen zeigten Haller und Bucer, daß die Apostel sich nie Häupter, sondern nur Diener der Gläubigen genannt hätten, und Zwingli erläuterte die Gewalt des Bannes, die jeder Einzelgemeinde zustehe. Besser verteidigten Theob. Hutter, Pfr. von Appenzell, noch schlauer, mit Hinweisung auf die vielen jüngstentstandenen Sekten und Meinungen, Dr. Konrad Treyer, Augustiner-Provinzial von Freiburg, die entscheidende Gewalt der sichtbaren Kirche in Glaubenssachen. Ihm antworteten die Straßburger, die ohnehin einen theologischen Streit mit ihm auszufechten hatten; da jedoch das Gespräch persönlich zu werden anfing und die Präsidenten dagegen einschritten, so protestierte Treyer, wollte nicht mehr disputieren und entfernte sich. Der Faden wurde nun von Hutter, dem Schulmeister Buchstab zu Zofingen, und Andern in betreff der Schlüsselgewalt und des Bannes aufgenommen, von Haller aber und vorzüglich von Bucer der evangelische Begriff desselben und die Freiheit jeder Gemeinde verfochten. — Gegen die zweite Schlußrede: „daß die Kirche keine Gesetze ohne Gottes Wort mache und daß daher Menschensatzungen nicht weiter binden, als sofern sie darin gegründet seien", — wandte Buchstab vornehmlich ein, nicht alle Reden Christi und der Apostel seien aufgezeichnet worden, ferner ließen sich gewisse christliche Glaubensartikel und Lehren (Höllenfahrt Christi, Trinität) so wenig als manche christliche Gebräuche, z. B. die Sonntagsfeier, bloß durch die Schrift be-

gründen; worauf Bucer teils die Begründung übernahm, teils umgekehrt die wirkliche Unrechtmäßigkeit vieler von den Päpsten und Konzilien wider Gottes Wort aufgestellten Satzungen scharf nachwies. — Bei der dritten These: Christus sei unsere einzige Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w., und ein anderes Verdienst der Seligkeit, eine andere Genugthuung bekennen, heiße Christum verleugnen, — drehte sich der Streit hauptsächlich um die guten Werke, welche Buchstab als satisfaktorisch für die Sünden nach der Taufe und als notwendige Ergänzung des Glaubens — Bucer hingegen als Früchte desselben betrachtet wissen wollte. Der vierte Schlußsatz: „daß Christi Leib und Blut im Abendmale wesentlich und leiblich empfangen werde, lasse sich mit biblischer Schrift nicht bewähren", — fand von katholischer Seite fast gar keinen Bestreiter; von lutherischer aber traten dagegen Bened. Burgauer von St. Gallen und Andr. Althamer von Nürnberg in die Schranken. Der erstere, hierüber mit seinem Kollegen Dom. Zieli uneins, war deswegen von seiner Obrigkeit nach Bern gesandt worden. Beide standen übrigens gegen Zwingli, Oekolampad und Bucer keineswegs im Vorteile. Hutter, abermals interpelliert, blieb bei der gemeinen katholischen Lehre; Burgauer dagegen und andere erklärten, sie nähmen die These als erwiesen an. Konrad Som von Ulm hatte seinen Widersacher Eck nach Bern gefordert und erbot sich trotz seines Ausbleibens, ihm ferner Rede zu stehen. Solche Auftritte wiederholten sich überhaupt mehrmals. Schwach wurde die fünfte These, „daß die jetzt gebräuchliche Messe, als ein Opfer für Lebendige und Tote, der Schrift zuwider, dem Opfer Christi eine Lästerung und um der Mißbräuche willen ein Greuel vor Gott sei", — von Buchstab mit Analogien und Vorbildern aus dem AT. angefochten, deren Nerv zu entkräften keine große Mühe verursachte. Für die sechste, nach welcher „Christus als einiger Mittler und Fürsprecher beim Vater und sonst kein anderer außerhalb dieser Zeit angerufen werden soll", — brachte nächst Kolb ein schlichter Bauersmann, Hans Wächter von Schenkenberg, der seinem Pfarrer in der Predigt widersprochen und deshalb in Bern hatte erscheinen müssen, die treffendsten Stellen bei. Von Gilg Murer von Rapperswyl wurde die gegenseitige Fürbitte der Gläubigen, die den Jüngern Jesu verheißene Teilnahme an seiner Herrlichkeit, der reiche Mann in der Hölle u. a. dergl. als Beweis angeführt. Seine und Buchstabs Gründe konnten indessen die genauere Prüfung nicht aushalten. Wider das Fegfeuer und was daran hängt war die siebente Schlußrede gerichtet; den von Mannberger, Hutter und Buchstab dafür vorgebrachten Probabilitäten und Folgerungen aus Schriftstellen setzten Haller, Zwingli und Oekolampad helle Schrift und den richtigen Verstand entgegen. Bilder zur Verehrung zu machen, erklärte die achte These als dem Worte Gottes zuwider; die gewöhnlichen Distinktionen und Einreden, welche Buchstab und Hutter geltend zu machen versuchten, widerlegte Zwingli bündig und schlagend. Das Verbot der Priesterehe, welches die neunte These angriff und wegen dessen Übertretung Jakob Würb von Biel sich zur Verantwortung gegen seine Ankläger bereit erklärte, wurde von Buchstab nur aus dem Gesichtspunkte eines freiwilligen aber unverbrüchlichen Gelübdes dargestellt, dessen schlechtgewählte Beispiele aber gegen Zwinglis Beleuchtung und Schriftgründe nicht stichhielten. Die zehnte Schlußrede, daß Unkeuschheit keinem Stande schädlicher sei, als dem geistlichen, blieb unbestritten; nur entschuldigte sich Buchstab mit der Menge gelehrter Gegner und der geringen Zahl tüchtiger Mitkämpfer auf seiner Seite, während Hutter bei der einen christlichen Versammlung verbleiben wollte. — Am 26. Januar beschloß Haller die 20tägige Handlung mit einem Rückblicke und einer Ermahnung, sowohl an die Obrigkeit zur Vornahme der nun gerechtfertigten Reformation, als auch an die Geistlichen zu wahrer Hirtentreue. Zwingli u. a. machten sich anheischig, ferner Rechenschaft ihrer Lehre zu geben, und bemerkten, wenn schon Eck, Faber u. s. w. persönlich abwesend, so seien doch alle ihre Argumente auf dem Platze gewesen. Watt übergab die sorgfältig geführten und täglich kollationierten Akten der Regierung, indem er zu allfälligen Berichtigungen aufforderte; zuletzt dankte Haller der Versammlung im Namen der Regierung. Noch fanden an den nächsten Tagen zwei besondere Gespräche statt, ein lateinisches zwischen Farel und einigen französischen Geistlichen, das aber ins Lächerliche ausartete, und ein deutsches mit acht Wiedertäufern, welche auf Grund desselben des Landes verwiesen wurden.

Die Folgen dieser, im ganzen mit Würde und Unparteilichkeit geführten Verhandlung waren: die Unterschriften der 10 Schlußreden von Seite der Chorherren und fast aller Bernischen Geistlichen, die Abschaffung der Messe, welche im Münster bereits im Verlaufe des Gesprächs und besonders auf eine Predigt Zwinglis unter-

lassen worden war, die in aller Ordnung vorgenommene Entfernung der Bilder u. s. w. aus den Kirchen und endlich das Reformationsedikt vom 7. Februar 1528 (Richter, Ev. K. OO. I. S. 104), durch welches den Schlußreden Gesetzeskraft erteilt, die Gewalt der Bischöfe für verwirkt erklärt, das Nötigste in betreff der Geistlichen, des Gottesdienstes, der Kirchengüter u. s. w. vorläufig angeordnet wurde, mit beigefügtem Versprechen, bessern Bericht nach Gottes Wort jederzeit annehmen zu wollen. Die Gemeinden des Landes wurden vom 13. Februar an durch Abgeordnete einzeln um ihren Beitritt zur Reformation befragt; bei weitem die meisten erklärten sich mit Mehrheit für dieselbe; nur in den Thälern des Oberlandes drang sie erst später durch, nachdem die von katholischen Nachbarn und durch irrige Begriffe über evangelische Freiheit hervorgerufenen Unruhen gedämpft worden waren. — Aber auch außerhalb Berns trug die Disputation ihre Früchte, so in Biel, Basel, Schaffhausen, den oberdeutschen Städten. An sie knüpften sich ferner die Disputationen von Genf (1535) und Lausanne (1536), die Befestigung der Reformation am erstern Orte, ihr Vordringen und ihre Verbreitung von da aus nach dem westlichen Europa, Frankreich, Schottland, England, den Niederlanden; die Berner Disputation hatte somit nicht bloß eine lokale Bedeutung, sondern sie bildete zugleich ein sehr wesentliches Verbindungsglied in der Kette großer Ereignisse, durch welche der Protestantismus eine Weltmacht geworden ist. **F. Trechsel † (Blösch).**

Berner Synodus. — Die Synodalakten erschienen amtlich gedruckt zu Basel schon 1532 unter dem Titel: „Berner Synodus — Ordnung wie sich pfarrer und prediger zu Statt und Land Bern, in leer und leben, halten söllen, mit wyterem bericht von Christo, unnd den Sacramenten, beschloßen im Synodo daselbst versamlet, am IX. tag Januarii An. MDXXXII. Ob wir ouch Christum u. s. w." II. Corinth. V. 4. — Wieder offiziell aufgelegt 1728 und 1775. Privatausgabe des ältern Textes mit neuerer Verdeutschung von Lauener, Basel 1830. 8°. Eine latein. Übersetzung giebt Lüthard I, 182 ff. (S. Bern. Disp.), eine franz. nach ihm Ruchat (N. A.) T. 3 p. 438 ff. Beide weder vollständig noch zuverlässig, abgesehen von der unnachahmlichen Sprache des Originals. Eine holländische Übersetzung v. G. Albers u. d. T. De synode van Bern in het jaar 1532, findet sich in der Zeitschrift Gelof en vriheid. 23. Jaargg., Rotterdam 1889. Ungern vermißt man dies Kleinod einer K.-Ordnung in der Richterschen Sammlung. — Vgl. noch bes. Kirchhofer, B. Haller S. 169 ff., Pestalozzi, B. Haller S. 52 ff. u. Baum, Capito und Butzer, S. 484 ff.; besonders Billeter, in den von Nippold herausgeg. „Berner Beiträgen", Bern 1884.

Berner Synodus, ohne nähere Bezeichnung, heißt die erste unter den verschiedenen bernisch-reformierten Synoden, diejenige vom J. 1532, und zwar bezeichnet der Name sowohl diese Versammlung selbst, als auch das Ganze der von ihr gefaßten Beschlüsse. Durch die Disputation von 1528 (s. den vorherg. A.) war die Glaubenserneuerung im Prinzip begründet, durch das Reformationsmandat und andere darauffolgende Edikte das Kirchenwesen gesetzlich und äußerlich geordnet; allein die Konsolidierung und der innere Ausbau ließen noch sehr viel zu wünschen übrig. Von den Geistlichen, die man meistenteils beibehalten, wenn sie nur die 10 Schlußreden unterschrieben, zeigten sich viele den Anforderungen des evangelischen Amtes in Lehre und Leben wenig gewachsen, während andere sich nicht selten durch Übereifer und Ungeschick vergingen. In manchen Gemeinden gährte auch noch die Anhänglichkeit an das katholische Wesen, und andererseits sah man sich in unklaren Erwartungen von evangelischer Freiheit getäuscht; wiederholt kam es zu aufrührerischen Bewegungen. Nach der Katastrophe von Kappel kam die Unzufriedenheit zum drohenden Ausbruche, indem 120 Ausgeschossene vom Lande der Regierung eine Reihe von Begehren der verschiedensten Art vorlegten. Durch das zurückhaltende Benehmen der Regierung im Religionskriege von 1531 war zudem eine tiefe Spannung zwischen ihr und einem Teile der Prediger entstanden, indem besonders Megander sie öffentlich vor Gott und der Welt der Unehrlichkeit anklagte. Aufregung und Unruhe war allgemein. Durch Festigkeit und Nachgeben in begründeten Punkten wurde eine vorläufige Vereinbarung erzielt und zur Neuordnung der kirchlichen Dinge eine allgemeine Synode in Aussicht gestellt. Nur mit schweren Sorgen sah Haller derselben entgegen; handelte es sich doch um nichts geringeres, als um den Bestand und das Gedeihen der Kirche; zudem sollte die Sache des mittlerweile suspendierten Megander untersucht und beurteilt werden. Da trat ganz unerwartet, aber „wie von Gott gesandt", W. Fabr. Capito aus Straßburg bei ihm ein; Haller setzte ihn sogleich mit den maßgebenden Staatsmännern in Berührung, denen er von der Disputation her wohl bekannt war. Durch die allseitigen Bitten zum Bleiben gedrungen,

suchte Capito vor allem die Regierung mit den Predigern auszusöhnen, was ihm erst nach längerer Mühe gelang. Die Synode, zu welcher sämtliche Geistliche des Landes, 220 an der Zahl, einberufen waren und mit welcher auch eine Personal-Censur der einzelnen in Gegenwart von Ratsverordneten sich verbinden sollte, trat den 9. Januar zusammen und wurde am 10. von Capito mit Darlegung der zu behandelnden Gegenstände vor der Gemeinde eröffnet; er selbst führte hauptsächlich das Wort bei den Beratungen, und zwar mit einer Klarheit, Eindringlichkeit und Milde, die ihm aller Herzen gewann. Bei seiner Schlußrede am 13. konnte sich kein Anwesender der Thränen enthalten. Tags darauf verabschiedete er sich von dem versammelten Rate; das ihm angebotene Geschenk schlug er aus und setzte unter öffentlichem Geleite seine Reise nach Zürich und Konstanz fort. — Die von ihm mit großem Fleiße zusammengefaßten Ergebnisse der Verhandlung bilden eine Kirchenordnung und Pastoralinstruktion, ausgezeichnet selbst unter den Denkmälern der Reformationszeit durch apostolische Kraft und Salbung, Wärme und Herzlichkeit, schlichte Einfalt und praktische Weisheit, „ein wahres Meisterwerk auch für unsere Zeiten“ (Hundeshagen), welches wohl verdient, in weitern Kreisen bekannt zu werden.

Die eigentliche „Handlung des Synodi“ beginnt mit einem Vorworte: „Vom Bevelch und Gewalt der zytlichen Oberkeyt, den Gottsdienst belangend, sampt einer Ermahnung an ein l. Herrschafft Bern“ als primum membrum Ecclesiae. Es wird ihr ebenso ernstlich und kräftig ihre Pflicht zu Gemüte geführt, „allen Flyß anzukeren, uff das ir Gwalt Gottes Dienerin sye unnd das sy das Evangelions Leer und Leben, so vern es ußerlich ist und blybt, by iren Underthanen erhalte“; — als auch vor der Anmaßung gewarnt, sich in den inwendigen Gang der Gnaden und die Gewissen einzulassen, „noch von ußen zu gebieten oder verbieten, dadurch die guten Gwüßen beschwert und dem hl. Geyst ein Zyl gesetzt werde“. Denn das sei eben des Papstes und der Klerisei Widerchristentum gewesen, daß sie sich angemaßt, was keiner Kreatur und keiner Obrigkeit, sondern allein Christo und Gott zustehe. „Aber darumb söllend sy — die weltlichen Regenten — nit von göttlicher Regierung abstahn, so wyt die selbig ußwendig ist, und der fry Louff der Gnaden durch iren Gwalt möge, als durch Mitgehülffen Gottes, gefürdert werden. Das ist, das sy ob der gesunden Leer halten, die Irrung und Verführung abwenden, alle Gotslesterung und offentlich Sünd in Gottes Dienst und Leben abthüend, die Wahrheyt und Erbarkeyt beschützen 2c.“ — Und wiewohl es wahr sei, daß dieser Dienst und Gewalt der Obrigkeit nichts als Gleißner mache, „wo nit Christus selbs am Handel ist“, — so dürfe sie dies doch nicht abhalten, das Ihrige zu thun, nehme es die Welt, wie sie wolle. „Dennocht so verhilffet Uw. Gn. durch iren Dienst, damit das reyn Wort Gottes by üwren Underthanen getriben, die heyter Gnad angezöugt und uff den Brunnen gewysen werde, uß dem allein die Wasser des Heyls geschöpfft werden, das ist uff unsern Herrn J. Christum“. — Zu dem Ende wird denn auch die Regierung gebeten, daß sie die nachfolgende Ordnung bestätigen möge.

Hieran knüpft sich, nicht in dürren Gesetzesparagraphen und gebieterisch, sondern in 44 zum Teil ausführlichen Kapiteln und im Tone gegenseitiger, brüderlich herzlicher Ansprache, die Anweisung über Lehre (d. h. Inhalt derselben, Sakramente, Predigtweise, Jugendunterricht) und Leben (öffentlichen Wandel, Studien, Seelsorge, häusliches Verhalten) der Geistlichen. Gleich von Anfang tritt uns die charakteristische Eigentümlichkeit, welche durch alles hindurchgeht, der entschieden evangelische, in gutem paulinischem Sinne antinomistische Geist, das Dringen auf Christum als das alleinige Fundament und den wesentlichen Inhalt christlichen Glaubens und Lebens, recht stark und in nicht weniger als 17 Kapiteln (2—18) entgegen. So heißt es z. B. schon Kap. 2 unter der Aufschrift: „Daß die gantze Leer der eynig Christus sye“: — „Der Leer halb hat es die Gestalt, das alle heylsame Leer nüt anders ist, dann das eynig, ewig Wort Gottes, die vätterliche Güte und Herzlichkeit, so er uns durch Christum hat mitgeteylt, das ist nützet anders weder Christus J. selbs, der umb unser Sünd willen gecrützget u. s. w. — Was diser Leer zewider, das ist unserm Heyl zewider; was söllichen Verstand und diesen Inhalt nit mit im bringt, mag nymmer ein Christenlich Leer genant werden; dann alle Christenliche Prediger sind Boten Christi und Zügen synes Lydens, deß Willen und Bevelch sy allein söllen ußrichten, als von irem Herrn allein darzu ußgesandt und abgefertiget, glych wie er — — vom Vatter gesandt ist, das er syn vätterlich Eer und Namen und sunst nüt anders den Menschen offenbar machte, welches er getrüwlich durch syn gantz Leben ußgericht hat“. — Gott selbst soll daher dem Volke allein

in Christo angezeigt und verkündigt werden; „Verlaßend die Prediger die Gnad Gottes in Christo anzezeygen, so wirt ir Volck ye erger und unglöubiger und zu letst on Gott in der Welt, wie die Heyden geshn synd, die glych vil Geschweтz von einem natürlichen Gott gehört und geredt haben, aber nüt vernomen von irem gnedigen Vatter im Hymel; darumb sy den bekanten Gott nit als Gott vereeret habend, biß inen Christus verkündt und von inen gegloubt ward" (K. 3.). — „Dann sölich Erkantnuß Gottes, die Christus nit gebyret, vallet ab und verflüßet under den Henden, wie Cicero von Simonide darthut, welcher durch flyßig Betrachtung und Erforschung, was Gott were, zuletst dahin kam, das er weniger von Gott wußte, dann da er söliche Gedencken anfienge" (K. 5). — Im Tode und in der Auferstehung Christi dagegen werde Gottes Gesinnung und Heilswerk am klarsten erkannt und angeschaut; damit müsse auch alle Predigt, wie diejenige der Apostel, anfangen und enden; nicht als ob deswegen der sonstige Inhalt der Evangelien überflüssig wäre, denn alles darin ist vielmehr Vorbereitung zum Tode Christi und auf unser Heil gerichtet. — „Deßglychen schowet er — der Geist in uns — an die Werck und Wunderzeychen Christi, darin er verstat den inwendigen Louff der Gnaden und geystliche Handlung Christi in dem Hertzen; dann uß blinden und touben Sündern macht er sechend und hörend gegen der lebendigen Stym des Vatters, uß den Lahmen grade Helden, die den Weg Gottes louffen unverlezt. Er nimpt hin die Malatzy der Sünden durch syn heylsam Gnad, den todten Sünder erquickt er durch den Geist der Ufferständtnuß u. s. w." (K. 7). Auch die Sündenerkenntnis und Buße fließt besser und lebendiger aus der gläubigen Betrachtung Christi als aus dem Gesetze: „Im Todt Christi haben die Apostel fast behend unsre verdampt Natur erkennen gelert, wie die Juden im Gsatz Moysi ir Sünd mit großer Arbeyt und gar schwerlich erkant haben. Darumb sy den Heyden einfaltig ir Sünd und die Versünung durch Christum on Gsatz haben angezöugt und keinen hinder sich gewysen in den Moysen. Dann leret man durchs Gsatz Sünd erkennen, so ist es nüt dann ein todt und kalt Ding und hat kein Leben" (K. 9). — Überhaupt hat das Gesetz für uns, „die von Heyden kommen, mit Heyden und nit mit Juden handlend", keineswegs eine grundlegende Bedeutung wie für die letztern; „dann Christus ist unser Gnügen, was wöllen wir meer. Joan. I." (K. 11—12); — wodurch indessen ein „zufälliger", pädagogischer und instruktiver Nutzen Mosis und der Propheten, sofern sie von ihrem lieben Heilande zeugen und nütze sind zur Lehre, zur Strafe u. s. w. keineswegs ausgeschlossen wird (K. 17 u. 23). In Ansehung der Sakramente dringt der Synodus vornehmlich auf zweierlei: vorerst „das wir alle in der Lieb belyben gegen Yederman, so viel an uns ist. Und das wir uns nit ynlaßen in eynigen Zanck, vorab den hl. Sakramenten halb, so lang die Geheymnuß, der Herr J. Ch. uns gelaßen wirt, obschon er nit so heyter und dieser Art uns gelaßen wurde (Anspielung auf die luth. Theorie), wie er syn solte, damit wir in durch Zanck nit gar verlieren. Dann die Sacrament sollen uns zur Volkomenheyt und nit zu Uffbringen fleischlischer Sinnlichkeyt dienen". — Sodann wird sehr geflissentlich und oft hervorgehoben, „das es nit Ceremonien oder Kilchengepreng' syen. — Sunder es sind Geheymnußen Gottes oder der Kilchen Christi, dadurch den Glöubigen von ußen fürgetragen wirt der Christus, so zugegen im hl. Geyst, die Hertzen schwangert und erfült" (K. 19). Während also hier auf der einen Seite die unionistische Tendenz der Straßburger deutlich durchblickt, hält die Synode dennoch fest am Standpunkte der freilich vertieften und ergänzten zwinglischen Lehre; die Sakramente „sind nit blosse Zeychen, sunder Zeychen und heymlich Kräft Gottes zuglych mit einander, als der hl. Touff, daryn der Diener mit Waßer und Christus zuglych mit synem Geyst töuffet" (K. 20 u. vgl. 22). „Ja des Herrn Brotbrechen ist auch ein Sakrament und kein läre Ceremonien und tregt für den Glöubigen den Lyb Christi J., der für uns gestorben ist, und das Blut 2c., welicher Lyb und Blut Christi im hl. Geist uns innerlich spyset und drencket, wie durch den Mund den zerstörlichen Lyb das vergencklich Brot spyset und der Wyn trenckt, also sicht der Gloub über sich vom Zytlichen in das Ewig u. s. w." (K. 22). Wer erkennt hierin nicht bereits den Übergang zu Calvins Theorie, dessen begriffliche Vermittelung des Zusammenhangs zwischen Zeichen und Sache durch den hl. Geist wenigstens andeutungsweise vorliegt? Gerade aber, weil Nachdruck darauf gelegt wird, daß die Sakramente nicht bloße Gebräuche und Zeichen, sondern „Geheimnisse der Kirche" seien, sollen sie auch nur in der Gemeinde verwaltet werden (K. 21), und es gehörte daher stets zu den Eigentümlichkeiten der bernischen Kirche, daß weder Privattaufe noch Privatkommunion in ihr zugelassen wurde. Auch der Bann als Ausschließung vom Abendmahle wird (K. 22) zwar nicht schlechtweg und für alle Zeit verworfen, wohl

aber für den Anfang und der Mißbräuche wegen, von der Hand gewiesen. „Wir söllen und wöllen meer uff die innwendig Erbuwung sechen, welche für Gott bestat, weder uff die ußwendigen"; — wiederum ein Merkmal der innerlichen, evangelischen, allem Gesetzeswesen abholden Richtung. Über die Predigtweise, das Ermahnen und Bestrafen von der Kanzel werden treffliche Fingerzeige gegeben. Schon im allgemeinen, heißt es, sei es von nöten, „das der Prediger nit uß menschlicher Bewegung straffe, sundern — — uß bestendiger Warheyt, als für Gott und im Angesicht unsers Herrn J. Ch. — uß hertzlicher Lieby — und wirt ouch nit wyter straffen, dann es uffbuwet by den Zuhörern. — Wann nun die Straff nit nach göttlichem Willen uß Christi Erkanntnuß genomen, die Scherpfe der Straff mit Hertzlicheyt und Lieb nit gemischet ist, und wo mengklich nit spüret, das allein Gottes Eer und der Zuhörer Seligkeit gesucht wirt, so ist es nit christlich gehandelt" (K. 25). In der Regel sind nur Anwesende zu bestrafen; thut man es gegen einen Abwesenden, so ist es eben, „als wann man einen Todten zum Bad trüg und ließ den Chemyfeger (Kaminfeger) in syn Ruß und Unflat verderben". Nur um drohenden Schaden und Ansteckung von den Zuhörern abzuwenden, sei eine Ausnahme davon am Orte. „Deß Pabsts aber können wir nit vergeßen, denn er ist mit synem Gwalt schon zugegen und macht vil Gwüßen irr und unrüwig by in selbs; sunst möchten wir syn wol müßig stan uß Ursach, daß Nötigers uns anligt u. s. w." — doch solle auch da der Elenchus nur mit Maß und gelegentlich gebraucht werden (K. 26). Daneben habe sich der Prediger wohl zu hüten, daß er weder die Obrigkeit über Gebühr erhebe, noch durch Verkleinerung derselben des gemeinen Mannes Gunst suche. „Wir wellend aber leyder lieb syn und von Nyemant verhaßet werden" (K. 28). — Hinwiederum wird aber auch die Obrigkeit ernstlich ermahnt, nicht jede scharfe Rüge allzuhoch aufzunehmen, sondern auf der Prediger Amt, Pflicht und redliche Meinung zu sehen. „Sölichs ziechen wir nit an, das uns gefalle grober Lüt Bochen und Tratzen. Aber diewyl die Warheyt byßet und allweg ir Scherpffe hat, und ein armer Pfarrer zukünftigem Unrath etwan begegnen muß, den Andere noch nit fürsechen und als zukünfftig glouben, so ist von Nöten, das Uw. Gn. in Annemung der Straff und unzytigen Warnung langmütig und nit, wie man sagt, zu kurtz angebunden syen" (K. 30). Das Volk sei übrigens zum geziemenden Gehorsam gegen die Obrigkeit, zu treuer Entrichtung der Zinsen und Zehnten — der billigsten Abgabe, weil sie nach Gottes Segen sich richte — aufzufordern (K. 32). Die Jugend solle in der Furcht und Liebe Gottes durch J. Christum unterwiesen werden, „und das nit mit wytlöuffigem Anzug der Gschrifft, sunder uß dem gmeynen Apostelglouben und dem Vatterunser; doch wer es am höchsten fruchtbar, daß wir allen Flyß ankerten, uff das Christus vorhin uffgieng und lebte in unsern selbs Hertzen, so wurde unser Für gar bald erhitzigen die zarten Gemüter der Kinder" (K. 33). Das Kapitel vom Leben und von der Frömmigkeit der Pfarrer in der Gemeinde (K. 36) beginnt mit der Erinnerung: Wie der Priester, so das Volk, und umgekehrt; die Gemeinden sollten sichs daher selbst zumessen, „das sy nit mit uns versechen sind, wie sy syn solten"; — und die Prediger ihrerseits hätten sich gegen niemanden zu beklagen als gegen sich selbst, „das unser Volk so ungezogen, halsstarrig und der Warheyt so ungehorsam ist; dann unser Sünd verdienen das. Sunst sind allenhalben fruchtbare Hertzen, zu bringen die Gerechtigkeit Gottes, so nun wir flyßig Ackerlüt und Gotsgehülffen weren". — Wahre Goldkörner in Menge enthalten die Abschnitte von den Studien der Prediger, ihren Konferenzen, von der Meditation, dem Vortrage, dem fleißigen Halten der Predigten — auch an den bestimmten Wochentagen und wo möglich in den Nebendörfern (K. 37 bis 42). Da liest man u. a.: „Wann man predigen will, pfleget man geschribne Predigen oder Commentarien zu lesen und uffzewacken, das gnug syn mag, ein Stund zu vertryben, und wirt wenig Acht genomen, was uffbuwe zu diser Zyt gegenwärtige Kilchen oder nit. Dannenhar ist, das man so wenig bestendigs für Gott ußrichtet". Deshalb sollten die Prediger einander ermahnen und fördern, daß jeder die Schrift selbst meditierte und „ußreche", ihm zur Besserung und zum Frommen seiner Gemeinde, „und etwan nit den zechenden Theyl sagen deren Dingen, die im Gott by solchem Text der Gschrifft geben hatt" (K. 39). — Ebenso beachtenswert sind die Winke über die besondern Unterredungen mit den Gemeindegenossen, — „dann besunder Bericht vil baß zu Hertzen gat, weder das, das offentlich zu Yederman geredt wirt", und vom Heimsuchen der Kranken, denn: „Dise Handlung ist offt nützer weder zechen Predigen, die in der Gemeyn beschechen on sunder Uffmerckung der Zuhörer, syttenmal die Not sy alle belanget und sy alle des Trosts begyrig syn u. s. w." (K. 42 u. 43). Endlich

wird in Hinsicht auf das „Leben der Pfarrer gegen sich selbs und ir Hußgsynd“ eine treffliche, körnige und tiefeingehende Auslegung von 1 Ti 3, 2 ff. — zugleich ein Muster an- und eindringlicher Predigtweise gegeben und zum Schluß unter Vorbehalt obrigkeitlicher Sanktion verordnet, daß jährlich im Mai eine ähnliche Synode gehalten, der Inhalt des obigen aufgefrischt und, was zur Erbauung der Prediger und Gemeinden diene, weiter beraten werden solle.

Den Wünschen und Ansichten der Geistlichkeit kam der Große Rat in würdiger und christlicher Weise entgegen. Noch am Schlußtage der Synode, den 14. Januar, bestätigte er die ihm vorgelegten Akten derselben, erklärte sich mit dem Inhalte völlig einverstanden und entschlossen, sie sowohl selbst treulich zu beobachten, als auch über ihre Beobachtung mit Ernst zu wachen. Die jährliche Zusammenberufung der Synode ward gesetzlich angeordnet und am Ende des — den Akten vorgedruckten — Dekretes das feierliche Versprechen ausgestellt: „Wa aber etwas uns fürbracht von unseren Pfarreren oder Anderen, das uns näher zu Christo füret, und nach Vermög Gottes Worts gemeyner Früntschaft und Christenlicher Lieb zuträglicher dann yetz verzeychnete Meynung ist, das selbig wollend wir gärn annemen und dem hl. Geyst synen Louff nit sperren, der nit zurück uffs Fleysch, sunder allweg furtringt uff das Ebenbyld Christi Jesu unsers Herren, der uns all in synen Gnaden bewaren wölle“. Der Berner Synodus bildete fortan nebst den zehn Schlußreden der Disputation das Partikularsymbol der bernisch-reformierten Kirche, welches — wenn auch später durch die allgemeinern reformierten Symbole und die neue Scholastik zeitweise zurückgedrängt — doch nie ganz vergessen wurde, sondern, zumal in den Erweckungstagen durch den Pietismus wieder hervorgesucht, zur Nahrung des evangelischen Sinnes und Lebens benutzt und als Panier hoch getragen wurde. (F. Trechsel †) Blösch.

Bernhard (Bernardus) de Botono, aus einem ansehnlichen Geschlechte der Stadt Parma gebürtig, daher Parmensis, ward um den Anfang des 13. Jahrhs. geboren. Er machte zu Bologna juristische Studien, ward daselbst Professor und Kanonikus, lebte hierauf eine Zeit lang als höherer Kurialbeamter in Rom und ging gegen Ende seines Lebens nach Bologna zurück, wo er besonders über die Dekretalen las und, nachdem er 1265 seine sämtlichen juristischen Bücher, nämlich den Codex, das Digestum vetus und novum und des Hugguccio Summa zum Dekret einem Neffen vermacht hatte, im J. 1263 starb. Berühmt ist er als Verfasser resp. Sammler der sogenannten Glossa ordinaria (s. d.) zu den Dekretalen Gregors IX. Außerdem hat er verfaßt: Casus longi und eine Summa super titulis decretalium. Vgl. Schulte, Die Gesch. der Quellen d. kan. Rechts Bd 2 S. 114 ff. (Stuttg. 1877). (Mejer †) **Friedberg.**

Bernhard, Abt von Clairvaux, gest. 1153. — Litteratur. Ein sehr umfassendes und genaues Verzeichnis derselben giebt Leop. Janauschek, Bibliographia Bernardina. Wien 1891 (2761 Nrr.). I. Ausgaben. Die erste, die man als Gesamtausgabe der Schriften B.s betrachten kann ist die zu Paris 1508 bei Joh. Parvus erschienene, von Andreas Bocard redigierte: Seraphica melliflui devotique doctoris S. Bernardi scripta, der eine große Menge (bei J. 87) anderer gefolgt ist. Einen bedeutenden Fortschritt durch Textverbesserung, Kapiteleinteilung u. Hinzufügung von Inhaltsangaben und Anmerkungen bezeichnet die von Jacob Merlo Horst veranstaltete S. Patris B. opera omnia. Col. Agr. 1641. Sie wurde übertroffen durch S. B. . . . opp. . . . post. V. C. J. M. Horstium ad varios codd. mss. collata emendata et aucta studio et opera Dom. J. Mabillon, Parisiis 1667, verbessert und bereichert 1690 und (von Massuet und Texier) 1719. Diese letzte ist die beste bisher vorhandene, wieder abgedruckt auch bei MSL 182—185, wo Bd 182 und 183 die echten, 184 die B. mit Unrecht beigelegten Schriften, 185 die alten Lebensbeschreibungen und eine Anzahl z. Tl. sehr wertvoller Beigaben, die sich bei Mab. nicht finden, enthält. Eine neue kritische Ausgabe der Sermones de tempore, de sanctis und de diversis ist von Gsell und Janauschek im ersten Bande der Xenia Bernardina, Wien 1891, gegeben worden. Eine altfranzösische Übersetzung von Predigten B.s hat Wendelin Förster, Li sermon St. Bernard, Erl. 1885, herausgegeben, vgl. auch A. Tobler in den SBA 1889, S. 291 ff.. II. Quellenschriften zum Leben B.s. Von den alten Lebensbeschreibungen hat weitaus die größte Bedeutung die sog. Vita prima, MSL 185, 225—466, deren erstes Buch von Wilhelm v. St. Thierry noch bei Lebzeiten Bernhards, das zweite von Ernald, Abt von Bona Vallis, das dritte bis fünfte und das sechste, der ursprünglich selbstständige Liber miraculorum, von Gaufrid von Clairvaux verfaßt ist. Über das Nähere s. die umfassenden, scharfsinnigen Untersuchungen von G. Hüffer, Vorstudien zu einer Darstellung des Lebens und Wirkens d. h. B. v. Cl., Münster 1886. Die sog. Fragmente Gaufrids MSL 585, 523 ff., bilden (vgl. Hüffer S. 26 ff.) eine Materialiensammlung Gau-

frids, sie finden sich in den Hdschrr. in umfassenderer Gestalt als in den Drucken. Fast nur ein Auszug aus dem ersten Leben B.s ist das zweite von Alanus v. Auxerre (s. d. A. 1. Bd S. 283, 31) verfaßte MSL 185, 469—524. Das vierte von einem gew. Johannes Eremita geschrieben, ebd. 531—550 trägt schon entschieden legendarischen Charakter, und dasselbe gilt von den Bernhard betreffenden Abschnitten in dem Liber miraculorum des Herbert, eines Mönchs aus Clairvaux, der später EB. v. Torres in Sardinien war (herausg. nach einer unvollständigen Handschr. von Chifflet 1660, abgedr. MSL 185, 1273—1384 als Herb. de miraculis ll. III) und dem Exordium magnum Ord. Cist. (Bibl. Cist. I, 13 ff. MSL 185, 995 ff.). — III. Spätere Schriften über B. 1. Gesamtdarstellungen. Commentarius de S. B. auct. J. Pinio S. J. in den AS August. IV, 101 ff. MSL 185, 643—944 (noch immer mit Nutzen zu gebrauchen), Mabillon Praefatio generalis zu seiner Ausgabe, auch über B.s Leben sich verbreitend, trotz verhältnismäßiger Kürze wertvoll. A. Neander, Der heilige B. 1813, 1848, 1868; mit Einleitung und Zusätzen von S. M. Deutsch in der Bibl. theol. Klassiker Bd 22. 23, Gotha 1889; F. Böhringer, Bernhard von Clairvaux im 13. Bd des Werkes: Die Kirche Christi und ihre Zeugen 1849, 1878 (gute z. T. über Neander hinausgehende Darstellung); M. Th. Ratisbonne, Histoire de St. B. 1841 u. ö. (mit Begeisterung, aber völlig unkritisch geschriebenes Heiligenleben); J. C. Morison, The life and times of St. B., London 1868 (besonders B.s Verhältnis zur Zeitgeschichte berücksichtigend). Von G. Hüffer, Der h. B. v. Cl. ist bisher nur der erste Bd, die erwähnten Vorstudien umfassend, erschienen. Dagegen hat E. Vacandard nach einer großen Zahl gelehrter Einzeluntersuchungen, die meist in der Revue des questions historiques erschienen sind, nunmehr eine Vie de St. B. Paris 1895, 2 Bde herausgegeben, die vieles genauer feststellt, mit Sachkenntnis, mit Geschmack und, soweit der ultramontane Standpunkt des Verf. es zuläßt, mit unbefangenem Urteil geschrieben ist. Außerdem kommen die ausführlicheren Werke über die Geschichte des Cistercienserordens (s. d. A.) auch für das Leben B.s in Betracht. — 2. Spezielles. a) Herkunft und Familie B.s betreffend: P. F. Chifflet, S. Bernardi genus illustre assertum, Divione 1660, MSL 185, 1199—1544. — b) Über B.s Wirken soweit es Kaisertum u. Papsttum berührt bieten viel: W. v. Giesebrechts Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd IV und Bernhardi, Jahrbb. d. deutschen Reichs unter Lothar v. S., 1879 und unter Konrad III. 1883. Über sein Wirken für den 2. Kreuzzug: B. Kugler, Analekten z. Gesch. des 2. Krzz., Tüb. 1878; Neue Analekten Tüb. 1883; K. F. Neumann, B. v. C. u. d. Anfänge d. 2. Krzz. Heidelb. 1882; G. Hüffer, Die Anfänge d. 2. Kreuzz., HJG 1887. — c) Über B.s Verhältnis zu Abälard: S. M. Deutsch, Die Synode zu Sens 1141 und die Verurteilung Ab.s, Berlin 1880; E. Vacandard, Abélard, sa lutte avec S. Bernard etc., Paris 1881. — d) Über B. als Prediger: Brömel, Homilet. Charakterbilder, Berl. 1869, S. 53—96; Vacandard, S. B. orateur, Rouen 1877; R. Rothe, Gesch. der Predigt, herausg. v. Trümpelmann, Bremen 1881, S. 216 ff.; Nebe, Zur Gesch. d. Predigt, 1879, I, 250 ff. — e) Über B.s Wunder: Hüffer, a. a. O. S. 82 ff.; Druffel, GGA. 1888 nr. 1; Hüffer, HJG 1889, I, 23 ff. II, 748 ff. — f) B. als Theolog u. Mystiker: G. L. Plitt, Des h. B. Anschauungen vom christlichen Leben ZhTh 1862, Heft 2; Dieckhoff, Justin, Augustin, Bernhard und Luther Leipzig 1882; A. Ritschl, Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard, ThStK 1879, S. 317 bis 335; derselbe, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, § 17; Thomasius, Dogmengesch. II, herausg. v. Seeberg 1889, S. 129 ff., 266 ff.; A. Harnack, Dogmengesch. 1890, III, 301—306; F. Loofs, Leitfaden z. Stud. der Dogmengesch. § 63, 5. — Verschiedene Beiträge zur Würdigung B.s finden sich bei G. Hofmeister, B. v. C.. Berl. 1889, 90 (Progr.-Abh.). Eine lehrreiche Skizze von H. Reuter im 1. Bde d. ZKG.

I. Leben und Wirken. — Bernhard (diese deutsche Form des Namens ist im Deutschen, wie es auch im 12. Jahrh. immer geschehen ist, beizubehalten und nicht mit Bernard zu vertauschen) ist eine der hervorragendsten Gestalten nicht nur des zwölften Jahrhunderts, sondern des ganzen Mittelalters, ja der Kirchengeschichte überhaupt. Er hat dem Mönchsleben einen neuen Aufschwung gegeben, er hat über das Mönchtum hinaus in die kirchlichen Verhältnisse auf die wirksamste Weise eingegriffen, er hat nicht wenig zur Erweckung einer innerlichen Frömmigkeit in weiten Kreisen beigetragen. Wie er durch sein gewaltiges Wort die Massen zu entzünden wußte, so verstand er es auch in stiller Zwiesprache die Seelen der einzelnen zu lenken, ihr Gemüt zu beruhigen, ihre Entschlüsse zu bestimmen. Seit Gregor d. Gr., so rühmte man schon zu seiner Zeit, hat die Kirche keinen Prediger gehabt wie ihn, und daß damit nicht zu viel gesagt war, beweisen uns seine Reden, die an Fülle der Gedanken wie an Reiz der Darstellung wenige ihres Gleichen haben. Ist er von den Zeitgenossen als Heiliger und Prophet verehrt worden, so haben seine Schriften, zu den edelsten Erzeugnissen der kirchlichen Litteratur gehörend, ihm eine tiefgreifende Wirkung auch auf die Nachwelt gesichert. Von Luther und Calvin gerühmt, hat sein Name auch in der evangelischen Kirche einen guten Klang behalten, wenn er gleich ein Vertreter der mittelalterlichen Kirche in vielen Dingen ist, welche die Reformation bekämpfen mußte.

B. geboren zu Fontaines bei Dijon im J. 1090 (s. Vacandard I, 1 Anm.) war der dritte Sohn des wackeren Ritters Tecelin und der Aleth aus dem vornehmen Geschlechte von Mont-Bar, einer Frau von inniger Frömmigkeit, deren Einfluß für ihn bestimmend wurde. Von charakteristischen Zügen aus seiner Kindheit erfahren wir (Vit. I, 2, 4), daß er während einer Weihnachtsvigilie eine Vision von der Geburt Christi hatte, daß er als man ihm bei heftigem Kopfschmerz durch Besprechung Linderung verschaffen wollte, sich dem heftig widersetzte, und daß er von seinem Taschengeld insgeheim Almosen gab. Fast noch im Knabenalter stehend verlor er seine Mutter; da er zum Waffendienst nicht geeignet war, und die Angehörigen nicht wünschten, daß er seiner Neigung zum Mönchstum folge, wurde er der wissenschaftlichen Laufbahn bestimmt, die Zugang zu hohen Kirchenwürden eröffnen konnte. Während er zu Chatillon Unterricht empfing, muß, was auch die Vita I, 3, 6 wenigstens andeutet, eine weltliche Richtung sich seiner bemächtigt haben, da die Angabe des ihm freilich sehr abgeneigten Berengar, des Schülers Abälards (Apol. pro Petr. Abael. MSL 178, 1857), er habe Lieder weltlichen Inhalts gedichtet, die noch in seiner Heimat bekannt seien, schwerlich auf Erfindung beruhen wird. Doch kann diese Periode nicht von langer Dauer gewesen sein; die Erinnerung an seine Mutter, die Eindrücke einer einsamen Wanderung riefen ihn zurück, und schnell war der feste Entschluß gefaßt, vollständig der Welt zu entsagen. Bezeichnend ist nun aber, daß er diesen Entschluß nicht allein ausführt; er versucht und es gelingt ihm, einige seiner Brüder, Verwandten und Freunde für das gleiche Vorhaben zu gewinnen. Nachdem sie zuerst zu Chatillon ein halbes Jahr lang ein gemeinsames Leben geführt, treten sie in das „neue Kloster“ zu Citeaux (Cistercium) ein, in dem seit seiner Gründung durch Robert v. Molesmes um 1098 die strengste Beobachtung der (Benediktiner-)Regel herrschte. Das Kloster, das aus Mangel an Novizen seinem Aussterben entgegen zu gehen schien, nahm durch den Eintritt von 30 jungen Männern, größtenteils aus angesehenen Familien, einen neuen Aufschwung. Andere Novizen kamen hinzu, und bald konnte die Gründung von Tochterklöstern erfolgen, La Fertó: Pontigny, Morimund und im J. 1115 Clairvaux, in einem Seitenthale der Aube, das Graf Hugo von Troyes schenkte (s. die Urkunde bei Chifflet nr. LXXIV MSL 185, 1447); zum Abte dieses Klosters wurde Bernhard bestimmt. Unter schwerer Arbeit und harten Entbehrungen errichteten die Brüder die überaus einfachen Gebäude (s. die Beschreibung bei Vacandard I, 66 ff.), alle Beschwerden willig ertragend. B. selbst übte ein Übermaß von Kasteiung, dem der berühmte Wilhelm von Champeaux, jetzt Bischof von Chalons und warmer Freund der neuen Stiftung und ihres Vorstehers, nur mit Mühe zeitweilig Einhalt thun konnte (Vit. I, 7, 31 f.). Da aber diese Strenge der Askese bei B. aus innerem Drange hervorging, litt sein geistiges und geistliches Leben nicht darunter, vielmehr wurde er bald der kundige Seelenführer nicht nur für seine Mönchsgemeinde, sondern auch für andere, die Clairvaux aufsuchten und nicht ohne tiefen Eindruck von dem Hauche der Weihe und des Friedens, der über dem Orte zu ruhen schien, es verließen (Vit. I, 7, 33 f.). B.s Predigten fingen an eine gewaltige Wirkung zu üben; bald umgab ihn auch der Ruf des Propheten und Wunderthäters; sein Oheim Galderich, der, ebenso wie sein Bruder Gerhard, es für nötig gehalten hatte, ihn vor Überhebung und Selbsttäuschung zu warnen, hat danach doch selbst bei B.s besonderer Gabe in einer Krankheit Hilfe gesucht (Vit. I, 10, 16). Nach der Verfassung, die sich der neue Orden gab, wurde Clairvaux das Haupt- oder Mutterkloster eines der fünf Stämme, in welche sich die ganze Gemeinschaft gliederte, Citeaux und sein Abt blieben, wiewohl ohne sehr ausgedehnte Befugnisse, an der Spitze des Ganzen; da Bernhard Clairvaux nicht zu verlassen entschlossen war, ist er niemals amtliches Oberhaupt des Ordens geworden, wohl aber die berühmteste und einflußreichste Persönlichkeit desselben, deren Ansehen die Äbte von Citeaux in Schatten stellte und zu der großen Ausbreitung der Gemeinschaft das Meiste beitrug.

Schon in der Zeit des Papstes Honorius II. (1124—1130) gehört B. zu den hervorragendsten Männern der Kirche Frankreichs, er erfreut sich der Gunst des päpstlichen Kanzlers Haimerich, ep. 15, päpstliche Legaten traten mit ihm in Verbindung, ep. 16—19. 21, und er wird zu wichtigen kirchlichen Verhandlungen hinzugezogen. In der schwierigen Angelegenheit des Bischofs Heinrich von Verdun, gegen den schwere Anklagen vorlagen, der sich aber auch mächtiger Gönner erfreute, fand er einen glücklichen Ausweg, indem es ihm gelang, den Bischof zu freiwilliger Abdankung zu bewegen (s. hist. brevis episcopp. Virdunensium in MGS X, 506 f.). Auf der Synode zu Troyes 1128, zu der ihn der Kardinal Matthäus von Albano berufen

hatte (vgl. ep. 21), sprach er für die damals erst aus neun Rittern bestehende Gemeinschaft der Templer und bewirkte deren Anerkennung, wie er denn auch die erste Regel für den Orden entworfen haben soll (s. Bouquet, Histor. des Gaules et d. l. Fr. XIV, 232). In dem Streite, der in demselben Jahre zwischen dem nicht unkirchlichen, aber auf seine Rechte sehr eifersüchtig haltenden König Ludwig VI. und dem Bischof von Paris ausgebrochen war, nahm sich B. mit seinen Ordensbrüdern des Bischofs zuerst bei dem König (ep. 45), dann auch bei dem Papste (ep. 46, vgl. 47) nachdrücklich, wiewohl zunächst nicht mit dem gewünschtem Erfolge, an. Dieser Schritt war es wohl, der ihm die Unzufriedenheit der Kardinäle und die Rüge wegen Einmischung in fremde Angelegenheiten zuzog, gegen die wir ihn in ep. 48 an den Kanzler Haimerich sich nicht ohne eine gewisse Gereiztheit verwahren sehen. Bald jedoch sollte die Kurie die vielseitige Thätigkeit des Abtes von Clairvaux sich mit Freuden gefallen lassen.

Mit dem Schisma des Jahres 1130 tritt B. in die erste Reihe der einflußreichen Männer der Zeit ein, indem er von Anfang an die Sache Innocenz II. gegen Anaklet II. mit ebensoviel Entschiedenheit wie Erfolg zu der seinigen macht. Diese Parteinahme war bei ihm wie bei Norbert, wie bei Peter v. Cluny, ohne Zweifel dadurch bedingt, daß man einen Papst wollte, der den Interessen der Kirche diente, während von dem Pierleoni zu besorgen war, daß er den Interessen seines Geschlechtes einen ungebührlichen Einfluß gestatten werde. Deshalb sah man, sah namentlich B., für den das formelle Recht nie stark ins Gewicht fiel, über das völlig rechtswidrige Verfahren bei der Wahl Innocenz II. als über eine bloße Verletzung von Formalitäten (ep. 126, 8 etsi quid minus forte sollemniter minusve ordinabiliter processit) leicht hinweg, verteidigte es mit Gründen von zweifelhaftem Werte und hob mit um so größerem Nachdruck die Würdigkeit der Person dieses Papstes hervor. Niemand ist mit größerem Eifer und mit mehr Glück für Innocenz thätig gewesen als B. Bei der Beratung, die der König von Frankreich zu Etampes mit geistlichen und weltlichen Großen seines Reiches über die Sache hielt, hatte B. die Stelle des Referenten, und im Sinne seines Vorschlages fiel der Beschluß aus; einige Zeit darauf hat er dem König Heinrich I. von England zu dem gleichen Zwecke Vorstellungen gemacht, wenn auch für die Entscheidung des Königs andere Umstände als gerade das Wort B.s (Vit. II, 1, 4) ausschlaggebend gewesen sein mögen. Auch sonst wirkte er teils durch Schreiben wie ep. 124. 125, teils durch persönliche Verhandlung für Innocenz, und als dieser, nicht im stande sich in Rom zu behaupten, nach Frankreich seine Zuflucht genommen hatte, ist er ihm meist zur Seite geblieben. So hat er ihn auch nach Lüttich zur Zusammenkunft mit Lothar III. begleitet, und als dieser jetzt — zu spät, weil er Innocenz bereits anerkannt hatte — Zugeständnisse hinsichtlich der Investitur der Bischöfe zu erlangen suchte, nachdrücklichen Widerstand geleistet (Vit. II, 1. 5; daß B. ep. 150, 2 ad Innoc. nur von der Standhaftigkeit des Papstes redet, schließt B.s eignes Eingreifen nicht aus). Später, wahrscheinlich Anfang 1132, finden wir ihn in Aquitanien, um bei dem Grafen Wilhelm X. von Poitou dem Einflusse Gerhards von Angouleme, der für Anaklet Partei genommen hatte, entgegenzuarbeiten (Vit. II, 6, 36); freilich war hier sein Erfolg nur ein augenblicklicher (vgl. ep. 127. 128), und erst im Jahre 1135 ist B. unter eigentümlichen Umständen die wirkliche Umstimmung des Grafen gelungen (Vit. a. a. O. 37. 38). Als im J. 1133 Lothar seinen ersten Römerzug unternahm, begleitete B. den Papst von dessen zeitweiliger Residenz Pisa aus nach Rom und war bemüht, die in Anregung gebrachte neue Verhandlung über das Recht der streitenden Päpste zu verhindern (ep. 126, 8 ff.). Schon vorher hatte er Genua besucht, das Volk durch seine Reden begeistert und zu einem Vertrage mit den Pisanern geneigt gemacht, da der Papst der beiden rivalisierenden Städte bedurfte (vgl. ep. 129. 130). Doch Lothar erhielt wohl in Rom von Innocenz die Kaiserkrönung, aber er vermochte nicht den von Roger von Sizilien unterstützten Gegenpapst zu vertreiben, seine Macht war überhaupt schwach, so lange nicht mit den Staufern ein dauernder Friede hergestellt war. B. war es, der im Frühjahr 1135 zu Bamberg Friedrich den Staufer bestimmte, sich dem Kaiser förmlich zu unterwerfen (Vit. IV, 3, 14. Otto Frising. chron. VII, 19); von da begab er sich nach Italien, wo Anfang Juni das Konzil zu Pisa gehalten wurde; nach Vit. II, 2, 8 drängte sich hier alles um ihn, so daß es schien, als sei er nicht in parte sollicitudinis sed in plenitudine potestatis. Doch sind gerade damals Bestimmungen hinsichtlich der Appellationen an den päpstlichen Stuhl ergangen, die schwerlich im Sinne B.s sein konnten.

Nach dem Konzil gelang es ihm, Mailand und andere oberitalienische Städte zur Unterwerfung unter Papst und Kaiser zu bringen (vgl. ep. 129—133, 137, 140). Ungeheuer war die Erregung, welche seine Erscheinung, seine Rede und die von ihm verrichteten Heilungen unter dem Volke besonders in Mailand hervorriefen; fast mit Gewalt wollte man ihn auf den erledigten Stuhl des hl. Ambrosius erheben, aber er blieb fest in seiner Weigerung (Vit. II cap. 2—5). Noch ein drittes Mal sah er sich genötigt, nach Italien zu gehen, zur Zeit des letzten Römerzuges Lothars im Jahre 1137; damals beteiligte er sich an der Ordnung der Angelegenheiten von Monte Casino; in den letzten Monaten des Jahres begab er sich nach Salerno zu einer Verhandlung mit Roger über das Recht Innocenz II.; hatte diese auch keinen Erfolg, so gelang es ihm doch, den Kardinal Peter von Pisa auf Innocenz Seite hinüberzuziehen (Vit. II, 7, 43 ff.; Falco Benevent. b. Muratori Script. V, 125; vgl. ep. 213); nach Rom zurückgekehrt wirkte er weiter mit Erfolg gegen Anaklet und vermittelte endlich nach Pfingsten 1138 die Unterwerfung des Nachfolgers desselben unter Innocenz und damit die Aufhebung der Spaltung (ep. 317). Nun endlich konnte er der lange schmerzlich empfundenen Sehnsucht nach seinem Kloster nachgeben (ep. 143. 144). Freilich hatte er sofort nach seiner Rückkehr einen harten, schließlich aber mit Erfolg gekrönten Kampf zu führen, um die Besetzung des bischöflichen Stuhles von Langres mit einem ihm mißliebigen und wie er glaubte unwürdigen Cluniacenser zu verhindern (s. ep. 164 bis 170, Petri Venerab. ep. I, 29. II, 36); ein Verwandter B.s, Gottfried, bisher Prior von Clairvaux, wurde, nachdem die erste Wahl und Weihe vom Papste kassiert war, zum Bischof erhoben.

Wie groß damals B.s Einfluß in Rom war, zeigt besonders sein Erfolg im Kampfe gegen Abälard (s. d. A. 1. Bd S. 18, 24—19, 22). Bald nahmen die kirchenpolitischen Verhältnisse Frankreichs Bernhards Thätigkeit stark in Anspruch. Im J. 1137 war Ludwig VII., fast noch ein Knabe, seinem Vater in der Regierung gefolgt, und bald begann er, von dem königlichen Rechte, die Verwaltung der erledigten Bistümer bis zur Neubesetzung in die Hand zu nehmen und ihre Einkünfte zu beziehen (Regalienrecht) einen rücksichtslosen Gebrauch zu machen. Dies hatte schon zu manchen Reibungen und zu einer Mißstimmung zwischen Papst und König geführt, als der König sich weigerte den von dem Domkapitel zu Bourges wider seinen Willen zum Erzbischof gewählten Peter v. Lachatre zu belehnen. Da der Papst desungeachtet selbst ihm die Weihe erteilte, kam es zum offenen Konflikt, und dieser wurde dadurch verschärft, daß Graf Theobald v. d. Champagne, zwischen dem und dem Könige aus verschiedenen Gründen eine Spannung bestand, dem Peter Aufnahme gewährte. Es kam zu einer furchtbaren Fehde zwischen dem König und Theobald, und als hier der Friede hergestellt war, dauerte der kirchliche Konflikt fort. B. war bei diesen Verhältnissen wegen seines Ansehens und seiner persönlichen Beziehungen der gegebene Vermittler, da er sowohl mit Theobald befreundet war (ep. 37—41) wie auch die Achtung und das Vertrauen des Königs besaß, so sehr er auch dessen Vorgehen mißbilligte. Er hat diese schwierige Stelle treulich und schließlich mit Erfolg ausgefüllt. Bald wendet er sich an den Papst zu Gunsten Theobalds (ep. 216. 217. 224), bald sucht er den letzteren bei dem König zu entschuldigen (ep. 220), bald macht er den Ratgebern des Königs, Joslen, Bischof v. Soissons, und Suger nachdrückliche Vorstellungen (ep. 222. 223), bald tritt er bei der Kurie für den zur Nachgiebigkeit gestimmten König ein (ep. 219). Das Vertrauen des Königs hat er, ungeachtet er ihm sehr offen die Wahrheit sagt (ep. 221. 226), bis ans Ende behalten (vgl. ep. 304), während sein Verhältnis zum Papste aus verschiedenen Gründen in der letzten Lebenszeit desselben getrübt erscheint (ep. 218. 231, 3). Jener Konflikt wurde erst unter Cölestin II. beendet, indem Ludwig den Erzb. von Bourges anerkannte und die Übergriffe aufhören ließ, ohne von seinen Rechten etwas aufzugeben.

Der Ruf und die außerordentliche Bedeutung, die Bernhard seit 1130 erlangt hatte, kam seinem Orden in hohem Maße zu Gute. Schon im J. 1132 hatte Innocenz II. mit ausdrücklichem Hinweis auf die Verdienste Bs. den Cisterciensern unter andern Privilegien auch das sehr wichtige der Befreiung von der Zehntpflicht für ihre Güter verliehen (s. MSL 179, 122. 126, vgl. 182, 554), und wie er selbst in der Nähe von Rom ein Cistercienserkloster haben wollte, so verlangte man überall dergleichen Stiftungen. Von Clairvaux allein sind in den Jahren 1130—1145 neununddreißig Klöster größtenteils neu gegründet, z. T. den Cisterciensern angegliedert worden, davon Eberbach in der Diöcese Mainz und Himmerod in der Diöcese Trier in Deutschland,

3 in England, 1 in Irland, 2 in Schweden, 4 in Italien, 5 in Spanien, 2 in Portugal, die übrigen in Frankreich und der Schweiz. Es läßt sich darnach bemessen, welche Ausdehnung die Klostergemeinde von Clairvaux selbst erhalten haben muß, die so viele Kolonien aussendete; eine Errichtung von Gebäuden in ganz anderem Maße als zuvor wurde zum unabweislichen Bedürfnis, dem auch B., obwohl nur ungern dem Drängen der Brüder nachgebend (Vit. II, 29. 30), sich endlich nicht mehr verschließen konnte; in den Jahren 1135 und 1136 kam diese Neugestaltung zur Ausführung (Vit. IV, 1, II, 5, 29 ff.; vgl. Vacandard II, 409 ff.).

Ein für Bernhard höchst unerwartetes Ereignis war es, daß im J. 1145 nach dem Tode Papst Lucius II. die Wahl auf den Abt Bernhard von Aquä Salviä bei Rom, der zuvor Mönch in Clairvaux gewesen war, fiel; als Eugen III. bestieg er den päpstlichen Stuhl, 1145—1153. B.s Schreiben an die Kardinäle verrät eine gewisse Bestürzung; er scheint ihm nicht die volle Befähigung für die oberste Stelle der Christenheit zuzutrauen, doch mag sich hinter dem anscheinenden Befremden auch ein Teil freudiger Überraschung verbergen, denn ohne Zweifel konnte es ihm nicht unerwünscht sein, wenn die in Clairvaux herrschenden Anschauungen auch auf dem päpstlichen Stuhle maßgebend wurden, und gewiß hat er das gehofft (ep. 238). Er schreibt etwas später (ep. 239), alle die eine Sache haben, drängten sich jetzt an ihn, man sage, er sei Papst, nicht Eugen. Allerdings hat er nun auch unter diesem Papste einen bedeutenden Einfluß geübt, wie er denn z. B. in der Frage der Besetzung des Stuhles von York, die ihm ganz besonders am Herzen lag und in der er sich schon an Innocenz II., Cölestin II., Lucius II. gewendet hatte (s. ep. 346. 347. 235 und den von Hüffer, S. 234 ff. herausgegebenen Brief), von Eugen endlich eine Entscheidung in seinem Sinne erreichte; der, wie B. glaubte, durch ungehörige Einwirkung des Bischofs von Winchester gewählte Erzbischof verlor seine Stelle und die neue Wahl fiel auf den Abt des Cistercienserklosters Fountains, Heinrich Murdach. Doch fehlte viel, daß Eugen seinen Ratschlägen oder Anschauungen immer gefolgt wäre; er mußte auf die Kardinäle Rücksicht nehmen, unter denen es an Eifersucht auf B. nicht fehlte, und im Laufe der Zeit drängten ihn die Verhältnisse immer mehr in Bahnen, die den Ansichten seines Lehrers wenig entsprachen.

Schon unter der Regierung des neuen Papstes im Juni 1145 unternahm B., aufgefordert von dem Kardinal Alberich von Ostia, eine Reise nach dem Languedoc, wo die Häresie in bedenklicher Weise um sich gegriffen hatte. Es war damals besonders Heinrich von Lausanne, dessen Predigt vielen Anklang fand. Bernhards Auftreten war auch hier, besonders in Toulouse, nicht ohne einen augenblicklichen Erfolg, aber um etwas Nachhaltiges zu wirken, sagt Gaufried (epist. ad Archenfred. 15 MSL 185, 412), würde in dem von so vielfältigen Irrtümern verführten Lande ein langdauerndes Predigen erforderlich sein. Einen noch wichtigeren Auftrag erhielt im folgenden Jahre B. von dem Papste selbst, nämlich den Kreuzzug zu predigen, nachdem der Gedanke an einen solchen Zug schon vorher in Frankreich Anklang gefunden hatte. Man kann sagen, daß erst durch diesen Schritt das Zustandekommen des Unternehmens gesichert wurde; schon auf dem Tage zu Vezelay, 21. März 1146, wo der König und die Königin von Frankreich das Kreuz nahmen, wirkte B.s Rede zündend, so daß es an Kreuzen für die Menge der Begehrenden fehlte. Darauf durchzog er das nördliche Frankreich und Flandern, dann, veranlaßt zunächst durch das Treiben eines unberufenen Predigers, des Mönches Radulf, wendete er sich nach den Rheingegenden; es gelang ihm zu Mainz der von jenem erregten Judenverfolgung ein Ziel zu setzen; sein Zug rheinaufwärts bis Konstanz war durch eine Menge von Heilungen bezeichnet, über die Vit. VI einen tagebuchartigen Bericht giebt. Ungeheure Begeisterung erregte überall seine Erscheinung, obwohl er sich nur durch einen Dolmetscher dem Volke verständlich machen konnte. Zahllose Teilnehmer gewann er dem Kreuzzug; als das Wunder der Wunder hat er es betrachtet, daß es ihm am Weihnachtstage 1146 zu Speier gelang, den König Konrad selbst, wider den Rat der Fürsten, die Erwägungen der Politik und dessen eigne Absicht, durch eine gewaltige Predigt zum Kreuzfahrer zu machen. Warum ist nun B., als dessen Werk man fast den Kreuzzug bezeichnen kann, nicht zum päpstlichen Legaten für denselben ernannt worden? Die Quellen schweigen darüber, aber die Vermutung liegt nahe, daß man den Mann eben nicht zu groß wollte werden lassen. So blieb er, während die Heere nach dem Osten zogen, in Frankreich. Hier suchte auch der Papst, gegen dessen weltliche Herrschaft die Römer sich auflehnten, seine Zuflucht; B. begleitete ihn, wie einst Innocenz, er nahm an dem großen Konzil zu Rheims

im März und April 1148 teil und erscheint bei der dem Konzil folgenden Verhandlung gegen Gilbert de la Porree, B. von Poitiers, als Hauptgegner desselben, aber gerade der Eifersucht der Kardinäle gegen B. hatte Gilbert den für ihn ziemlich glimpflichen Ausgang der Sache zu verdanken (s. Vit. III. 5, 15; Bern. De Consider. V, 7, 15—17; Gaufrid von Clairvaux ep. ad Albinum und Contra capitula Gilleberti MSL 185, 587 ff.; Otto Frising, De gestis Frid. I, 55—57; Historia pontific. c. 8 ff. MGS XX, 522 ff.). Auf seiner Rückreise nach Italien hat der Papst Clairvaux noch einmal besucht (Jaffé 9250—54 Hist p. MGS XX, 531), dort haben er und B. sich zum letztenmale gesehen. — Um diese Zeit waren bereits die ersten ungünstigen Nachrichten von dem Kreuzheere eingelaufen, denen allmählich die Kunde von dem Scheitern des ganzen Unternehmens nachfolgte. Niemand wurde davon härter betroffen als B., der seine eigenen Hoffnungen getäuscht sah und von den Vorwürfen derer, die ihn als Bürgen für das Gelingen des Werkes betrachtet hatten, getroffen wurde (Vit. III c. 4). Er selbst sucht den Grund des Unglücks in den Sünden der Kreuzfahrer, und dringt darauf, daß man sich durch ein einmaliges Mißlingen nicht entmutigen lasse, aber auch ihm wird es schwer, sich in dieses verborgene Gericht Gottes zu finden (De Consider. II, 1). Mit dem damals die politischen Angelegenheiten Frankreichs leitenden Suger suchte er auf das Zustandekommen eines neuen Zuges hinzuwirken, und auf einem Tage zu Chartres wurde er selbst dazu gewählt, an die Spitze dieses Unternehmens zu treten. Nicht ohne Bedenken wegen seiner körperlichen Schwäche stellte er dem Papste die Entscheidung anheim (ep. 256). Dieser bestätigte den Beschluß, aber es fehlte an der Begeisterung für die Sache, und die Cistercienseräbte haben B., indem sie ihm die Erlaubnis zur Teilnahme verweigerten (Contin. Praemonstr. in MG VI, 455), ohne Zweifel aus einer peinlichen Lage befreit. Manches Schwere hatte er in diesen letzten Jahren seines Lebens durchzumachen; mehrere Männer, mit denen er durch langjährige nahe Beziehungen verbunden war, starben, Hugo von Auxerre und Suger 1151, Graf Theobald 1152, sein Verhältnis zu Eugen erlitt, wenigstens zeitweilig, eine Störung (ep. 306), auch konnte die Kriegführung des Papstes, um wieder in den Besitz von Rom zu gelangen, ihm schwerlich gefallen; in dem Mönche Nikolaus, seinem Sekretär, dem er das vollste Vertrauen geschenkt hatte, mußte er einen Betrüger und Fälscher erkennen (ep. 284), die Gebrechlichkeit und die Schmerzen seines Körpers nahmen beständig zu. Aber sein Geist blieb rege; wo es ein wichtiges kirchliches Interesse galt, wie bei der Bischofswahl in Auxerre, griff er wie früher ein (ep. 275. 276. 280. 282), und seine letzte Schrift, De Consideratione, zeigt volle Geisteskraft und Frische, ja sie ist die berühmteste unter seinen Schriften geworden. Im Frühjahr 1153 ließ er sich, obwohl schwer krank, durch den Erzbischof Hillin von Trier zu einer Reise nach Metz bewegen, um zwischen dem Bischof Stephan und dem Herzog Matthäus von Lothringen, die in Fehde lagen, Frieden zu stiften. Es gelang ihm auch, ein wenigstens zunächst den Streit beilegendes Übereinkommen zu stande zu bringen. Wenige Tage vor seinem Tode (Vit. V, 2, 9) schrieb er: spiritus promptus est in carne infirma. Orate salvatorem qui non vult mortem peccatoris, ut tempestivum iam obitum non differat sed custodiat. Unter dem Wehklagen der eignen Klostergenossen und einer herbeigeströmten Menge aus allen Ständen verschied er am 20. August 1153. Von der zugleich tief trauernden und doch gehobenen Stimmung, die sein Scheiden hervorrief, giebt die von Hüffer S. 21—24 herausgegebene Klage des Odo von Morimund ein ergreifendes Zeugnis. — Gegen 700 Seelen betrug damals die Klostergemeinde von Clairvaux, 67 Klöster waren von dort unmittelbar gegründet worden, von denen viele selbst wieder neue Kolonien ausgesendet hatten.

II. Schriften. — Da man auf alles, was von B. herrührte, schon bei seinen Lebzeiten und ebenso später, namentlich in seinem Orden und vor allem in Clairvaux selbst ein großes Gewicht legte, so scheint fast alles, was aus seiner Feder geflossen, selbst von seinen Briefen alle bedeutenderen, auf uns gekommen zu sein. Wir besitzen von ihm (abgesehen von den Hymnen, über die der folg. A. handelt):

1. eine große Anzahl von Briefen MSL 182, 67—716. Zu der Sammlung derselben hat der Sekretär B.s, Gaufrid, später Abt von Clairvaux, noch bei dem Leben B.s den Grund gelegt (s. Fragmm. nr. VI MSL 185, 526) indem er ein corpus epistolarum zusammenstellte, das nach Mabillon (MSL 182, 22. 513), dem auch Hüffer noch folgt, die ersten 310, nach Vacandard I, XI. nur die ersten 243 Briefe enthielt; durch umfassende Fortsetzung der Sammlung in alter Zeit und durch einige neue Auf-

findungen beträgt der Gesamtbestand jetzt über 530, von denen einige von ihm im Namen anderer Personen, etwa 60 an ihn geschrieben sind und nur neun (456. 460. 461. 463—466. 470 und, soweit es sich um die Verfasserschaft B.s handelt, 337) hinsichtlich ihrer Authentie gegründeten Bedenken unterliegen. Das Nähere bei Hüffer S. 184 ff. Vacandard a. a. O. Diese Briefsammlung ist eine der wichtigsten und interessantesten in der kirchlichen Litteratur. Nach ihrer Bedeutung für die Zeitgeschichte ist sie besonders von Giesebrecht gewürdigt worden, noch mehr kommt sie für die Geschichte der Kirche in der Zeit von etwa 1120—1153 in Betracht, und nicht minder erheblich ist, was ihr Inhalt für Ethik, Asketik und Pastoraltheologie bietet;

2. Abhandlungen (von denen einige ursprünglich in der Briefsammlung standen) und zwar

a) dogmatische und polemische 1. de gratia et libero arbitrio MSL 182, 1001 bis 1030, geschrieben um 1127. B. unterscheidet eine dreifache Freiheit, a necessitate, a peccato, a miseria, oder libertas arbitrii, consilii und complaciti. Die erste ist die Natur des Willens selbst, vermöge deren der Mensch nie aufhört zu wollen und sein Wille nicht gezwungen werden kann. Diese Freiheit ist schlechthin unverlierbar; sie schließt jedoch nicht ein, daß der Mensch jedwedes wollen kann, und durch die Sünde ist ihm die Freiheit zum Wollen des Guten, die libertas consilii, verloren gegangen, die nur durch die Gnade wiederhergestellt werden kann. Die Gnade wirkt als zuvorkommende, auch die Zustimmung des menschlichen Willens ist durch die Gnade gewirkt, aber indem er zustimmt, bleibt die Freiheit des Willens gewahrt, die dem vernünftigen Willen gewahrt bleiben muß, denn tolle liberum arbitrium, non est quod salvetur, tolle gratiam, non est unde salvetur. Auch weiterhin kann der Mensch nur durch die Gnade im Guten bleiben und gutes wirken; alle seine Verdienste sind Gnadengaben Gottes, aber sie werden dem Menschen zugerechnet, weil sein consensus dabei ist. Die Freiheit der dritten Stufe, in der der Wille des Menschen ganz mit dem Willen Gottes geeint ist, tritt erst im Zustande der Vollendung ein. (B.s lib. a necessitate ist, was sonst lib. a coactione genannt wird; weder diese noch die Annahme von Verdiensten streitet mit Augustin, und die Schrift ist nicht mit Baur, Vorles. über die Dogmengesch. II, 338 als semipelagianisch zu bezeichnen). — 2. De baptismo aliisque quaestionibus ad mag. Hugonem de S. Victore 182, 1031—1046 (sonst ep. 77). B. bespricht Ansichten eines Ungenannten, die Hugo ihm vorgelegt hatte, namentlich a) ob auch abgesehen von dem Falle des Martyriums jemand ohne den Empfang der Wassertaufe selig werden könne, was der Ungenannte leugnete, B. aber für Gläubige und für unmündige Christenkinder im Falle der Unmöglichkeit der Taufe bejaht, da nur die Verachtung des Sakraments verdammlich mache. 2. Ob alle Gläubige in der Zeit vor Christo eine klare prophetische Kenntnis von Christo gehabt hätten, was B. leugnet. 3. Ob Sünden, die ohne das Bewußtsein des Sündigens begangen seien, eine Schuld begründen, was B. behauptet. Die Vermutung, daß der Ungenannte Abälard sei, ist von Mabillon in der praef. zu der Schrift kurz bestritten, von Deutsch, P. Abälard S. 466 ff., dem Vacandard II, 113 n. 3 zustimmt, eingehend begründet worden. — 3. Contra quaedam capitula errorum Abaelardi ad Innoc. II, 182, 1053—1072 (sonst ep. 190), geschrieben zur Rechtfertigung der Verurteilung Abälards in Sens. Es ist besonders Ab.s Trinitätslehre cap. 1—3, sein Begriff des Glaubens cap. 4, seine Versöhnungslehre cap. 5—9, die bekämpft werden. B.s eigene Auseinandersetzungen sind zum Teil vortrefflich, seine Polemik wird ungerecht, weil er sich nicht fähig zeigt und nicht bemüht, auf den Sinn des Gegners einzugehen;

b) asketische und mystische. — 1. De gradibus humilitatis et superbiae 182, 941—972; ep. 18,5 von B. selbst erwähnt und nach Vit. III, 8,29 seine erste Schrift, vielleicht schon um 1121 verfaßt, hervorgegangen aus Ansprachen über cap. 7 der Benediktinerregel. B. stellt die Demut, die 1, 2 als virtus qua homo verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit als den Weg zur Wahrheit dar. Die höchste Stufe der Demut führt zu der niedersten der Wahrheit, nämlich zu der Erkenntnis seiner selbst in seinem hilfsbedürftigen Zustande (cap. 4), von da aus steigt man zu der zweiten, der Erkenntnis der Not anderer mit dem Verlangen, ihnen zu helfen, auf (cap. 5), endlich zu der dritten, dem Schauen Gottes (cap. 6). Von den Stufen der Demut im einzelnen handelt B. übrigens nicht, da er, wie er 22, 57 sagt, selbst sie noch nicht durchgemacht habe. Dagegen bespricht er (cap. 10—21) die zwölf Stufen des Hochmuts, von der ersten, der curiositas, dem Vorwitz, bis zu der äußersten, wo jeder Widerstand gegen die Sünde aufgegeben wird, der consuetudo peccandi, qua dei

metus amittitur, contemptus incurritur, um in cap. 22 zu zeigen, daß auch auf dieser Stufe der Mensch noch nicht völlig aufgegeben werden solle. Richtig hat Thomas von Aq., der Summa th. II, 2 qu. 162 art. 4 sich bemüht zu zeigen, wie diese Stufen des Hochmuts den von Benedikt aufgezählten Stufen der Demut entsprechen, bemerkt: in his 12 gradibus tanguntur non solum superbiae species sed etiam quaedam antecedentia et consequentia. Zeigt die Schrift im Vergleich zu späteren B.s noch nicht die gleiche Reife, so läßt sie doch den Geist B.s schon völlig erkennen. — 2. De diligendo Deo 182, 973—1000; da der Kardinal Haimerich, dem die Schrift gewidmet ist, im Eingange als Kanzler bezeichnet wird, ist sie nicht vor 1126 entstanden; wahrscheinlich aber auch nicht viel später. B. beantwortet die Frage H.s, quare et quomodo diligendus Deus, zunächst mit den Worten causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere. Weitere Ausführung findet dieser Satz, indem B. auf die Gaben der Natur cap. 2 und auf die Gnade der Erlösung cap. 3 ff. hinweist, die zu einer grenzenlosen Liebe zu Gott auffordert. Diese Liebe soll in Gott selbst ihr Genüge finden und an keinen andern Lohn denken, obwohl es ihr auch an solchem nicht fehlen wird, cap. 7. Darauf werden die Stufen der Liebe geschildert; von der Selbstliebe geht der Mensch aus (cap. 8), dann liebt er Gott noch selbstsüchtig um der Wohlthaten willen, die er von ihm empfängt; erst auf der dritten Stufe liebt er Gott um Gottes selbst willen (cap. 9). Dies ist der höchste Grad, der auf Erden erreicht oder doch nur in einzelnen Momenten besonderer Begnadigung überschritten wird. Denn zu dem höchsten Grade, auf dem die Seele Gott allein, und alles andere, auch sich selbst, nur um Gottes willen liebt (cap. 10), gelangt sie erst in der Vollendung (cap. 11). Ergänzt werden diese Gedanken durch die Ausführung über das Gesetz der Liebe in seinem Unterschiede von dem Gesetze des eigenen Willens, der lex cupiditatis, von dem Gesetze der Knechte, die Gott aus Furcht und dem der mercenarii, die ihm um der Hoffnung des Lohnes willen dienen (cap. 12—14). — 3. De conversione ad clericos 182, 833—856. Die Schrift ist, wie die ganze Form zeigt und 18, 31 bekundet, eine Rede, gerichtet an Studierende, die Priester zu werden beabsichtigen, und zwar nach Vit. VII, 13, vgl. Fragm. nr. 10, zu Paris. Sie enthält eine von durchdringendem Ernste getragene Aufforderung zur Buße, die von der Darstellung der Sünde und ihrer Folgen (cap. 2—9, wobei die Zustände unter jenen Studierenden in ziemlich dunkler Farbe erscheinen) zur Schilderung der Bekehrung, ihrer Erfordernisse und ihrer Seligkeit (cap. 10—18) übergeht, dann den Hörern die Verantwortlichkeit des Priesteramtes vorhält (cap. 19—20) und endlich in die Aufforderung zur Erwählung des Mönchsstandes (cap. 21. 22) ausläuft. — 4. De Consideratione s. unter d;

c) das Mönchstum betreffend. — 1. Apologia ad Guilelmum 182, 895—918, gerichtet an B.s Freund Wilhelm, damals noch Abt v. St. Thierry bei Rheims (s. d. praefat. B.s und vgl. ep. 88, 3) erwähnt ep. 18, 5, also vor 1127 geschrieben. B. sah bei den fortdauernden Reibungen zwischen Cisterciensern und Cluniacensern sich veranlaßt, ein offenes und freundliches Wort zu reden; in dem ersten Teile, cap. 1—7, nimmt B. einesteils die Cistercienser gegen den Vorwurf in Schutz, als suchten sie die Cluniacenser herabzusetzen, tadelt aber auch scharf diejenigen seiner Ordensgenossen — falls es deren gebe, 5, 10 — die eine solche Gesinnung hegten; er hebt nachdrücklich das Recht der verschiedenen Stände und der verschiedenen Formen des Mönchstums in der Kirche hervor (cap. 3. 4) und läßt es an ehrenvollen und freundlichen Äußerungen über die Cluniacenser nicht fehlen (bes. cap. 2), dagegen rügt der zweite Teil offen, aber ohne Bitterkeit, das was B. an den Cluniacensern als eine mit dem Mönchstum nicht verträgliche Verweichlichung und Verweltlichung erschien. — 2. De laude novae militiae ad milites templi. 182, 921—940, verfaßt zu einer Zeit, in der die Templer bereits größere Ausbreitung erlangt hatten, in der aber noch ihr erster Meister, Hugo v. Payns, an den die Schrift gerichtet ist, an ihrer Spitze stand, also zwischen etwa 1132 und 1136. B. zeichnet das Ideal einer dem Dienste Gottes und der Gläubigen geweihten Ritterschaft im Gegensatze zu dem von ihm (cap. 2) sehr abfällig beurteilten weltlichen Rittertum. Auf Prunk und Eitelkeiten aller Art verzichtend, in strengem Gehorsam und bei ärmlichem Leben bekämpfen sie die Heiden mit dem Schwerte, weil diese auf andere Weise von Gewaltthaten gegen die Christen nicht abgehalten werden können. Darum, wenn sie töten, sind sie nicht Mörder, sondern Rächer Christi und Beschützer der Christen, wenn sie getötet werden, weiß man, daß sie nicht umgekommen, sondern ans Ziel gekommen sind (3, 4). Zur Erbauung der Ritter fügt B. Betrach-

tungen über die einzelnen heiligen Orte im gelobten Lande hinzu (cap. 5—13.) — 3. De praecepto et dispensatione 182, 859—894, veranlaßt durch eine Reihe von Fragen, welche Mönche aus dem Kloster St. Peter zu Chartres B. vorgelegt hatten. Für die Abfassungszeit giebt einen Anhalt nur, daß Peter von Cluni epp. IV, 22 vom J. 1143 die Schrift als eine von ihm vor längerer Zeit gelesene erwähnt. Es handelt sich besonders darum, in welchem Maße und aus welchem Grunde die Mönchsregel verpflichte (sie ist für alle Menschen consilium, für die, welche Profeß gethan haben, praeceptum cap. 1), wie weit und durch wen Dispensationen erteilt werden können (nur von menschlichen Ordnungen durch die Oberen unter dem Gesichtspunkt der Liebe, cap. 2—4), wie weit die Verpflichtung des Gehorsams gegen die Oberen sich erstrecke (dem Prinzip nach nur so weit, wie es durch die Regel vorgesehen ist, aber wer der Vollkommenheit nachstrebt, wird zum vollkommenen Gehorsam bereit sein, nur mit dem Vorbehalt, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, cap. 5 ff.), ob jeder Verstoß gegen die Regel eine Todsünde sei (es kommt auf die Gesinnung an, aus der er hervorgeht, cap. 10 ff.), über den Übergang von einem Kloster zu einem andern (cap. 16) u. a.;

d) die Kirchenleitung betreffend. — 1. De moribus et officio episcoporum 182, 809—834 (sonst ep. 42), geschrieben um 1126 auf Bitten des Erzbischofs Heinrich von Sens, der nach früher nicht tadellosem Wandel (vgl. außer cap. 1 auch ep. 51) eine geistlichere Richtung einzuschlagen begonnen hatte. Der Grundgedanke ist, daß das bischöfliche Amt als ein Dienst, der Christo an seiner Gemeinde geleistet werde, anzusehen und deshalb mit Liebe, Demut und Selbstverleugnung zu führen sei. Von geschichtlichem Interesse sind die scharfen Rügen, die B. in den beiden letzten Kapiteln gegen diejenigen Bischöfe und besonders Äbte ausspricht, welche das Gebiet, den Besitz, die Rechte ihrer Kirche oder ihres Klosters auf Kosten anderer zu mehren suchen, namentlich erklärt er sich gegen das Streben vieler Äbte, Exemtion von dem Diöcesanverbande zu erlangen. — 2. De Consideratione libri V, 182, 727—808. — Eugen III. hatte B. gebeten, ihm ein Buch zu schreiben, an dem er sich erbauen könne, so hat B. dieses sein letztes Werk seit 1148 mit Unterbrechungen (s. II prol.; IV, 1) verfaßt. Daraus, daß es ein Papst ist, dem B. dieses Erbauungsbuch nicht nur gewidmet, sondern für den er es geschrieben hat, erklärt sich die eigentümliche Verbindung des asketisch-mystischen mit einem kirchenpolitischen Bestandteile. Daß Eugen über den vielfältigen, nach dem eingerissenen üblen Gebrauche zum Teil recht ungeistlichen Geschäften seines Amtes, besonders den weltlichen Rechtshändeln, nicht zum Schaden seiner Seele sich selbst und die ruhige Betrachtung, der er früher so gern obgelegen, vergessen möge, diese Mahnung bildet den Inhalt des ersten Buches. Das zweite beginnt nach einer Einleitung, in der sich B. gegen die ihm wegen des Mißlingens des Kreuzzuges gemachten Vorwürfe verteidigt, mit einer Begriffsbestimmung der consideratio im Unterschiede von der contemplatio. Diese ist das intuitive Ergreifen der Wahrheit, jene das Suchen derselben durch ein in sich gesammeltes Nachdenken (cap. 2). Vier Stücke sind es, auf die sich die Betrachtung Eugens beziehen soll, auf ihn selbst, auf das, was unter ihm, was um ihn, was über ihm ist (diese Einteilung geht auf August. de doctr. christ. II, 23. 26 zurück). Von dem ersten Stücke handelt sogleich das zweite Buch, eine Anleitung zur schärfsten Selbstprüfung für den Papst; so ungemein hoch seine Würde erhoben wird (cap. 8), so nachdrücklich werden ihm die Pflichten derselben vorgehalten, und so ernst wird er daran erinnert, daß seine Person durch die Würde nichts neues geworden sei (z. B. 9, 18 . . ut cogitans te summum pontificem attendas pariter vilissimum cinerem non fuisse sed esse). — Unter dem Papste, so beginnt das dritte Buch, ist alles was auf Erden, orbe exeundum ei qui forte volet explorare quae non ad tuam pertinent curam. Er hat eine Pflicht auch gegen die Heiden, ihnen das Evangelium verkündigen zu lassen, vor allem aber gegen die Kirche, daß sie gut regiert werde. Denn sein Amt ist das eines Verwalters, den der Herr eingesetzt hat zur Fürsorge, nicht zum Herrschen: praesis ut prosis; praesis ut fidelis servus et prudens . . . ut dispenses, non imperes . . . . nullum tibi venenum, nullum gladium plus formido quam libidinem dominandi (III, 1, 2). Und nun rügt B. in sehr eingehender, die Verhältnisse konkret darstellender Weise die beiden Mißbräuche, die er als die Hauptübel der derzeitigen kirchlichen Verwaltung betrachtet, die immer weitere Ausdehnung der Appellationen (cap. 2, 3) und Exemtionen, indem er mit Nachdruck darauf hinweist, daß nicht alles, was man beliebt, erlaubt, geziemend und heilsam sei (cap. 4). Mit der Umgebung des Papstes befaßt

sich das vierte Buch, mit den Kardinälen, den Kurialen, dem päpstlichen Haushalt. Hochmut und Habsucht sind hier die herrschenden Laster, wie es wieder mit scharfen Strichen ausgeführt wird, und so, daß man deutlich sieht, wie schwer es für einen Papst war, sich dem verderblichen Einflusse seiner Umgebung zu entziehen. Am wichtigsten erscheint B., daß die richtige Auswahl der Personen getroffen werde, nur bereits bewährte und im Guten bewährte Männer sollen gewählt werden, denn curia bonos facilius recipere quam facere consuevit (IV, 4, 11). Hatten es diese vier Bücher zum Teil noch mit dem Handeln zu thun, so ist das fünfte ganz der Betrachtung gewidmet, denn die höhere Welt ist für uns kein Gegenstand des Handelns (V, 1, 1). Noch einmal äußert sich B. über die Betrachtung selbst und unterscheidet drei Arten derselben; die eine (dispensativa) richtet sich auf die Dinge der Welt, um diese zum gemeinen Nutzen in Gott wohlgefälliger Weise zu verwenden; die zweite (aestimativa) ist bestrebt, durch Forschen und Nachdenken Gott in den Dingen der Welt zu erkennen; die dritte (speculativa) sucht in innerer Sammlung sich von der Welt hinweg zu Gott zu wenden; sie ist es, in die auch die beiden andern, wenn sie ihr Ziel erreichen sollen, ausmünden müssen (cap. 2). Weiter redet das Buch von den Engelklassen (cap. 4, 5), von dem göttlichen Wesen (cap. 6. 7. 11), der Dreieinigkeit (cap. 8), der Vereinigung der Naturen in Christo (cap. 9. 10); überall fühlt man die warme Herzensteilnahme des Verfassers, auch wenn er sich mit Gegenständen der Schultheologie wie der Unterscheidung von fides, intellectus, opinio (cap. 3. 5. 6), oder der Polemik gegen die Gotteslehre Gilberts (c. 7) befaßt;

e) eine biographische Schrift B.s ist De vita et rebus gestis S. Malachiae, Hiberniae episcopi 182, 1072—1118, geschrieben auf Bitten des irischen Abtes Kongan, der Bernhard auch die Materialien dazu geliefert hat. B. hat sich der Arbeit mit voller Liebe unterzogen, da er den ihm befreundet gewesenen und im Jahre 1148 auf einer Reise nach Rom zu Clairvaux verstorbenen Malachias hoch verehrte. Die Schrift ist von Wichtigkeit auch als Quelle für die kirchlichen Verhältnisse Irlands im 12. Jahrhundert;

3. Predigten. Sie zerfallen in Sermones de tempore 183, 35—360, de sanctis, 359—536, de diversis 537—748 und die Sermones in Cantica Canticorum, 86 Reden über das Hohelied, eine allegorisch-mystische Auslegung desselben enthaltend; sie reichen jedoch nur bis Hohesl. 3, 1, da Bernhard nicht zum Abschlusse gelangte. Diese Reden sind die Hauptquelle für die Mystik B.s s. S. 636,6. Über B. als Prediger überhaupt s. u. S. 634,37.

III. Zur Charakteristik der kirchlichen und theologischen Stellung Bernhards. — Mit dem Entschlusse, den B. als Jüngling faßte, war die ganze Richtung seines Lebens bestimmt. Das Heil seiner Seele zu schaffen und, was ihm damit gleichbedeutend war, sich dem Dienste Gottes zu weihen, ist fortan der Inbegriff seines Wollens. Gott zu dienen erheischte aber vor allem den Kampf gegen die eigene Natur, und mit diesem Kampfe hat es B. überaus ernst und streng genommen. Über die Anfechtungen sinnlicher Lust scheint er früh vollständig Herr geworden zu sein (Vit. I, 3, 6), eine gleichsam jungfräuliche Reinheit zeichnete ihn aus, selten auch redet er von den Sünden auf jenem Gebiet, und dann kurz und nur andeutend ohne ausführlicher dabei zu verweilen. Um die Sinnlichkeit im weiteren Sinne des Wortes zu unterdrücken, hat er sich den härtesten Kasteiungen unterzogen; und mochte er das Übermaß derselben, durch das er seine Gesundheit untergraben hatte, nachmals bei Anderen nicht zulassen (s. z. B. In obitu dom. Humberti § 4. 183, 515; Vit. I, 12, 60), ein Freund und ein Vorbild einer sehr strengen Askese ist er immer geblieben (vgl. z. B. ep. 345. In cant. serm. 30, 10—12 und Vita a. a. O.). Doch ist ihm die Kasteiung nur Mittel der Gottseligkeit, nicht diese selbst, und diese stellt an den Menschen noch ganz andere Forderungen. Nur aus der Gnade Gottes kommt das geistige Leben, aber es verlangt die ernsteste Arbeit an der eigenen Seele. Welches Gewicht B. auf diese innere Arbeit legt, deren Vorbedingung ruhige Sammlung des Gemütes ist, das sehen wir an den Mahnungen, die er darüber an Eugen richtet. Er selbst hat sie gepflegt mit einer Energie und Konzentration, daß ihm die äußere Welt zeitweilig darüber gleichsam verschwinden konnte. Nur so werden Züge zu verstehen sein wie der Vit. III, 2, 4 erwähnte, daß er, nachdem er einen ganzen Tag am Genfer See geritten war, den See nicht bemerkt hatte, wenn es damit seine Richtigkeit hat, denn ein Träumer war B. keineswegs; an scharfer Beobachtung hat es ihm, wo es darauf ankam, nicht gefehlt, und ohne sie würde er nicht so wirksam in vielfältige Verhältnisse

haben eingreifen können. Daß B. dem kontemplativen Leben vor dem thätigen den Vorzug giebt, ist nichts ihm Eigentümliches; er mochte aber auch das Gefühl haben, daß ihm am wohlsten sein würde, wenn er sich demselben ganz hingeben könnte, er mochte glauben, daß eben nur die Forderungen der Pflicht und der Liebe ihn zum Handeln drängten. Und doch, wie ihm ein hervorragendes Geschick zum Wirken nach außen verliehen war, so wird ein solches Wirken auch ein Bedürfnis seiner Natur gewesen sein. Aus der inneren Vertiefung kam ihm die Kraft zum Wirken, die Durchbildung der Persönlichkeit, durch die er auf andere eine fast zauberhafte Einwirkung übte, und wiederum mochte die praktische Thätigkeit, wie sie ihn mit um so stärkerem Verlangen zur Kontemplation zurücktrieb, auch diese selbst für ihn um so fruchtbarer machen. Eins diente dem anderen zur notwendigen Ergänzung (vgl. dazu De divers. sermo 3, 3—5). — Von den stillen Stunden, die B. den Ansprüchen, die von allen Seiten her an ihn gestellt wurden, abzugewinnen wußte, war ein Teil auch dem Studium gewidmet (Vit. III, 1. 2). Doch ist es nicht die Gelehrsamkeit, die B. auszeichnet. Was er gelegentlich aus den Klassikern, besonders den Dichtern, anführt, sind wohl Reminiscenzen der Schulzeit. Unter den Kirchenvätern hat er namentlich mit Augustin, von dem er viel gelernt hat, und mit Gregor d. Gr. sich beschäftigt. Auch Hieronymus, Sulpicius Severus u. a. sind ihm nicht fremd, aber eine ausgebreitete Kenntnis der kirchlichen Litteratur hat er, wo es am Orte gewesen wäre, im Streite mit Abälard und Gilbert, nicht an den Tag gelegt. Sein eigentliches Studium war die heilige Schrift, und zwar liebte er, ohne die kirchlichen Erklärer gering zu schätzen, vor allem unmittelbar aus ihr selbst zu schöpfen. Er besaß eine Bibelkenntnis wie wenige; nicht nur, daß er sehr häufig Bibelstellen anführt, auch seine ganze Rede ist mit biblischen Beziehungen, Anspielungen, Wendungen durchsetzt, auf die zu achten für das richtige Verständnis oft wesentlich ist. Schon daraus läßt sich abnehmen, daß die bekannte Äußerung ep. 106, 2 aliquid amplius invenies in silvis quam in libris nicht im Sinne einer auch nur relativen Geringachtung der heiligen Schrift verstanden werden kann; die richtige Erklärung enthält Vit. I, 4, 23 quidquid in scripturis valet, quidquid in eis spiritualiter sentit, maxime in silvis et in agris meditando et orando se confitetur accepisse etc. In der eigentlichen Exegese steht er freilich nicht über dem Durchschnitt der Zeit, und nicht bloß in der Auslegung des Hohenliedes allegorisiert er in der willkürlichsten Weise (s. z. B. De Consid. V, 10, 22); die richtigeren Grundsätze, die sich bei Abälard finden, würden ihm profan und verdächtig erschienen sein. Um so mehr ließ er den wesentlichen Inhalt, ließ er die großen Grundgedanken und Lebensgestalten der heiligen Schrift auf sich wirken. Wie er selbst sich an diesen nährte, so verstand er auch mit Meisterschaft sie anderen nahe zu bringen. Alles, was den großen Prediger macht, kam bei B. zusammen: lebendiges Ergriffensein von der Gnade Gottes, herzliches Verlangen, den Hörern zu dienen, eindringende Kenntnis des menschlichen Herzens, Bekanntschaft mit der heiligen Schrift, Reichtum der Gedanken und fesselnde Darstellung, die freilich dem Vorwurfe des Manierierten nicht ganz entgeht. In der Form sind seine Predigten den alten Homilien ähnlich, ohne eigentliche Disposition dem Texte sich anschließend, gelegentlich abschweifend; manchmal verfolgt er einen erst im Augenblick sich ihm darbietenden Gedanken weiter, doch zeigen Stellen wie In festo omn. sanct. Serm. I, 3. In Cant. serm. 22, 2, daß er es mit der Vorbereitung ernst nahm. Die erhaltenen Predigten, sämtlich vor einer gebildeten (Mönchs-)Gemeinde gehalten, lassen die Frage offen, ob er nicht zu geistreich gewesen sei, um populär sein zu können. Aber nicht nur Vit. III, 3, 6, sondern vor allem seine Erfolge als Kreuzzugsprediger und sonst geben die Antwort. Leider ist von diesen Ansprachen an die Volksmenge nichts aufgezeichnet worden. Was B.s Predigten vermissen lassen ist die Beziehung auf die Vielfältigkeit der Lebensverhältnisse, begreiflicherweise, denn der Prediger, der Abt ist, redet zu Hörern, die Mönche sind; um so reicher sind sie dagegen in der Entwicklung alles dessen, was die innere Seite des christlichen Lebens betrifft, seine Anfänge und sein Fortschreiten, Hinderndes und Förderndes, Versuchungen und Anfechtungen u. s. w.; in dieser Hinsicht kommt ihnen in der ganzen Predigt- und asketischen Litteratur wohl weniges an Tiefe und Reichhaltigkeit gleich. B. hat dabei wie es sich gebührte von Augustin u. a. gelernt, vor allem aber doch aus der Fülle eigener Erfahrung geschöpft.

Religiöse Genialität ist das Auszeichnendste in der gesamten Anlage B.s; ihr dienen seine übrigen reichen Gaben, auf sie geht der Eindruck zurück, den er auf seine Zeit gemacht und die Bedeutung, die er in der Geschichte der Kirche gewonnen hat. Zu-

gleich aber ist B. auch ein Kind seiner Zeit, vor allem der Kirche seiner Zeit, innerhalb deren sich sein religiöses Leben entwickeln konnte, ohne mit ihr in Zwiespalt zu geraten. Hierin ist B. nicht mit Luther, sondern mit Augustin verwandt, und zwischen Augustin und ihm stehen schon Leo I., Nikolaus I., Gregor VII. So viel B. an den kirchlichen Zuständen der Zeit auszusetzen findet, so fern liegt ihm der Gedanke, im ganzen gegen den Strom schwimmen zu sollen. Und diese Haltung, die der Gesinnung B.s entsprang, war zugleich geschichtlich notwendig, um ihm seinen großen Erfolg zu sichern, ebenso wie ein halbes Jahrhundert später für Franz von Assisi. Denn noch war die Zeit für eine durchgreifende Reformation der Kirche nicht gekommen; bis dahin mußte jeder, der sich der Kirchengewalt widersetzte, unterliegen und nur im Einklang mit ihr war ein im Großen erfolgreiches Wirken möglich. So finden wir bei B. Elemente, die auf künftige Entwicklungen hinweisen, verbunden mit solchen, in denen sich nur das kirchliche Gesamtbewußtsein der Zeit darstellt. Aufs tiefste durchdrungen ist B. von dem Gefühl, alles der Gnade Gottes zu verdanken; auf Gottes Wirken beruht Anfang und Ende des Heilsstandes, auf seine Gnade allein, nicht auf unsere Werke und Verdienste sollen wir vertrauen. Aus der Vergebung der Sünde geht das christliche Leben hervor, De divers. sermo 3, 1. Hier redet seine eigenste persönliche Erfahrung. Auch daß der Glaube das Mittel ist, durch welches wir Gottes Gnade ergreifen, spricht B. aus In vigil. nativit. dom. sermo 5, 5, ja er sagt (In Cant. serm. 22, 8 quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit iustitiam, credat in te qui iustificas impium et solam iustificatus per fidem pacem habebit ad Deum. Vgl. auch die weiter von Ritschl a. a. O. angeführten Stellen und In Cant. sermo 67, 10: deest gratiae quidquid meritis deputas. Nolo meritum quod gratiam excludat. Horreo quidquid de meo est ut sim meus . . . . Gratia reddit me mihi iustificatum gratis et sic liberatum a servitute peccati. Nie könnte der Mensch des Heiles gewiß werden, wenn er seine Hoffnung auf seine eigene Rechtbeschaffenheit gründen sollte, denn alle unsere guten Werke bleiben stets unvollkommen (In vigil. n. d. sermo 2, 4). Liegen solche Aussprüche auch nicht überhaupt außerhalb der Denkweise mittelalterlicher Frömmigkeit, so stehen sie doch in ihrer Klarheit und Bestimmtheit fast einzig da. Daneben stellt nun B. doch nicht in Abrede, daß der Mensch Verdienste (merita) haben könne und solle, aber sie sind nur möglich durch die vorausgehende und die beständig fortwirkende Gnade Gottes, sie selbst sind Gaben Gottes, die wieder Belohnungen in der zukünftigen Welt zu ihrer Frucht haben, jedoch ohne daß dadurch dem Menschen ein Anlaß zum Selbstruhm gegeben ist, sie sind via regni, non causa regnandi (De gr. et lib. arb. am Schluß, vgl. die ganze wichtige Stelle und ibid. cap. 13; ferner: in Cant. sermo 67, 10—12; 68, 6). Einen Rechtsanspruch Gott gegenüber giebt es nicht, wohl aber einen Erwerb für die Ewigkeit durch das von Gottes Gnade ermöglichte und geleitete Thun des Frommen; ein solcher Erwerb, der selbst wieder eine Gnadengabe Gottes ist, kann nicht mit der Demut in Widerspruch geraten, die B. nicht müde wird als die erste und immer fortdauernde Bedingung für den Empfang göttlicher Gnade zu preisen.

So viel Ansprechendes wir in diesen Gedanken B.s finden, so fremdartig berührt uns auf den ersten Blick die Stellung, welche er den Heiligen, vor allem der Jungfrau Maria, giebt. Wenn er auch ep. 174 die Meinung von der immaculata conceptio derselben bekämpft und damit die bisherige Lehrüberlieferung gegenüber einer Neuerung festhält, so spricht er doch sonst hinsichtlich der Verehrung und Anrufung der Mutter Jesu Sätze aus, die außerordentlich weit gehen, so z. B. In nativ. B. M. V. 7. In assumt. B. M. V. sermo I, 4. IV, 9. In adventu dom. serm. II, 5 u. v. a. So auch analog hinsichtlich anderer Heiligen z. B. In vigil. Petri et Pauli § 2, § 4, und am Schlusse der zweiten Rede in transitu B. Malachiae. Er rät besonders denen, die aus schweren Sünden sich eben erst zur Umkehr gewendet haben, zunächst die Fürsprache der Heiligen anzurufen, er spricht von der Wirkung der Verdienste der Heiligen in einer Weise, welche die Mittlerschaft Christi zu beeinträchtigen scheint, wiewohl man sich erinnern muß, daß die Heiligen selber nur durch Christum sind was sie sind. Indessen, die Bedeutung dieser Äußerungen, die ein protestantisches Bewußtsein sich freilich nie wird aneignen können, wird doch durch einen sehr merkwürdigen Umstand eingeschränkt, nämlich dadurch, daß solche Worte sich fast nur da finden, wo ein besonderer Anlaß, namentlich ein Heiligenfest vorlag, das auf die Verherrlichung des Heiligen hinwies. Wo B. ohne eine solche Beziehung spricht, da treten die Heiligen, die Jungfrau Maria nicht ausgenommen, zurück, und Christus allein steht im Vordergrunde. Na-

mentlich ist auffallend, wie in den Briefen sich kein Ausdruck der Zuversicht, des Vertrauens u. s. w. auf die Heiligen findet — ein Zeugnis dafür, daß in dem unmittelbaren religiösen Leben B.s die Heiligen nicht die Stelle einnehmen, die man nach manchen der vorher erwähnten Äußerungen ihnen beizulegen geneigt sein möchte. Was aber Christus für B. ist, davon legt seine Mystik ein Zeugnis ab.

Von jeher ist B. als einer der Hauptvertreter der christlichen Mystik angesehen worden, seine Schriften sind von späteren Mystikern viel benutzt worden und haben für die Imitatio Christi eine Hauptquelle gebildet. Auch heute wird ihn niemand aus der Reihe der Mystiker ausschließen wollen. Gerade an ihm aber zeigt sich, eine wie verschiedene Beurteilung die Erscheinungen erfordern, die man unter diesem Namen zusammenfaßt. Mit der neuplatonisch-dionysischen Mystik hat die B.s nur gewisse Berührungspunkte; ihrem religiösen Charakter nach ist sie von ihr verschieden. Es ist bekannt, wie abfällig Luther über den Areopagiten geurteilt hat, bei dem er eine inflatura se ipsam scientia (Op. exeg. 14, 239) findet, von dem er sagt Christum ibi adeo non disces ut si etiam scias amittas (Op. var. arg. ed. H. Schmidt, V, 104). Von diesem Tadel wird B.s Mystik nicht im geringsten getroffen. Nicht der Mensch ist es, der sich zu der göttlichen Höhe aufschwingt, sondern die Gnade Gottes in Christo, die zuerst die Sünde vergiebt und dann den begnadigten Sünder zu sich emporzieht; darum bewegt sich die ganze Mystik B.s um Christus, um ihn als den Erniedrigten und Erhöhten; gern verweilt sie bei seiner irdischen Erscheinung, seinem Leiden und Sterben, denn eben das opus redemptionis ist es, das mehr als alles andere geeignet ist, die Liebe in dem Erlösten zu erwecken (De grad. hum. s. o.; In Cant. serm. 20, 2; man kann hier bemerken, wie auch die Liebe bei B. etwas anderes ist als bei Dionys. Ar. De div. nom. 4, 10—17). Wie lebendig die Anschauung des leidenden Christus bei B. ist, hat Harnack, Dogmengesch. III, 301 ff. schön geschildert. Dabei erkennt B. doch, daß die gleichsam sinnliche Devotion zum Leiden Christi nicht das Ziel ist, bei dem man stehen bleiben dürfte, vielmehr kommt es darauf an, den Geist Christi in sich aufzunehmen und durch ihn Christo ähnlich zu werden, wie besonders In Cant. serm. 20 dargelegt wird — gewiß ein gesunder Gedanke. Über den geschichtlichen Christus aber geht B. nur in dem Sinne hinaus als der geschichtliche Christus ihm identisch ist mit dem erhöhten Christus, und in diesem Sinne hat er doch wirklich nicht nur Augustin, sondern auch Paulus und Johannes zu Vorgängern. — Durch sein Erlösungswerk hat Christus sich die Kirche zur Braut erworben. Ihr, d. h. der Gesamtheit der Erlösten, kommt dieser Name zuerst und im eigentlichen Sinne zu, der einzelnen Seele nur, sofern sie einen Teil der Kirche bildet (In Cant. serm. 27, 6. 7; 67, 68, 4, 11; und mit scharfer Betonung 12, 11 während B. sonst öfter nicht auf diesen Unterschied reflektiert). Was sie von ihm empfängt ist zunächst Barmherzigkeit und Vergebung der Sünde, dann weitere Gnade und Beseligung. Für diese Gnade empfänglich zu machen, das ist im Grunde der Zweck aller mystischen Betrachtungen B.s. Den Höhepunkt der Gnade von seiten Gottes, der Liebe von seiten des Menschen bildet die volle Vereinigung, aber diese wird in dem irdischen Leben dem Frommen höchstens in einzelnen Momenten zu teil (De consid. V, 2, 1. De grad. hum. cap. 8. De dilig. D. cap. 10). Diese excessus erinnern ja nun freilich an Neuplatonisches, und eine gewisse psychologische Verwandtschaft wird bestehen, daß aber auf beiden Seiten die Erfahrung eine wirklich gleichartige sei, ist damit noch nicht erwiesen. Überhaupt muß ich bezweifeln, daß sich bei B. ein pantheistisches Element finde. Wenn er von einem Einswerden mit Gott und mit Christus spricht, so ist der Ausdruck ja durch biblische Worte gedeckt; daß B. aber in der Sache über den Sinn dieser Worte nicht hinausgehen will, davon kann man sich überzeugen, wenn man die Auseinandersetzung In Cant. serm. 71, 7 ff. liest, wo die Einigung mit Gott, zu der die fromme Seele gelangt, aufs schärfste von einer Wesenseinheit unterschieden wird, wie sie zwischen Vater und Sohn in der Trinität stattfindet. Demnach werden aber auch Stellen wie ibid. 85, 13 interdum exceditur et seceditur etiam e corporeis sensibus ut sese non sentiat (anima) quae Verbum sentit, nicht in pantheistischem Sinne gedeutet werden dürfen. — Daß der Mystik B.s jeder Gedanke eines Gegensatzes gegen die Kirche und ihre Ordnungen fern liegt, das ergiebt sich schon aus der gesamten kirchlichen Anschauung und Haltung des Mannes.

Die Kirche in ihrem geordneten Bestande mit ihrer Hierarchie, an deren Spitze als der oberste Priester der Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi, der römische Bischof steht, ist für B. die Darstellung des Reiches Gottes auf Erden. Daher muß

sie sich voller Autonomie erfreuen, während ihr über alles in der Christenheit, auch über Fürsten und Staaten ein Aufsichtsrecht zukommt. Denn der Kirche sind die zwei Schwerter übergeben, von denen sie das eine, das geistliche, selbst führt, das andere von der weltlichen Gewalt führen läßt, doch so, daß auch hier ihr eine maßgebende Autorität zusteht (De Consid. IV, 7, vgl. ep. 256, 1). Zusammengefaßt ist diese Gewalt im Papste, der über alle anderen Würdenträger der Kirche Gewalt hat und, wo es nötig ist, Bischöfe versetzen, absetzen, mit dem Bann belegen kann, ohne einer irdischen Stelle Rechenschaft zu geben (De Cons. II, 8, ep. 131, 2), denn Konzilien als eine den Papst beschränkende Instanz liegen ganz außerhalb des Gesichtskreises B.s. Hiernach könnte man in B. einen unbedingten Vertreter der Anschauungen Gregors VII. zu finden glauben, wie denn auch Innocenz III., wo er die päpstliche Würde aufs höchste erhebt, sich zum Teil eben der Worte B.s bedient (s. Innocenz III. Epp. II, 208). Dennoch ist ein merklicher Unterschied vorhanden. Einmal verlangt B. doch eine bestimmte Scheidung zwischen weltlichen und geistlichen Dingen; das Weltliche als solches soll der weltlichen Obrigkeit überlassen bleiben, nur zu geistlichen Zwecken und in geistlichem Sinne soll der Papst eine Aufsicht auch über Weltliches führen (De Consid. I, 6). Und damit ist es ihm Ernst. Die Tendenz wie sie Gregor VII. und Innocenz III. geübt haben, dem Papst eine Lehenshoheit über möglichst viele Länder zu verschaffen, entspricht ebensowenig dem Sinne B.s wie das Bestreben, der Kirche (z. B. unter dem Titel der denuntiatio evangelica Innoc. III. epp. VI, 163) die Einmischung in jede weltliche Angelegenheit zu ermöglichen. B. ist aber auch ein Gegner der päpstlichen Alleinherrschaft in der Kirche. Vor allem ist der Papst nicht Herr über die Gewissen; dies gilt ihm für das ethische wie für das dogmatische Gebiet; was an sich unrecht ist, wird nicht dadurch recht, daß der Papst es billigt (ep. 7, 7. 8, vgl. auch ep. 178. 213). Und hinsichtlich der Lehre mochte B. zwar unentschiedene Fragen dem Papste anheimstellen (ep. 174, 9), aber zu Rheims 1148 erklärte die unter seinem Einflusse stehende französische Geistlichkeit in scharfem Gegensatz zu Gilbert, der seine Ansicht von vornherein dem päpstlichen Ausspruche unterworfen hatte, daß sie auf dem von ihnen vorgelegten Bekenntnis ständen, dabei bleiben und nichts daran ändern würden, Gaufrid. Claraev. ep. de condemn. Gilb. c. 8. MSL 185, 591 f. Ferner, so gewiß B. die päpstliche Autorität als die höchste in der Kirche anerkennt, so entschieden rügt er das Bestreben, sie zu der einzigen zu machen. Auch die mittleren und niederen Instanzen haben ihr Recht von Gott. Die Bischöfe der Autorität der Erzbischöfe, die Äbte der Autorität der Bischöfe entziehen wollen, damit alles von der Kurie allein abhänge, heißt aus der Kirche ein Monstrum machen (De Consid. III, 8). Nur erkennt B. den engen Zusammenhang dieser Mißbräuche mit den auch von ihm vertretenen Rechten des Papsttums nicht. Haben die Päpste eine durch keine menschliche Instanz zu beschränkende Gewalt, so liegt es ja doch nur an ihnen selbst, ob sie sich in den gebührenden Schranken halten. Werden sie das immer thun? B.s Mahnungen sind schon ein Beweis, daß das Gegenteil zu besorgen ist. Auch sind diese Mahnungen, was den Gang der Dinge an der Kurie betrifft, in der That gänzlich wirkungslos geblieben.

So vielseitig B. thätig gewesen ist (vgl. darüber seine eigene Äußerung und Klage „chimaera mei seculi“ ep. 250, 4), so war und blieb er doch vor allem Mönch und wollte sein Mönchstum weder mit dem Stuhle des h. Ambrosius, noch mit der Primatiale von Rheims vertauschen. Das Mönchstum ist ihm das Ideal des Christentums. Zwar verkennt er nicht, daß auch in dem Leben inmitten der Welt wahres Christentum möglich sei (Apol. 3, 6. In Cant. sermo 66, 3. De div. sermo 9, 3), aber dieses Leben erscheint ihm doch als ein niederer nnd in geistlicher Beziehung gefahrvoller Stand im Vergleiche zum Klosterleben (De divers. serm. 27, 2), als eine Teilung der Seele zwischen Irdischem und Himmlischem gegenüber der vollen Hingabe an Gott wie sie der rechte Mönch übe. Für ihn selbst war der Entschluß, Mönch zu werden, mit seiner Bekehrung zusammengefallen, im strengen Mönchstum hatte er die ihm angemessene Bethätigung seines Christentums gefunden; das Gleiche setzte er nun für andere voraus, deshalb sucht er wo er immer für eine Person Interesse gewinnt, und irgend eine Aussicht dazu vorhanden ist, sie zum Mönchstum zu bestimmen. Hinsichtlich der Schätzung des weltlichen Berufes findet sich also bei ihm nichts mit reformatorischen Anschauungen Verwandtes. Das Mönchstum selbst aber faßt er in idealer Weise. Nicht die Enthaltungen, nicht die Ärmlichkeit und Mühseligkeit des Lebens machen an sich den Mönch zu einem besseren Christen, vielmehr ist das alles nur ein

beschwerlicherer Weg zur Hölle, wenn nicht gegen die Sünden des Neides, des Hochmuts mit Ernst gekämpft wird (Apol. cap. 1). Alle einzelnen Satzungen der Regel und der Klosterordnung haben zuletzt doch nur das eine Ziel, den Wandel in der vollen Hingabe des Herzens an Gott, und nur wo dieses erreicht wird, erfüllen sie ihren Zweck. Nicht so sehr unter dem Gesichtspunkte des verdienstlichen Werkes als unter dem des sichersten Weges zum Heile erscheint ihm das Mönchstum. Innerhalb desselben erkennt er verschiedene Formen als berechtigt an, doch sind sie ihm nicht, wie es nach Apol. 4, 7 scheinen könnte, gleichwertig, sondern die strengere hat an sich einen Vorzug. Freilich ist nicht jeder für die strengere Form geeignet (vgl. ep. 408. 442), noch weniger will B. dem, der sich schon in einem Kloster befindet, so leicht zum Übergange in ein strengeres raten; er möge sich wohl prüfen, ob nicht etwa Unbeständigkeit oder Unzufriedenheit mit äußeren Verhältnissen mit im Spiele sei u. s. w. (De praec. et disp. cp. 16), doch wo er dem wie er glaubt wohlerwogenen Entschlusse eines „schwarzen Mönches" begegnet sich den Cisterciensern anzuschließen, da begrüßt er denselben mit einer Freude, die nicht größer sein könnte, wenn es sich um den Eintritt in das Mönchstum überhaupt handelte (ep. 34). Das strengere Mönchstum steht ihm, wie dieser Brief deutlich zeigt, zu dem milderen in einem ähnlichen Verhältnis wie das gesamte Mönchstum zum Leben in der Welt, wenn auch der Unterschied im ersten Falle nicht so groß ist wie im zweiten. Damit stimmt es ganz überein, daß wir B. in dem achtungsvollsten Verhältnis zu demjenigen Orden finden, der strenger war als die Cistercienser — den Karthäusern (vgl. ep. 11. 12. 153. 154. 250), wenn er auch nirgends sagt oder zu erkennen giebt, daß er jenen Orden höher stelle als die eigene Gemeinschaft. Im übrigen steht B. mit den verschiedensten Klöstern und mönchischen Genossenschaften in freundlicher Beziehung, interessiert sich für sie und hat unter ihnen seine Verehrer (vgl. hinsichtlich der Prämonstratenser ep. 8, 4; 56 und bes. 253; hinsichtlich anderer regulierter Kanoniker ep. 3. 39, 1. 87—90 u. a.; sonst ep. 77. 83. 91. 254. 297 u. a.). Die vielfältigsten Berührungen hatte er mit den Cluniacensern, und da fehlte es nicht an Reibungen (ep. 1. 164 ff. 283), denn das Aufkommen des neuen Ordens geschah zum Teil auf Kosten des alten, und besonders schloß die Befreiung von der Zehntpflicht eine schwere materielle Schädigung der Cluniacenser in sich. Dennoch stand B. auch bei diesen in hohem Ansehen, und ein Cluniacenser, der Abt Ernald, war es, der nachmals von den Cisterciensern zur Fortsetzung der Lebensbeschreibung B.s aufgefordert wurde, vor allem aber verband B. innige Freundschaft mit dem Abte von Cluni selbst. Daß dieselbe keine dauernde Störung erlitt, war freilich hauptsächlich das Verdienst Peters, der gelegentliche Rücksichtslosigkeiten des großen Freundes (wie ep. 166, 1. 168, 1) zu ertragen wußte, ohne daß ein Stachel in seiner Seele zurückblieb (vgl. die Äußerung desselben int. epp. Bern. 229, 5), doch war aufrichtige Zuneigung und Verehrung auf beiden Seiten vorhanden; die zwischen ihnen gewechselten Briefe bilden ein Ehrendenkmal für beide Männer und gewinnen ihnen über alle Verschiedenheiten der Zeiten und der kirchlichen Verhältnisse hinweg noch den heutigen Leser.

B. ist ungeachtet einiger auch von wohlgesinnten Zeitgenossen wie Otto v. Freising und Johann von Salisbury erkannter Schwächen, zu denen eine gewisse Parteilichkeit für die eigene Gemeinschaft, ein Mangel an Fähigkeit, den Gegnern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und ein nicht immer ganz aufrichtiges Verfahren gegen dieselben gehören, dennoch nicht nur ein Mann von ungewöhnlicher Begabung und geschichtlicher Bedeutung, sondern auch ein großer und edler Charakter, eine von christlicher Liebe durchdrungene Persönlichkeit. Hat er irrigen Anschauungen, die in der Kirche seiner Zeit herrschten, seinen Zoll gezahlt, so hat er doch von dem Wesen des Christentums eine so klare Erkenntnis gehabt wie wenige im Mittelalter; er hat durch Erweckung christlicher Frömmigkeit und warmer Liebe zu dem Erlöser auf die folgenden Jahrhunderte eine weitgehende segensreiche Wirksamkeit geübt, und an seinen Schriften hat sich noch Luther in der Zeit seiner Entwicklung genährt. Er ist eine der ersten Größen der Kirche aus der Zeit zwischen Augustin und Luther, im Vergleich zu denen er freilich in die zweite Reihe zurücktritt. **S. M. Deutsch.**

Bernhards von Clairvaux Hymnen. Daniel, thesaurus hymnologicus., I; Simrock, Lauda Sion; lat. und deutsch. Ebenso Königsfeld, Müller, Merath, Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte, Mainz 1851; Pauly, Hymni breviarii Romani, Aachen 1868—70, 3 Bände; Koch, Geschichte des Kirchenlieds; Janauschek in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. 2. Bd Freiburg 1883 S. 425.

Man pflegt vor allem folgende fünf Gesänge in lateinischer Sprache mit B.s Namen zu verbinden, obwohl die Berechtigung hierzu seit nicht mehr kurzer Zeit bestritten wird, nämlich: 1. den sogen. Rhythmus de contemptu mundi: O miranda vanitas! O divitiarum, 14 Strophen, nebst dem damit zusammenhängenden Gesang zu 16 Strophen Dic homo, cur abuteris discretionis gratia? Als Verfasser wird neben Betnhard der Engländer Walther Mapes aus dem 13. Jahrhundert genannt. 2. Weiter wird zugezählt die Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis, bestehend aus einem 14strophigen Salve und sechs solchen zu je 10 Strophen, Grüße an die Füße, Kniee, Hände, Seite, Brust, Herz und Antlitz Christi. Eine deutsche Bearbeitung des letzten ad faciem: Salve caput cruentatum ist das Lied Paul Gerhards 1659 „O Haupt, voll Blut und Wunden". Sicher wenigstens aus der Schule B.s. 3. Die Oratio devota ad Dominum Jesum et B. Mariam matrem Ejus: Summe summi tu patris unice, dreißig Strophen. 4. Die bald kirchlich verwendete Prosa de nativitate Domini: Laetabundus exultet fidelis chorus, zwölf Strophen und 5. der Jubilus rhythmicus de nomine Jesu, besonders bemerkenswert und vielgebraucht, Jesu dulcis memoria, 47—48 Strophen, wovon es schon im 13. Jahrhundert deutsche Bearbeitungen gab. Nach anderer Meinung soll eine Cisterzienserin aus der Schule Bernhards die Verfasserin sein. Aus letzterem Gesang bildeten sich, namentlich seit eine besondere Feier des Namens Jesu (1. S. nach Epiphanias) angeordnet wurde (s. Calendarium Misnense, saec. XV. 17. März), drei verschiedene in das römische Brevier für den allgemeinen kirchlichen Gebrauch an diesem Tage aufgenommene Hymnen, und zwar: Jesu dulcis memoria (nach Schlossers Übersetzung: „Jesu, dein süß Gedächtnis macht, daß mir das Herz vor Freuden lacht") — Jesu rex admirabilis („Jesu, du König, hehr und klar, du Sieger stark und wunderbar, du unnennbare Süßigkeit") — und Jesu decus angelicum („Jesu, du Zier der Engelschar, dein Mund ein Honig wunderbar"). Der Hymnus, eine Schilderung der Seligkeit der mit Christus verbundenen Seele, wurde in die evangelische Kirche übertragen durch die Verdeutschung Martin Mollers 1584: O Jesu süß, wer dein gedenkt.

Zartes und lebendiges Gefühl, tiefinnige Empfindung und eine mystische Glut heiliger Liebe spricht aus diesen Poesien bei großer Schönheit der Form und Darstellung: Gehören sie Bernhard an, so hat er sich als Dichter nicht minder wie als Redner als der mellifluus devotusque Doctor bewährt. Auch die Beifügung zum Salve Regina mit den Schlußworten O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria schreibt man B. zu. Die Antorschaft B.s ist nicht streng zu beweisen; erwägt man jedoch, daß der Scholastiker Berengar in seiner Apologia Abaelardi contra S. Bernardum berichtet, B. habe sich von Jugend auf mit der Dichtkunst beschäftigt (s. S. 625,13), so wird man geneigt sein, sie anzunehmen. Deshalb wird Mabillon wohl irren, wenn er Bernhard die Autorschaft dieser Hymnen überhaupt abzusprechen sucht, die ihm eine alte und weit verbreitete Tradition zuschreibt.

(E. Koch †) M. Herold.

Bernhard, Claude, gest. 1641. — Nouv. Biographie general 5. Bd, Paris 1855, S. 581.

Bernhard (Bernard) Claude, der arme Priester genannt, war einer der frömmsten Männer der katholischen Kirche des 17. Jahrhunderts, der in seinem ganzen Leben zeigte, welch eine Energie der romanische Charakter zu entfalten vermag, wenn er von der Religion wahrhaft ergriffen ist. Geboren zu Dijon 26. Dezember 1588, Sohn eines Rechtsgelehrten, selbst eine Zeit lang Rechtsstudien obliegend, dabei der Weltlust in vollem Maße fröhnend, hatte er, wie er erzählte, eine Vision, worin ihm sein verstorbener Vater warnend erschien, und zeigte sich fortan völlig umgewandelt. Er trat in den geistlichen Stand und wählte Paris zu seinem Aufenthaltsorte. Armen- und Krankenpflege sowie Predigen füllte seine Zeit aus. Den Armen schenkte er alles, auch eine Erbschaft von 400000 Fr. und sammelte überdies milde Beiträge für sie. Er verschmähte nicht, sie in den ekelhaftesten Krankheiten zu pflegen. Dies alles erhöhte die Wirkung seiner hinreißenden Predigten. Er starb am 23. März 1641. Unter seinen Lebensbeschreibungen nennen wir die von L'empereur, Paris 1708. Er ist nicht vom Papste, wohl aber im Bewußtsein des Volkes kanonisiert worden. **Herzog †.**

Bernhard Guidonis s. Guidonis.

Bernhard von Konstanz († 1088). C. Mirbt, Die Publizistik i. Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; M. Sdralek, Die Streitschriften Altmanns von Passau und Wezilos v. Mainz, Paderborn 1890; Fr. Thaner, Zu zwei Streitschriften des 11. Jahrhunderts: NA. XVI (1891), S. 529—540; E. Michael, Zeitschrift für kath. Theologie, XV (1891), S. 81—95; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3. Bd, Leipzig 1896; A. Potthast, bibliotheca historica medii aevi 2. Aufl. I 1896 s. v. liber canonum p. 731.

Bernhard, ein Sachse von Geburt, hat in der Mitte des elften Jahrhunderts der Schule von Konstanz vorgestanden, dann in Hildesheim unterrichtet und sein Leben in Korvey beschlossen. Als er schon in Hildesheim war, wurde er von seinem Lehrer Adalbert und seinem Schüler Bernold in Konstanz über einige durch die römische Fastensynode 1076 angeregte Fragen interpelliert und antwortete in einem längeren Schreiben (de damnatione eorum qui papam totamque romanam synodum deauctorizare temptaverunt, et de sacramentis damnatorum: ed. F. Thaner, M. G. libelli de lite imperatorum ac pontificum saeculis XI et XII conscripti, tom. II, Hannover 1892, p. 29—47; vgl. Bernold, de sacramentis excommunicatorum c. 1, ib. p. 89). Die Eigenart B.s tritt noch stärker in seinem liber canonum contra Henricum IV. hervor (ed. Fr. Thaner, libelli de lite tom. I, 1891, p. 472—516), welcher bei seiner ersten Veröffentlichung (Sdralek p. 85—163) irrtümlich dem Bischof Altmann von Passau zugeschrieben worden ist. Die Schrift wurde nach der Synode zu Quedlinburg (Ostern 1085) verfaßt, als die gregorianische Partei in schwieriger Lage sich befand, und war ein schroffes und rückhaltsloses Bekenntnis zu den Grundsätzen des Papstes (c. 9 animatos nos spe quae non confundit, nulla turbabit mors in hoc agone catholico, dum moriamur superstite tantum iure canonico). B. war in der That nicht nur ein vir eruditissimus, sondern auch in causa sancti Petri ferventissimus (Bernold, Chronicon a. 1088, MG. SS. V, p. 448). **Carl Mirbt.**

Bernhard von Menthon. — Mémoires et documents publiés par la soc. d'hist. de la Suisse rom. 29 Bd, Lausanne 1875; AS Juni 2. Bd S. 1074 ff.; Burgener, d. h. B. von Menthon, 2. Aufl., Luzern 1870; Lütolf in ThQS 61. Bd, 1879, S. 179; Wattenbach, Geschichtsquellen 2. Bd 6. Aufl., 1894, S. 241.

Bernhard von Menthon (bei Annecy in Savoyen) ist berühmt als der Stifter der beiden Hospize auf dem großen und kleinen St. Bernhard. So oft sein Leben beschrieben ist, so wenig wissen wir doch über dasselbe. Denn die alten Biographen haben seine Lebensgeschichte nach dem Durchschnittsschema des Heiligenlebens gestaltet, und die neueren haben kaum einen Versuch zur Kritik gemacht.

Nach der Legende, wie sie in der vita des angeblichen Archidiakonus Richard, B.s Nachfolger in Aosta, vorliegt, ist B. als der einzige Sohn des Ritters Richard von Menthon im Jahre 923 geboren; er studierte die freien Künste, Jurisprudenz und Theologie. Als die Eltern ihn verloben wollten, entfloh er, angetrieben durch eine Erscheinung seines Schutzpatrons, des Nikolaus von Myra, nach Aosta. Dort fand er bei dem Archidiakonus Peter die beste Aufnahme. Er erhielt die Priesterweihe und wurde nach Peters Tod sein Nachfolger. Nicht zufrieden mit der treuesten Ausrichtung seines Priesteramtes, gründete er die beiden Hospize und übergab sie Regularkanonikern. Die Spenden, die ihm reichlich zuströmten, boten ihm die Mittel, seine Hospize auf das beste auszustatten. Die Legende läßt B. am 28. Mai 1007 zu Novara sterben und am 15. Juni in dem dortigen Kloster St. Lorenzo beigesetzt werden.

Diese ganze, mit mancherlei Wundern umrahmte Erzählung ist wertlos. Obgleich sie von einem Zeitgenossen verfaßt sein will, trägt sie den Stempel späterer Erfindung an der Stirne.

Nicht viel besser steht es mit einer 2. Vita, welche die AS aus einem Mscr. Bodecense mitteilen. Hier ist die Jugendgeschichte weggelassen, die Hospizgründung kurz erwähnt, die Absicht ist, B. als Wunderthäter zu schildern. Diese Vita, die ersichtlich zum Zwecke der Vorlesung im Stifte verfaßt ist, beruft sich auf schriftliche Quellen; eine, vielleicht die einzige, ist erhalten. Es ist die in den AS S. 1082 abgedruckte Sequenz: sie kennt B. als Archidiakonus und rühmt ihn als Stifter des Hospizes und Wunderthäter; außerdem enthält sie eine ziemlich rätselhafte Nachricht über ein Zusammentreffen B.s mit einem König Heinrich:

Adit Romam rex Henricus, perdat papam, quod iniquus,
Malus, prorsus inimicus, cognita malitia.
Regis nefas dehortatur, hinc adversa comminatur,
Fine rei demonstratur sancto, ita qui probatur.

Man wird die Verse nur auf Heinrich IV. und seinen Kampf mit Gregor VII. beziehen können: die leidenschaftliche Erregung des Zeitalters liegt in den gehäuften Ausdrücken für die Schlechtigkeit des Königs. Die Sequenz stammt demnach aus dem Ende des 11. oder dem Anfang des 12. Jahrhunderts. Der Biograph hat die Verse richtig auf Heinrich und Hildebrand gedeutet; aber er und seine Leser stehen den Ereignissen bereits so ferne, daß er von Heinrich als rex quidam Henricus reden kann. Darnach kommt auch seine Schrift als Quelle in Wegfall. Nur der Inhalt der Sequenz hat einigermaßen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Nun ist bekannt, daß auf dem Mons Jovis, dem jetzigen Großen St. Bernhard, im 9. Jahrhundert ein hospitale, eine von Klerikern versorgte Pilgerherberge, stand (s. Annal. Bertin. z. J. 859). Es ist möglich, daß sie später einging. Aber wahrscheinlich ist das nicht; denn die Bernhardstraße blieb ein viel begangener Alpenpaß. Zuerst im Jahre 1125 und seitdem öfter wird die Kirche des hl. Nikolaus auf dem Jupitersberg mit ihren servitores erwähnt (Mém. et docum. Nr. 120 u. 124). Damals stand also eine Kollegiatkirche auf dem Berge; im Jahre 1145 findet sich dann das hospitale genannt, im nächsten Jahrzehnt der Propst und die Brüder des hospitale de monte Jovis (Jaffé 10489); 1177 endlich heißt das Stift domus hospitalis ss. Nicolai et Bernardi Montis Jovis (Jaffé 12872). Es ist demnach nicht unmöglich, daß Bernhard Kirche und Stift erneuerte und sie Nikolaus von Myra weihte. Aber wenn das geschah, so hat es größere Wahrscheinlichkeit, daß es im Anfang des 12., als daß es am Ende des 11. Jahrhunderts geschah. Jedenfalls ist der 15. Juni 1081 als Todestag Bernhards nicht besser beglaubigt als der 28. Mai 1007. Bernhard wurde durch Innocenz XI. am 9. August 1681 kanonisiert.

Das große Hospiz, von welchem das kleine bis 1752 abhängig war, wurde während des Basler Konzils durch einen päpstlichen Legaten reformiert und erhielt im Jahre 1438 höchst originelle constitutiones particulares. Napoleon I., begeistert durch den ihm bei seinem berühmten Übergang über den Großen St. Bernhard im Hospiz zu teil gewordenen Empfang, verordnete, daß auch das von ihm begründete Simplon-Hospiz vom Großen St. Bernhard aus geleitet werden solle. Schon damals war das Stift, das einst in 14 Diöcesen reiche Besitzungen hatte, infolge sardinischer Säkularisationen der Unterstützung, welche ihm Napoleon angedeihen ließ, sehr bedürftig. Gegenwärtig wird es zum größten Teil durch eine Liebessteuer aus allen Kantonen der Schweiz erhalten. (B. Riggenbach †) Hauck.

Bernhard von Pavia s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Bernhard, Erzbischof von Toledo († 1125). J. Aschbach, Geschichte Spaniens und Portugals zur Zeit der Herrschaft der Almoraviden und Almohaden 1. Bd, Frankfurt a. M. 1833, S. 129 ff., 339, 358 ff.; Historia Compostellana: España sagrada ed. Fr. H. Florez, tom. XX, Madrid 1791, S. 1—598, vgl. S. 615; J. Mariana (S. J.), historiae de rebus Hispaniae, Hagae-Comitum 1733; J. v. Ferrera Allgemeine Historie v. Spanien, deutsch von S. J. Baumgarten, 3. Bd, Halle 1755; A. Fr. Gfrörer, Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter 4. Bd, Schaffhausen 1854, S. 484, 500 f.; E. Franz, Papst Paschalis II. 1. Teil, Breslau 1877, (Diss.), S. 34—46; C. J. von Hefele, Conciliengeschichte, 5. Bd, 2. Aufl. herausgegeben von A. Knöpfler, Freiburg i. B. 1886 s. v. B. v. T.; C. J. Hefele, Der Kardinal Ximenes, Arnheim 1853, 2. Aufl. S. 150 ff.

Die Bedeutung B.s für Spanien liegt darin, daß er die Periode eingeleitet hat, in welcher dasselbe aus seiner kirchlichen Isoliertheit heraustrat und ein bis dahin nicht vorhandenes Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem römischen Stuhl einging. B. stammte aus Agen in Frankreich, hatte seinem ritterlichen Beruf entsagt, um in Cluni einzutreten, war von Abt Hugo von Cluni mit anderen Mönchen nach Spanien geschickt worden, um dem Gregorianismus die Wege zu ebnen, hatte in dem Hauptstützpunkt dieser Cluniacenser dem Benediktinerkloster des hl. Facundus in Sahagun (Diöcese Leon) 1080 die Würde des Abtes erlangt und wurde endlich durch König Alfons VI. von Castilien 1086 zum Erzbischof von Toledo erhoben. Als Bernhard in diese einflußreiche Stellung einrückte, waren die Ziele des reformierten Papsttums in Bezug auf Spanien durch Gregor VII. selbst bereits klar herausgestellt worden. Im Vordergrund standen die schon von Alexander II. begonnenen Versuche, die mozarabische Liturgie durch die römische zu verdrängen (Gregorii VII Registrum I 63. 64. 83, III 18, VII 6, VIII 25) und die Anerkennung der Zinspflichtigkeit der spanischen Königreiche gegen den päpstlichen Stuhl (Reg. I 6. 7, IV 28), dazu kamen noch die allgemeinen Forderungen, welche auf die

Beseitigung von Priesterehe, Simonie und Laieninvestitur sich richteten. Als Gregor VII. starb, war wenigstens die wichtige Umgestaltung der Gottesdienstordnung im römischen Sinn bereits stark fortgeschritten, freilich unter dem Widerspruch von Klerus und Volk und unter Ignorierung eines Gottesurteils, welches für die herkömmliche Liturgie entschieden hatte. — Papst Urban II. hat Bernhard von Toledo durch Übertragung des Palliums und durch Erhebung zum Primas von Spanien die Machtstellung verschafft, welche erforderlich war, um die Romanisierung der spanischen Kirche weiterzuführen. Wesentlich unter seiner Mitwirkung wurden Urban die Eingriffe in die innerkirchlichen Angelegenheiten Spaniens ermöglicht, wie sie auf der Synode zu Leon 1091 stattfanden (Absetzung des Bischofs von San Jago di Compostella; Annullierung der Synode zu Husillos bei Palentia 1089; Annahme der römischen Liturgie), und nur auf ihn gestützt hat er das königliche Investiturrecht ignorieren können, als Alfonso nach dem Ableben des Dalmatius von St. Jago den Spanier Diego Gelmirez auf den Bischofsstuhl erhob, um, wie es scheint, den französischen Benediktinern ein Gegengewicht zu schaffen, welche durch den Primas in den Besitz der meisten spanischen Bistümer gelangt waren. — In der Regierungszeit Paschalis II., der als Kardinal Reinerius unter Urban II. in Spanien Legatendienste gethan hatte und daher die dortigen Verhältnisse genau kannte, brach der langwierige Bürgerkrieg zwischen dem königlichen Ehepaar Alfonso von Aragonien und Urraca von Castilien, der Tochter Alfonsos VI., aus (1111), welcher auch die spanische Kirche stark in Mitleidenschaft zog. — Im Dienste des römischen Bischofs hat Bernhard von Toledo gewirkt; daß er auf Grund seiner Primatialstellung mehr erstrebte, wird nicht erkennbar und die Stellung eines Leiters der spanischen Kirche hat er nie eingenommen. Sein Handstreich gegen die Moschee der Muhamedaner in Toledo am Ende seines ersten Bischofsjahres war die tollkühne That eines rücksichtslosen Fanatikers, aber vielleicht auch eine Nachwirkung seiner soldatischen Vergangenheit. Als er diese kriegerischen Neigungen in einem Kreuzzug gegen die Saracenen im Orient bethätigen wollte, fielen Urban II. wie Paschalis II. ihm in die Arme und wiesen ihn wie die spanische Ritterschaft mit Recht auf die noch im eigenen Lande zu lösenden Aufgaben hin. — Unter den Reden des Bernhard von Clairvaux befinden sich: Sermones IV. in antiphonam „salve regina", welche Bernhard von Toledo zum Verfasser haben (Xenia Bernardina, IV. Bibliographia Bernardina ed. L. Janauschek, Wien 1891, p. IX). **Carl Mirbt.**

Bernhardiner s. Cisterzienser.

Bernold († 1100). E. Strelau, Leben und Werke des Mönches Bernold von St. Blasien, Jena 1889; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894; W. Martens, Gregor VII., 1894; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3. Bd, 1896; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 3. Bd 5. Aufl., 1890; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 2. Bd 6. Aufl., 1894; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi 2. Aufl. I 1896 s. v. Bernoldus.

Bernold (Bernald), der c. 1054 als Sohn eines Priesters, wahrscheinlich im südlichen Schwaben, geboren worden ist, verdankte seine Bildung der Schule zu Konstanz, welche in Bernhard (vgl. d. A. S. 640) einen vortrefflichen Lehrer besaß, mit dem B. in ein nahes Verhältnis getreten ist. Ob die schon in jungen Jahren begonnene schriftstellerische Thätigkeit im Interesse Gregors VII. mit seiner Reise nach Rom in Verbindung stand, ist nicht zu sagen. Denn wir wissen weder wann er nach Italien gegangen noch wann er von dort zurückgekehrt ist, nur seine Anwesenheit auf der Fastensynode 1079 erwähnt er selbst einmal (de Berengarii damnatione c. 9). Das nächste sichere Datum ist seine Priesterweihe, welche durch den Kardinallegaten Otto von Ostia am 22. Dezember 1084 in Konstanz vollzogen wurde (chron. a. 1084). Ob Bernold damals bereits dem Kloster St. Blasien im Schwarzwald angehörte, ist wiederum ungewiß, jedenfalls war dasselbe c. 1086 und dann bis zu seiner Übersiedelung nach Schaffhausen c. 1091 sein Aufenthaltsort, freilich, wie seine Anwesenheit in der Schlacht bei Pleichfeld (chron. a. 1086) beweist, nicht ohne Unterbrechung. Bis zum 3. August 1100 hat er sein Geschichtswerk fortgeführt, am 16. September dieses Jahres starb er in Schaffhausen. — Die Bedeutung Bernolds liegt in seinen vielseitigen und ausgedehnten litterarischen Leistungen. Sein chronicon (ed. G. Waitz, MG. SS. V. p. 385—467) ist für die von ihm durchlebte Periode der deutschen Geschichte eine wichtige Quelle, wenn auch der scharfe Parteistandpunkt des Verfassers nie außer acht gelassen werden darf. Das Eingreifen in die Debatte über die Abendmahlslehre durch

den tractatus de Berengerii haeresiarchae damnatione multiplici (ed. Ussermann, Germaniae sacrae prodromus seu collectio monumentorum res alemannicas illustrantium II, St. Blasien 1792, p. 432—437) hat zwar auf die Entwicklung dieses zweiten Abendmahlstreites keinen Einfluß ausgeübt, aber ist insofern von Interesse, als die Abhandlung einen Einblick in die Denkweise der deutschen Theologie vor dem Beginn der eigentlichen Scholastik gewährt. In erster Linie will jedoch Bernold als Publizist gewürdigt sein, denn die meisten seiner uns bekannten (über Spuren nicht überlieferter vgl. meine Publizistik S. 14) Schriften sind Broschüren und Abhandlungen über aktuelle Fragen des kirchlichen Lebens und des Verhältnisses von Kirche und Staat (1074—1076: de prohibenda sacerdotum incontinentia; de damnatione eorum qui papam etc. deauctorizare temptaverunt et de sacramentis damnatorum; apologeticus super decreta Gregorii contra symoniacos et incontinentes altaris ministros; — zwischen dem Tod Gregors VII. 1085 und dem Regierungsantritt Urbans II. 1088: de sacramentis excommunicatorum; apologeticae rationes contra schismaticorum obiectiones; de lege excommunicationis; apologeticus super excommunicationem Gregorii VII; — aus der Zeit Urbans II. 1088—1099 u. a.: epistola apologetica pro Gebehardo episcopo Constantiensi; de excommunicatis vitandis etc.; de reordinatione vitanda), welche jetzt in der vortrefflichen Ausgabe Fr. Thaners (MG., libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti, tom. II, Hannover 1892, S. 1—168) gesammelt vorliegen. Als eifriger Parteigänger Gregors VII. hat er mit Geschick und gutem Wissen die Feder geführt, aber er wurde nicht zum Fanatiker. Auch darin überragte er Manegold von Lautenbach, welcher mehrere seiner Traktate ausgeschrieben hat (Publizistik S. 98).

Carl Mirbt.

Bernward, Bischof von Hildesheim, 993—1022. — Thangmar, Vita Bernwardi MG SS 4. Bd S. 757; AS Oktob. 11. Bd S. 965; Lüntzel, D. H. Bernward, Hildesheim 1856; Wattenbach, Gesch. Quellen 1. Bd 6. Aufl., 1893 S. 346; Beisel, Des H. B. Evangelienbuch, Hildesheim 1891; ders., D. H. Bernward als Künstler, Hildesheim 1895; ders. in Stimmen aus Maria-Laach, 28. Bd, 1885, S. 131; Sievers in d. Stud. u. Mitth. aus dem Benediktinerorden 14. Bd, 1893, S. 398; Hauck, KG Deutschlands 3. Bd, Lpz. 1895, S. 397; Böhmer, Willigis von Mainz, 1895.

Bernward war der Sprößling eines sächsischen Adelsgeschlechtes, der Enkel des Pfalzgrafen Adalbero und der Neffe des Bischofs Folkmar von Utrecht. Er genoß auf der damals blühenden Domschule in Hildesheim den Unterricht Thangmars, seines späteren Biographen; Willigis von Mainz erteilte ihm die Weihen, 987 wurde er Palastkaplan am kaiserlichen Hofe und Erzieher des jungen Otto III. Nach dem Tode Gerdags, 7. Dezember 992, erhielt er das Bistum Hildesheim; er wurde am 15. Januar von Willigis konsekriert. Als Bischof wußte er sowohl die Pflichten des Geistlichen, wie die des Fürsten zu erfüllen. Er schützte seine Diöcese gegen die Einfälle der Normannen, indem er an geeigneten Stellen Burgen anlegte, den Ort Hildesheim umzog er mit Mauern und Türmen; den Besitz des Bistums wußte er vortrefflich zu verwalten. Mit unermüdlicher Ausdauer, aber nur mit halbem Erfolg verteidigte er die Rechte seines Bistums auf das von Mainz beanspruchte Kloster Gandersheim (s. d. A. Willigis). Seine politische Zuverlässigkeit kam nur einmal ins Schwanken: beim Regierungsantritt Heinrichs II.; damals ergriff er die Partei des Markgrafen Ekkehart (Thietm. chron. V, 4 S. 109). Der unerwartete Tod des Empörers behütete ihn vor den Folgen seines Schrittes. Die glänzendsten Verdienste erwarb sich Bernward durch seine Pflege der Wissenschaft und der Künste. Thangmar rühmt die Größe seiner an theologischen und profanen Werken reichen Bibliothek. Die von ihm erbaute Michaelskirche ist unter den frühromanischen Basiliken eine der vorzüglichsten; was die Maler, Erzgießer und Goldschmiede, die er beschäftigte, zu leisten vermochten, das zeigen die Hildesheimer Bilderhandschriften, die Bernwardssäule, die Domtüren und das Bernwardskreuz. Er starb, am 20. November 1022, wenige Wochen nach der Einweihung der Michaelskirche. Cölestin III. hat ihn am 8. Januar 1193 kanonisiert (Jaffé 16943).

Hauck.

Berquin (Loys von), gest. 1529. — Journal d'un bourgeois de Paris, herausgegeben durch Ludovic Lalanne, Paris 1854, in 8°; D'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, II, p. 11, Crespin, histoire des martyrs; Théodore de Bèze, Histoire ecclésiastique, B. I, p. 7; Erasmus, Epistolae. Ep. ad Christ. Utenhovium, 1. Juli 1529; Bulletin d'histoire

du Protestantisme français, t. XI p. 129; Herminjard, Correspondance des Reformateurs, passim; Hauréau, Artikel in der Revue des deux Mondes, 15. Januar 1869; France protestante, II, S. 418 (2. Ausgabe durch H. Bordier).

B., geboren zu Passy (Paris) i. J. 1490, gestorben zu Paris d. 17. April 1529, stammte aus einer adeligen Familie der Provinz Artois und war Herr des Gutes Berquin nahe von Abbeville. In seiner Jugend war er ein eifriger Beobachter der kirchlichen Vorschriften und Gebräuche. Er war offenen und freundlichen Geistes, voller Güte gegen die Armen, von strenger Sittlichkeit. Um das J. 1512 kam er nach Paris, um sich mit den neu erwachenden litterarischen Studien zu befassen und, so wie viele andere, wurde auch er durch den Humanismus zur religiösen Reform geführt. Befreundet mit den Philologen Nik. Bérauld und Lefèvre d'Etaples, mit dem Buchdrucker Josse Badius, wurde er der Margareta von Valois, Schwester des Königs, vorgestellt und, durch sie, wahrscheinlich, erlangte er die Gunst Franz I., bei welchem er als Praefectus und Consiliarius regis angestellt wurde. Er gehörte also dem Kreise dieser frommen Humanisten, welche eine Reformation der Kirche befördern wollten, aber ohne die kirchliche Einheit aufzugeben. Berquin haßte die grobe Unwissenheit der Mönche und Sorbonisten, nicht minder aber war ihm Luthers Lehre ein Gräuel. Erasmus, dagegen, schien ihm als der echte, vernünftige Reformator. Er trat also zuerst mit dem letztern in Verbindung und übersetzte einige Traktate von ihm. Später entschloß er sich auch Luthers und Melanchthons Bücher zu lesen und fühlte sich durch ihre streng ethischen Grundsätze angezogen. Daher übersetzte er Luthers Schrift De votis monasticis und setzte in einem Büchlein die Gründe auseinander, mit welchen Luther das allgemeine Priestertum aller Gläubigen bewies.

Es dauerte nicht lange, so wurden die Doktoren der Sorbonne aufmerksam auf B. und verschrieen ihn als Ketzer. Den 13. Mai 1523 kam die Sache vor das Parlament, welches zur Hälfte aus römischen Geistlichen bestand und zu dessen Befugnis die Bestrafung der Ketzer gehörte. Sieben Schriften B.s, einige von Luther und Melanchthon und vier Übersetzungen wurden bei ihm in Beschlag genommen, durch die theologische Fakultät untersucht und durch das Parlament als ketzerisch verdammt (26. Juni). Er selbst wurde, am 1. August, vom Parlament als Luthers Anhänger verhört und an demselben Tag, da er nicht widerrufen wollte, in dem Quadratturm des Gerichtspalastes eingekerkert. In der ganzen Stadt war schon die Rede von seiner nahen Verurteilung zum Tode. Wie überrascht waren also die Gerichtsräte, als am 8. August ein Hauptmann von der königlichen Garde mit einem Brief des Königs erschien, der die Sache an seinen geheimen Rat verwies und befahl, den Gefangenen an den Hauptmann zu übergeben! Das Parlament mußte seine lebendige Beute zurückgeben und sich damit begnügen, Berquins Bücher und Papiere auf dem Notre-Dame-Platze verbrennen zu lassen. B.s Erscheinung vor dem geheimen Rat war eine reine Formalität und er wurde alsbald freigelassen. Aber durch die Niederlage von Pavia (24. Februar 1525) und die Gefangenschaft des Königs wuchs die Macht des Parlaments. Es forderte von der Regentin Luise v. Savoyen die Errichtung eines außerordentlichen Gerichts, das aus vier vom Papste erwählten Räten bestand und mit der Unterdrückung der Ketzerei beauftragt war (20. Mai). An demselben Tag wurden drei von den obenerwähnten Übersetzungen von Erasmustraktaten von der Sorbonne gerügt. Dessenungeachtet hätte B. auf seinem Landgute, wohin er sich zurückgezogen, ruhig leben können, wenn er zum Schweigen gefaßt gewesen wäre. Aber er dachte wie die Propheten, daß, in gewissen Umständen, wo die Wahrheit Gefahr läuft, es eine Sünde ist still zu bleiben. „Er glaubte, darum sprach er laut." Den 8. Januar 1576 wurde er, auf Angabe des Bischofs von Amiens, in seinem Hause zu Berquin festgenommen und wieder nach Paris, in die Conciergerie gebracht. Seine Bücher wurden von neuem untersucht und vierzig daraus entnommene Sätze als ketzerisch erklärt. Er verteidigte sich geschickt, indem er sagte, diese Sätze wären fast alle aus Erasmus Werken entnommen. E. wäre noch von niemand für einen Ketzer gehalten worden, Päpste und Könige ehrten ihn, andere weigerte er sich als echt anzuerkennen. Trotzdem wurden die Schriften verdammt und B., der nichts widerrufen wollte, lief große Gefahr mit ihnen verbrannt zu werden; schon war er dem weltlichen Arm überliefert, als, auf Margaretas Bitten, der König aus Spanien Befehl schickte, alles Verfahren gegen Berquin und andere gelehrte Männer, wie Lefèvre und G. Roussel einzustellen. Den 17. April schrieb Franz I. aus Mont de Marsan einen strengen Brief an das Parlament, worin er seine Entrüstung aussprach, daß man gegen solche ausgezeichnete Gelehrten, ohne sein Gutachten, ein defini-

tives Urteil gefällt hätte. Dennoch wollten die Fanatiker ihr Schlachtopfer nicht loslassen und, nur nach mehr als 6 Monaten Bemühungen seitens seiner Freunde, wurde B. auf Befehl des Königs mit Gewalt aus ihren Krallen entrissen (17. November). Alsbald bekämpfte der „christliche Ritter" von neuem das Treiben der Mönche und Sorbonisten. Obgleich Erasmus alles that, um ihn zum Schweigen zu ermahnen und ihm schrieb, er solle bedenken, mit welchen Gegnern er es zu thun hätte, so ging er doch, fest von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt und auf den Schutz des Königs bauend, unerschrocken der Todesgefahr entgegen. Er zog aus Noël Bedas Schriften gegen Erasmus und Lefèvre zwölf Sätze heraus, die er als falsch und gottlos bezeichnete, und bat den König, dieselben an das Parlament zu übersenden, damit es sie untersuchte und vor der Bibel rechtfertigte. Ein Urteil wurde nicht gefällt, was unter jenen Umständen fast ein Sieg für Berquin war (Juli 1517). B. genoß dann anderthalb Jahre Ruhe, aber, gereizt durch die Verstümmelung des Standbildes Notre-Dame im St. Antoine Vorburge, brach der Fanatismus aus und wurden die Verfolgungen gegen B. wieder aufgenommen.

Am 7. März 1529 wurde Berquin in die Conciergerie gebracht und, da bei seinen Bedienten Bücher und Papiere mit häretischen Anmerkungen gefunden wurden, wurde er von zwölf Parlamentsräten verurteilt „der Verbrennung seiner Schriften zuzusehen; dann mit einem glühenden Eisen die Zunge durchstochen zu erhalten und lebenslänglich im Gefängnis zu verweilen" (16. April). Hätte B. dies angenommen, so konnte er noch gerettet werden; aber er hielt seine Ehre für werter als das Leben. Ungeachtet der Bitten seines Freundes, Guillaume von Budés, appellierte B. an Franz I.; dies aber erbitterte die Richter, welche ihn zum Feuertode verurteilten. Der König, trotz der Fürsprache seiner Schwester, wollte nichts mehr wagen, um seinen Geheimen Rat zu retten. Berquin, der in einem Augenblick von Schwäche seinen Freunden versprochen hatte zu widerrufen, fand bald seinen Heldenmut wieder und blieb bei seiner Appellation an den König. So war er rettungslos verloren. Den 17. April wurde er nach dem Grèveplatz unter einem ungeheuren Zulauf von Volk geführt, sprach noch einige Erbauungsworte zu den Zuschauern und wurde dann verbrannt, ohne einen Augenblick sein Vertrauen auf Gotteswort verloren zu haben. Theodor Bèza hat mit Recht von ihm gesagt, „daß, hätte Franz I. ihn bis ans Ende unterstützt, so würde Berquin ein Luther für Frankreich geworden sein".

Berquins Originalwerke waren nur in Handschriften verbreitet und wurden sofort vertilgt. Es bleiben von ihm nur folgende Übersetzungen: Enchiridion du chevalier chrestien, aorné de commandements très salutaires par D. Erasme de Roterodame, Anvers 1529, Lyon 1542 (in 16°). — Le vray moyen de bien et catholiquement se confesser par Erasme, Lyon 1542 (in 16°). — Paraphrases sur le Nouveau-Testament (nach Erasmus; o. D. u. O.). — Déclamation des louanges du mariage (nach Erasmus) — „De votis monasticis" französische Übersetzung von Luthers Buch. — Brève admonition de la manière de prier, selon la doctrine de J. C. avec une explanation du „Pater noster" (nach Erasmus). Le Symbole des apostres etc. (nach Erasmus; o. D. u. O.) **G. Bonet Maury.**

Bertheau, Ernst, gest. 1888. Vgl. Lexikon der Hamburgischen Schriftsteller, Bd 1, Hamburg 1851, S. 239 ff.; Deutsche Encyklopädie, Bd 2, S. 509 (von Ryssel). — Über die Familie: Meyer und Tesdorpf, Hamburgische Wappen und Genealogien, Hamburg 1890, S. 34 u. S. 37; Chaufepié, nouveau dictionnaire historique et critique I, p. 264.

Ernst Bertheau, der bekannte alttestamentliche Exeget, stammte aus einer Hugenottenfamilie; sein sechster Vorfahr, Samuel B., war nach der Aufhebung des Edikts von Nantes von Châtelleraut nach Hamburg gekommen; ein Verwandter von diesem, nach mündlicher Tradition in der Familie sein Bruder, René B., war zu derselben Zeit nach London geflohen (vgl. Chaufepié a. a. O.). Der Hamburger Zweig hat sich in der Generation vor Ernst B. und in der seinigen außerordentlich ausgebreitet. Ernst wurde am 23. November 1812 zu Hamburg als Sohn des Kaufmanns und Weinhändlers Heinrich August B. geboren; er war von 14 heranwachsenden Kindern das zehnte, aus der zweiten Ehe seines Vaters das fünfte. In seine früheste Jugend fiel die entsetzliche Not, die Hamburg unter dem Drucke der Franzosen erlitt und die in der großen Familie besonders schwer empfunden ward; die Erinnerung an sie prägte sich ihm trotz seiner Jugend um so mehr ein, als seine Familie in ihr des bisherigen Wohlstandes verlustig ging. Er besuchte zuerst die Privatschule des spätern Professors

Krämer, sodann von Johannis 1825 an das Johanneum und seit Ostern 1831 das akademische Gymnasium seiner Vaterstadt. Im Juni 1831 starb sein Vater. Ostern 1832 ging er zum Studium der Theologie und der orientalischen Sprachen nach Berlin, wo er drei Semester blieb. Michaelis 1833 bezog er darauf die Universität Göttingen, und von da an bis zu seinem Lebensende ist er in Göttingen geblieben, fast 55 Jahre; kein Wunder, daß der Typus eines echten Göttingers ihm besonders eigen ward. Er studierte hier hauptsächlich und zwar besonders als Schüler Heinrich Ewalds die orientalischen Wissenschaften, hörte aber auch theologische Vorlesungen vor allem bei Lücke und Gieseler, denen er auch persönlich nahe trat. Nachdem er im Dezember das Examen glänzend bestanden, promovierte er am 27. Februar 1836 zum Doktor der Philosophie. Schon vorher und dann wieder um diese Zeit versuchte Julius Müller ihn als Stipendiatenmajor nach Marburg zu ziehen; aber Bertheau zog vor, namentlich wie es scheint auf Lückes Rat, in Göttingen zu bleiben. Hier wurde er Michaelis 1836 Repetent der theologischen Fakultät; in dieser Stellung hielt er schon Vorlesungen, z. B. im J. 1837 über hebräische Grammatik, und predigte aushilfsweise im Universitätsgottesdienst. Namens des Repetentenkollegiums gratulierte er David Julius Pott zu seinem 50jährigen Jubiläum als Professor am 6. Januar 1837 durch Herausgabe eines Gedichtes von Ephraem Syrus. Am Ende desselben Jahres war er teilnehmender Zeuge der Aufregung, welche die Amtsentsetzung der sieben Professoren verursachte (vgl. AdB IV, S. 697 und B.s Darstellung dieses Vorganges, Th. R.-Enc.^{2} IV, S. 445); er war bei der ergreifenden Abschiedsfeier, welche Dahlmann, Jakob Grimm und Gervinus, als sie am Sonntag, den 17. Dezember, von Göttingen, fortziehen mußten und zunächst nach Kassel reisten, unterwegs in Witzenhausen von etwa 300 Studenten bereitet ward; ein eingehender Bericht über die Ereignisse dieses Tages befindet sich in seinem schriftlichen Nachlaß; vielleicht ist derselbe damals auch irgendwo abgedruckt; namentlich mit Dahlmann blieb er noch längere Zeit in Beziehung. Michaelis 1839 habilitierte sich B. in der philosophischen Fakultät als Docent für alttestamentliche Exegese und orientalische Sprachen. Im J. 1840 erschien von ihm als Beitrag zur Kritik des Pentateuchs sein erstes die alttestamentliche Wissenschaft betreffende Werk: „Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuch“. Als um Michaelis 1840 der Professor der biblischen Philologie und der Philosophie am akademischen Gymnasium in Hamburg, Otto Carsten Krabbe, als Professor der Theologie nach Rostock berufen war, hatte B. große Aussicht, an diese Stelle gewählt zu werden, und einem solchen Rufe in die Vaterstadt wäre er gefolgt; doch wurde statt seiner Gustav Moritz Redslob gewählt. Um diese Zeit beschäftigte sich B. mit eingehenden Untersuchungen über die Geschichte Israels; vor allem nahmen die Beziehungen Israels zu den Kulturvölkern Vorderasiens und zu den verschiedenen Schichten der Bewohner Palästinas seine Aufmerksamkeit in Anspruch; den Ertrag dieser Arbeiten veröffentlichte er in zwei Abhandlungen „Zur Geschichte der Israeliten“ (Göttingen 1842, Vorrede vom November 1841); die erste Abhandlung beschäftigt sich im Anschluß an Böckhs metrologische Untersuchungen mit den Gewichten, Münzen und Maßen der Hebräer, die zweite mit den Bewohnern Palästinas; die letztere könnte beinahe, wie der Verf. in der Vorrede bemerkt, für eine Geschichte Israels gelten; beide zeigen schon die sorgsame und vorsichtige Weise der Forschung, die auch seine spätern Arbeiten kennzeichnet; er haschte nicht nach vorschnellen Resultaten und haßte nichts so sehr, als wenn jemand die Bilder seiner Phantasie für Geschichte ausgab. Infolge dieser Veröffentlichung ward er am 7. Juli 1842 zum außerordentlichen Professor ernannt; wenige Wochen später, am 16. August 1842, starb seine Braut, Clara, die älteste Tochter Lückes. Im folgenden Jahre gab er des Gregorius Barhebräus (Abulpharag) syrische Grammatik mit Übersetzung und Kommentar heraus; doch wurde er dann dauernd an alttestamentliche Studien gefesselt, als er besonders auf Hitzigs Wunsch sich zur Mitarbeit an dem seit 1838 erscheinenden kurzgefaßten exegetischen Handbuch zum AT. gewinnen ließ. Er übernahm zunächst das Buch der Richter und die Bücher der Könige; auf Thenius' Bitte trat er dann (im Nov. 1843) diesem, der schon die Bücher Samuelis bearbeitet hatte, die Bücher der Könige ab und übernahm dafür Ruth, Proverbia und Esther. Um diese Zeit erhielt er einen Ruf nach Marburg in die durch Hupfelds Abgang nach Halle dort vakant gewordene ordentliche theologische Professur; die hannöverische Regierung aber suchte ihn für Göttingen zu erhalten und ernannte ihn deshalb am 5. Dezember 1843 zum Ordinarius in der philosophischen Fakultät. Im J. 1844 heiratete er Lückes zweite Tochter Agnes, und fortan war davon, daß er Göttingen verlassen könnte,

nicht mehr ernstlich die Rede, obschon man ihn noch einigemale für andere Universitäten zu gewinnen suchte, wie z. B. 1864 für Kiel. Seine Wirksamkeit als Docent beeinträchtigte es zunächst etwas, daß Ewald 1848 wieder nach Göttingen berufen ward; daß er nicht Mitglied der theologischen Fakultät war, obschon er doch fast ausschließlich für Theologen Vorlesungen hielt, ward dadurch ausgeglichen, daß er mit den Mitgliedern der theologischen Fakultät in herzlicher Freundschaft verkehrte und sich in den Grundansichten mit ihnen eins wußte; außer den schon erwähnten, die auch seine Lehrer waren, sind da besonders zu nennen Ludwig Duncker und Ehrenfeuchter, hernach Dorner, dann Schoeberlein und Julius Köstlin. Unter seinen Vorlesungen war von Anfang an seine Einleitung ins AT. eine besonders gern gehörte; auf sie hat er auch bis zuletzt immer neuen Fleiß gewandt. Nachdem er im Jahre 1845 seinen Kommentar zu den Büchern Richter und Ruth herausgegeben, beschäftigten ihn eine Zeit lang Untersuchungen über die chronologischen Angaben im AT., durch welche er die in der Einleitung zum Buche der Richter niedergelegten Ergebnisse weiter ausführen und begründen wollte; gedruckt ist davon nur eine Abhandlung „über die verschiedenen Berechnungen der zwei ersten Perioden in der Genesis und die ihnen zu Grunde liegenden chronologischen Annahmen" in dem Jahresberichte der deutschen morgenländ. Ges. für 1845 u. 1846. Im Jahre 1847 erschien sein Kommentar zu den Proverbien (in demselben Bande mit Hitzigs Kommentar zum Koheleth). Dasselbe Jahr brachte in den Göttinger Studien eine Arbeit über „die der Beschreibung der Lage des Paradieses (Gen 2, 10—14) zu Grunde liegenden geographischen Anschauungen", die 1848 auch in besonderem Abdruck erschien. Die Herausgabe seiner Erklärung der Bücher der Chronik verzögerte sich durch schweres häusliches Leid, das ihn traf; im September 1851 starb seine Frau infolge längerer Krankheit und hinterließ ihm fünf Kinder, von denen das älteste 6 Jahre alt war. In der Vorrede zu seinem Kommentar zu den Büchern der Chronik, der im Anfang des Jahres 1854 erschien, sprach er sich eingehender über die verschiedenen Richtungen in der alttest. Exegese aus und rechtfertigte seinen historisch-kritischen Standpunkt namentlich gegen die Ausführungen Keils in seinem Lehrbuch der Einleitung ins AT. Erst 8 Jahre später erschien B.s vierter Beitrag zum exeget. Handbuch, seine Erklärung der Bücher Esra, Nehemia und Esther (1862), mit welchem dieses Handbuch selbst seinen Abschluß erreichte. Er hatte sich inzwischen im Sommer 1855 wieder verheiratet mit Clara Burchardi aus Kiel, einer Kousine seiner ersten Frau; in dem zum zweiten Mal sich glücklich und freundlich gestaltenden Familienleben gewann er neuen Arbeitsmut. Große Freude bereitete er seinen theologischen Freunden durch die Veröffentlichung seiner Arbeit über „die alttest. Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande", die in drei Abschnitten in den JdTh (4. u. 5. Bd, 1859 u. 1860) erschien. Um diese Zeit nahm er auch die AT.liche Theologie in den Kreis seiner Vorlesungen auf. Am 10. März 1861 ernannte ihn die theol. Fakultät zu Göttingen honoris causa zum Doktor der Theologie. Es war aber der Fortsetzung seiner Studien nicht günstig, daß sowohl die Stadt Göttingen als die Universität ihn immer mehr mit Verwaltungen verschiedener Art betrauten, zu denen er ohne Zweifel eine besondere Begabung hatte, die aber seine Zeit und Kraft unverhältnismäßig in Anspruch nahmen. Außerordentlich schwer traf ihn dann der Tod seiner beiden ältesten Kinder; Clara starb 21 Jahre alt 1866 in Tepic in Mexiko, Rudolf ward 27jährig am 16. August 1870 als Militärarzt auf einem Verbandplatz bei Mars la Tour erschossen; nach diesen Verlusten hat er die frühere Kraft zu andauernder wissenschaftlicher Arbeit nie völlig wiedergewonnen. Er lieferte in diesen Jahren eine Reihe von Artikeln für die Herzogsche Realencyklopädie und das Schenkelsche Bibellexikon; für die erste namentlich solche, in denen er Leben und Wirken von für die Bibelkritik wichtigen Gelehrten schilderte (vgl. die Artikel Buxtorf, Cappel, Drusius, Eichhorn, Ewald und Hebräische Sprache), für das letztere hauptsächlich die Artikel über die AT.lichen Geschichtsbücher von Richter bis Chronik und über Völkerschaften Palästinas (Amalekiter, Edom, Heviter u. s. f.). Seinen Kommentar über die Bücher der Chronik gab er 1873 in zweiter Auflage heraus; viel Mühe machte ihm dann die Bearbeitung des Kommentars über Richter und Ruth, der in 2. Aufl. nach mancherlei Unterbrechungen der Arbeit durch Unwohlsein und Andrang amtlicher Geschäfte, im Jahre 1883 erschien. Viel Freude hatte er bis in seine letzten Jahre an der Leitung des AT.lichen Seminars, wie er denn immer mehr gelernt hat, mit den Studierenden in sie fördernder und gewinnender Weise zu verkehren und in seinem gastlichen Hause ihnen Anregung und Belehrung zu geben; hier kam ihm auch sein vielseitiges, gründliches Wissen, unter anderem z. B. auf dem Gebiete der Geschichte, bei der Unterhaltung zu statten. Im Jahre 1870 ward er zur

Mitarbeit an der Revision der deutschen Lutherbibel als Mitglied der Kommission für das AT. berufen; sowohl an der Herstellung der sog. Probebibel (1871 bis 1883), als auch anfänglich noch an der im J. 1875 begonnenen Revision der Probebibel hat er Anteil genommen; die Reisen zu den vielen Kommissionssitzungen in den Frühlings- und Herbstferien erfrischten ihn durch den Verkehr mit befreundeten Theologen, zu denen sie Gelegenheit boten. Am 27. Februar 1886 feierte er sein 50 jähriges Doktorjubiläum; unter den vielen Zeichen von Verehrung und Dankbarkeit erfreute ihn besonders das von de Lagarde verfaßte Elogium in dem Diplom, mit welchem seine Fakultät ihn ehrte. Er starb am 17. Mai 1888 nach kurzer Krankheit an einer Lungenentzündung, $75\frac{1}{2}$ Jahre alt, unter Hinterlassung seiner Witwe mit 11 Kindern. — Die ihm vielfach zugeschriebene Abhandlung „de secundo libro Maccabaeorum" ist nicht von ihm, sondern die Doktordissertation (Göttingen 1829; nach Kayser wieder aufgelegt 1836) seines älteren Bruders Carl (geb. 1806, gest. 1886), der Direktor der Realschule in Hamburg war. **Carl Bertheau.**

Berthold, Leonhard, gest. 1822. — Vgl. außer den der „Christologia Judaeorum" von 1811 beigegebenen biographischen Nachrichten, G. Ph. Chr. Kaisers „Gedächtnispredigt" und J. G. V. Engelhardts „Rede vor dem Sarge" 2c. (beide einzeln gedruckt. Erlangen 1822).

Leonhard Berthold wurde am 8. Mai 1774 zu Emskirchen, einem Flecken in dem ehemaligen Bayreuther Unterlande, wo sein Vater Bürgermeister war, geboren, erhielt seine Schulbildung in dem nahen Neustadt an der Aisch, unter dessen Lehrern besonders J. G. Raab sein Interesse dem Hebräischen zuwandte. Er widmete sich von Ostern 1792 bis Michaelis 1796 auf der Universität Erlangen theologischen, orientalischen, philologischen und historischen Studien. Ganz besonders schloß er sich an den durch eine verkürzende Bearbeitung von Assemanis Bibliothek bekannten Professor der orientalischen Sprachen, A. Fr. Pfeiffer, an. Nachdem er zum Dr. ph. promoviert war und sich teils im väterlichen Hause, teils seit dem J. 1800 in Erlangen selbst auf die akademische Laufbahn vorbereitet hatte, wurde er im J. 1802 Adjunkt und 1805 außerordentlicher Professor in der philosophischen Fakultät. Seine Bearbeitung des Buches Daniel („Daniel, aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt, mit einer vollständigen Einleitung und einigen histor. und exeget. Exkursen", Erlangen, 1806—1808, 2 Bde), welche in der Geschichte dieses von ihm verschiedenen Verfassern beigelegten Buches einen bedeutsamen kritischen Wendepunkt bezeichnet, entschied seine Stellung an der Universität. Er wurde bereits 1806 zum ordentlichen, wenn auch augenblicklich überzähligen Professor der Theologie und Universitätsprediger befördert, 1809 Dr. theol. und im folgenden Jahre wirklicher ordentlicher Professor derselben. Seine Habilitationsschrift war die „Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate in compendium redacta observationibusque illustrata" (Erlangen 1811). Seit dem Jahre 1812 erschien dann sein umfassendstes, durch die das Alte und Neue Testament vermischende Anordnung unbequemes, als eine wenn auch nicht vollständige Sammlung der verschiedenen, besonders rationalistischen Ansichten über die biblischen Bücher immer noch brauchbares Werk: „Historisch-kritische Einleitung in die sämtlichen kanonischen und apokryphischen Schriften des A. und N. Testaments" (Bd I—V, 1. 2. Erlangen 1812 bis 1819). Ohne offenen Sinn für die mächtigen Unterschiede der geschichtlichen Entwicklungsstufen behandelt er nach den allgemeinen beiden ersten Bänden im 3. und 4. Bd die historischen Bücher des A. und N. Testaments durcheinander, im 4. und 5. Bd die poetischen, zu denen auch die prophetischen und die Apokalypse gerechnet werden, alles in einer mehr klaren und momentan anregenden, als wirklich forschenden Weise. Vom Jahre 1814 an nahm die Redaktion des „kritischen Journals der neuesten theologischen Literatur", welche er vom 5. bis zum 14. Bande (1822) allein führte, neben den Vorlesungen und der Fortsetzung des Einleitungswerkes seine Thätigkeit in Anspruch. Außer einigen Beiträgen zu diesem Journal verdankt man ihm, wertvolle Studien bei den Mitarbeitern veranlaßt zu haben, wie im 14. Bande die leider unvollendet gebliebene Übersicht der syrischen Litteraturgeschichte von dem Jenenser Hoffmann. Auf das biblische Einleitungswerk folgte ein zweites von allgemeinerer Anlage, aber bei weitem geringerer Bedeutung, da ihm philosophische Durchdringung und geschichtlicher Umblick in gleichem Grade abging, die „Theol. Wissenschaftskunde oder Einleitung in die theologischen Wissenschaften" (Erlangen 1821—1822, 2 Bde). Seine schwächste Leistung war sein letztes größeres Werk, das „Handbuch der Dogmengeschichte" (Erlangen 1822—1823, 2 Tle). Vielleicht wäre er mit größerem Erfolge wieder zu

seinen grenzläuferischen Beschäftigungen mit orientalischer Philologie und alttestamentlicher Exegese zurückgekehrt; aber er starb bereits am 22. März 1822. Berthold gehörte durchaus nicht zu den tieferen Forschern; seine philologische Methode entbehrt der Schärfe, sein Rationalismus ist bisweilen platt. Aber er hatte eine klare, wenn auch breite Vortragsweise und einen entschieden praktischen Sinn, so daß er auch nach dem Jahre 1816, als er in die zweite theologische Professur vorrückte, noch gern die mit der dritten Professur verbundene Leitung des homiletischen Seminars und die Universitätspredigerstelle beibehielt, wie er auch bis an seinen Tod das Amt eines Kreiskonsistorialrats verwaltete. Daher war seine akademische Wirksamkeit beziehungsreich und nicht arm an sehr mannigfaltigen Anregungen. Die von ihm vertretenen Fächer wurden zum Teil von dem aus Leipzig berufenen Winer, teils von dem 1826 als Orientalist eintretenden F. Rückert übernommen; der erstere hat eine Sammlung der „Opuscula academica" (Leipzig 1824) seines Vorgängers veranstaltet. Gosche †.

Berthold, Bischof von Chiemsee s. **Pirstinger.**

Berthold der Karmeliter s. d. A. **Karmeliter.**

Berthold von Regensburg, gest. 1272. — Deutsche Predigten: Berthold des Franziskaners deutsche Predigten aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrh., teils vollständig, teils in Auszügen herausgegeben von Chr. F. Kling, Berlin 1824: dazu J. Grimm, Wiener Jahrbb. der Literatur 32 (1825), 194—257 = Kleinere Schriften von J. Grimm 4 (1869), 296—360; B. v. R., Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen und Wörterbuch [dies nicht erschienen] von Dr. Franz Pfeiffer, 1. Bd, Wien 1862: dazu K. Schmidt, ThStK 37 (1864), 7—82; 2. Bd von Dr. Joseph Strobl, Wien 1880: dazu A. Schönbach im Anzeiger f. d. Altertum 7 (1881), 337—385 und K. Bartsch GgA 1881 Stück 5. 6, erweitert wiederholt in desselben Beiträgen zur Quellenkunde (1886) S. 107—156. Neue Bruchstücke Zeitschrift f. d. Phil. 12, 130 ff. ZdA. 35, 209. 38, 157. Umreimung der 42. Predigt in Spruchform durch Heinrich Kaufringer (ed. K. Euling, Tüb. 1888, S. 190). Übersetzungen: Die Predigten des Franziskaners B. v. R., von F. Göbel, mit einem Vorwort von Alban Stolz, 2 Bde, Schaffhausen 1850. 51. Die zweite verbesserte und vermehrte Auflage nennt sich: Die Missionspredigten des Franziskaners B. v. R., Regensburg 1857, davon neue Titelausgabe 1873; B. v. R., Ausgewählte Predigten. Mit einer Einleitung herausgegeben von D. Hermann Hering, Leipzig 1893 (Die Predigt der Kirche, Klassikerbibliothek der christlichen Predigtlitteratur Bd 21). Hergerichtet für moderne homiletische Zwecke sind die Predigten von B. v. R., Franziskaner-Ordenspriester, auf die Sonn- u. Festtage des Kirchenjahrs, zeitgemäß bearbeitet von Fr. Göbel, 2 Bde, Regensburg 1884. — Lateinische Predigten: H. Leyser, Deutsche Predigten des 13. u. 14. Jahrh., Quedlinburg u. Leipzig 1838, S. XXX—XXXII; J. Schmidt, Über B. v. R., Wien 1871, S. 14—26; J. Strobl, Über eine Sammlung lat. Predigten B.s v. R., SWA 84 (1877), 87; G. Jakob, Die lat. Reden des seligen B. v. R., Regensburg 1880: dazu A. Schönbach im Anzeiger f. d. Altertum 7 (1881), 385—401; Petrus de Alc., Hötzl, Beati Fr. Bertholdi a Ratisbona sermones ad religiosos XX, Monachii 1882: dazu E. Schröder, GgA 1883 Stück 23 und A. Schönbach im Anzeiger f. d. Altertum 10 (1884), 31—51; H. Denifle, ZdA 27, 303—304; A. Schönbach, Über eine Grazer Handschrift lat.-deutscher Predigten, Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität, Graz 1890: dazu J. Schmidt im Litteraturbl. f. germ. u. rom. Phil. 1891 Sp. 257—260. — Zur Charakteristik und Biographie: K. Hofmann, SMA 1867 II 374 ff.; 1868 II 101; L. Rockinger, B. v. R. u. Raimund v. Peniafort im sog. Schwabenspiegel, AMA hist. Cl. XIII, 3 (1877), 165 ff.; J. Strobl, B. v. R. u. der Schwabenspiegel SWA 91 (1878), 205; K. Rehorn, Germ. 26, 316—338; K. Unkel, B. v. R., Köln 1882; K. Eubel, Gesch. der oberdeutschen (Straßburger) Minoriten-Provinz, Würzburg 1886, passim. Indem ich die sonstigen fast zahllosen, aber wenig förderuden Monographien über B. in Dissertationen, Programmen, Vorträgen übergehe, will ich nur hinweisen auf die Darstellungen in W. Wackernagels Altd. Predigten (1876) S. 352 ff., R. Cruels Gesch. der deutschen Predigt im MA (1879) S. 306—322 und A. Linsenmayers Gesch. d. Predigt in Deutschland (1886) S. 333—354.

Von den Lebensschicksalen dieses größten Volkspredigers des deutschen Mittelalters wissen wir nur wenig. Er gehörte dem 1226 begründeten Minoritenkonvent zu Regensburg an. Wahrscheinlich ist er in dieser Stadt auch geboren, zumal seine 1292 gestorbene Schwester Elisabeth einen Regensburger Bürger, den Merklin Sachse, geheiratet hatte. Sein Geburtsjahr dürfte nicht unerheblich über den insgemein angesetzten Termin 1220 hinaufzurücken sein: denn in seinen Predigten tritt eine Kenntnis der geheimsten Regungen des menschlichen Herzens, der Gebrechen und Leiden aller Berufsklassen und Stände zu Tage, die nur durch langjährige Thätigkeit im Beichtstuhl erworben sein

kann. Jedesfalls muß B. 1246 längst sein Noviziat, welches er unter der Leitung des David von Augsburg absolvierte, wie dessen auf B.s Wunsch verfaßte Formula novitiorum erweist, hinter sich gehabt und eine bevorzugte Stellung im Kreise seiner Mitbrüder eingenommen haben: denn damals übertrug ihm zusammen mit David, der auch später häufig als „socius fratris Bertholdi“, „der mit Bruder Berthold ging“, erscheint, und mit zwei Regensburger Domgeistlichen der apostolische Legat Philipp die Visitation des Frauenstifts Niedermünster. Spätestens 1250 begann er seine Wirksamkeit als Wanderprediger. Anfänglich in Baiern: so begegnen wir ihm 1253 zu Landshut, um den Herzog Otto II. zum Gehorsam gegen die Kirche zurückzuführen, unmittelbar bevor diesen Ende November ein jäher Tod ereilte. Darauf wendet er sich nach Westen: im Aug. 1254 spricht er bei der vor den Thoren Speiers belegenen Kirche des hl. Germanus und kehrt nach Neujahr 1255 dorthin zurück. Weiter führt ihn sein Weg durch das Elsaß nach der Schweiz (Aargau, Thurgau, Konstanz). Auch während der folgenden Jahre war er vornehmlich in diesen Gegenden, Graubündten eingeschlossen, und am Oberrhein thätig. Aber seit 1260 ändert er das Missionsgebiet: von nun an durchzieht er Österreich, Mähren, Ungarn, Schlesien, Thüringen, vielleicht auch Böhmen, denn es steht dahin, wie viel Gewicht dem Zeugnis der Steirischen Reimchronik V. 89732 ff. beizumessen ist, welches auf eine böhmische Reise B.s vor 1255 deutet. Er bediente sich dort vor slavischen Zuhörern eines Dolmetschers. Die späteren dieser Ostfahrten werden vermutlich im Interesse der Kreuzzugspredigt unternommen sein, mit welcher ihn am 21. März 1263 Papst Urban IV. speziell betraute. Zu Regensburg starb er, den 14. Dezember 1272, und wurde daselbst in der Franziskanerkirche bestattet. Seine Gebeine wie seinen Grabstein bewahrt gegenwärtig der Regensburger Dom.

Außerordentliches berichten die Chronisten, von dem zeitgenössischen Abt Hermann von Niedernaltaich an bis tief in das 16. Jahrhundert hinein, über die Gewalt seiner Persönlichkeit und die Wirkung seiner Rede. Der Geist des Elias habe geruht auf ihm, sein Wort habe gleich einer Fackel geleuchtet und die verstocktesten Sünder zur Umkehr vermocht. Der Zulauf zu seinen Predigten sei so groß gewesen, daß die Kirchen die Menge nicht hätten fassen können; manchesmal strömten 100 000, ja 200 000 zusammen. B. habe darum auf freiem Felde von einem Gerüst oder einem Baum herab gesprochen, nachdem er vorher mittelst einer Feder die Richtung des Windes erforscht und dem entsprechend das Volk sich habe lagern lassen. Wunderthätige Kraft und die Gabe der Weissagung legte man ihm schon früh bei, die fahrenden Leute feierten ihn im Liede, sein Ruhm drang über die deutschen Grenzen hinaus bis nach Italien und nach England. Klingen auch manche dieser Nachrichten übertrieben, namentlich in den Zahlenangaben, so viel entnimmt man ihnen mit Sicherheit, daß der Eindruck, den B.s Rede hervorrief, ein mächtiger war und daß keiner der gleichzeitigen Prediger ähnlichen Beifalls sich rühmen durfte.

Unter solchen Umständen begreift es sich, wenn Geistliche, zunächst für den eigenen Gebrauch, von B. gehaltene Predigten nachträglich aufzuzeichnen begannen, meist in der ihnen geläufigeren lateinischen Sprache. Daraus entstanden allmählich Sammlungen, welche Verbreitung in weiteren Kreisen fanden; sogar ein vollständiger Band Homilien für die Sonntage des Kirchenjahrs, ein Rusticanus de dominicis, scheint zirkuliert zu haben. Rusticanus übersetzt „Landprediger“, den Beinamen, welchen das Volk B. gegeben hatte. Doch diese Niederschriften enthielten Irrtümer und Mißverständnisse. Damit sie nicht fortwuchernd Unheil anstifteten, sah sich B. veranlaßt, selbst Aufzeichnungen seiner Sermone zu veranstalten und einen authentischen Rusticanus de dominicis jenem unautorisierten entgegenzustellen. Manches, das in der mündlichen Rede breit ausgeführt worden war, wurde hier nur kurz angedeutet, während man umgekehrt die biblischen Citate, die der Vortragende bloß obenhin angegeben oder ganz fortgelassen hatte, nunmehr auf das genaueste vermerkt findet. Die Herausgabe muß vor 1256 erfolgt sein: denn um diese Zeit besaß bereits ein dominus Reinoldus die Sermones fratris Bertholdi. Dem Rusticanus de dominicis, der auch antiquus oder vetus hieß, schlossen sich an, wahrscheinlich bald, sicherlich zwischen 1253 und 1263, die Rusticani de sanctis und de communi; beide verweisen häufig auf jenen. Aber B.s Wunsch, dadurch die fehlerhaften Sammlungen zu verdrängen und unberechtigte fernere Niederschriften zu verhindern, erfüllte sich nicht. Sie blieben vielmehr bestehen oder gingen Mischungen mit den authentischen Kollektionen ein; Überarbeitungen und Verkürzungen traten hinzu. Daraus erklärt sich, daß die zahlreichen auf uns gekommenen Codices der Rusticani stark in Wortlaut und Reihenfolge von einander abweichen: wir haben

zwischen echten, halbechten und unechten zu scheiden, jede Handschrift bedarf gesonderter Prüfung auf ihre Gewähr hin. Die beiden andern unter B.s Namen auftretenden Sammlungen, die Sermones ad religiosos und die Sermones speciales hingegen scheinen nicht von ihm selbst zusammengestellt; denn eine Reihe von Nummern schöpft aus den Rusticanis und der Charakter der Ausarbeitung ist bei den einzelnen Stücken ein recht ungleicher. Schlimmer, insofern als es hier an einer von B. veranstalteten Ausgabe mangelt, steht es mit den deutschen Predigten. Teilweise gehen sie, gleich vielen lateinischen, auf Niederschriften von Zuhörern zurück, teilweise sind sie aus den lateinischen Sammlungen erst übersetzt. Obendrein erfuhren bestimmte Gruppen eine redigierende Bearbeitung. Manche Reden liegen deshalb in vielen so differierenden Fassungen vor, daß es vergebliche Mühe wäre, von ihnen einen einheitlichen Text herstellen zu wollen. Ebensowenig lassen sichere Schlüsse chronologischer Natur auf die deutschen Homilien sich basieren. Ja, wir besitzen kaum für ein einziges Wort darin die Garantie, daß B. es so gesprochen hat, und alle Versuche, die syntaktischen Regeln von B.s deutscher Prosa diesem disparaten Material abzulauschen, sind auf Sand gebaut. Welche Bewandtnis es mit den zahlreicheren kürzeren oder längeren deutschen Bestandteilen mehrerer lateinischen Codices hat, ob sie signifikante Wendungen B.s treu wiedergeben oder wir in ihnen Vorstufen zur vollständigen Übersetzung sehen dürfen, ist noch strittig. Auch die deutschen Sammlungen haben schon verhältnismäßig früh existiert, obwohl keines unter den uns erhaltenen Manuskripten oder Bruchstücken über die Scheide des 13. und 14. Jahrhunderts hinaufreicht: um 1275 benutzte nämlich der Verfasser des Schwabenspiegels in ihrer deutschen Gestalt vier Sermone.

Trotzdem läßt sich nach Inhalt und Form ein ausreichendes Bild von B.s Predigtweise gewinnen. Denn für sämtliche deutsche Reden besitzen wir in seinen nahezu 400 lateinischen die Gegenstücke, das Latein der letzteren ist ein durchaus deutsch gedachtes, und überall, abgesehen etwa von den Sermones ad religiosos, bricht gleichermaßen ein eigenartiger frischer und energischer Ton durch.

B.s Predigt war vorwiegend Missionspredigt. Er sprach bald hier, bald dort, mitunter Tag für Tag, sein Publikum wechselte beständig. Daher rührt die Beschränkung in der Zahl der Gegenstände, welche von ihm behandelt werden; er empfiehlt immer dieselben Tugenden, er bekämpft dieselben Laster. Einen in seiner Wirkung erprobten Vortrag hielt er zu wiederholten Malen, oder er goß in verschiedene den gleichen, ihm vordringlich erscheinenden Stoff. Von der zufälligen Perikope des Tages, an dem er redet, nimmt er nur seinen Ausgang, um alsbald auf das eigentliche Thema, das er erörtern will, überzuspringen. Dies Thema gipfelt zumeist in der Forderung aufrichtiger Reue, wahrer Beichte, vollkommener Buße. Die Buße hat ohne Reue keinen Wert vor Gott. Die Beteiligung an einem Kreuzzug oder einer Wallfahrt ist unnütz, wenn der feste Vorsatz fehlt, der Sünde künftig abzusagen. In gleichem Sinne polemisiert B. gegen die neu aufgekommenen Ablaßprediger. Sein Publikum war ein gemischtes: Laien, Geistliche, Vornehme wie Geringe scharten sich um ihn. Deshalb mußte sein Augenmerk auf Gemeinverständlichkeit und auf Volkstümlichkeit gerichtet sein. Subtile theologische Fragen meidet er; über die göttlichen Geheimnisse sollen die Laien nicht grübeln, sondern das den Geistlichen überlassen, von deren Würde B. die höchste Vorstellung hegt, vielmehr mit dem Credo sich begnügen. Auch die großen politischen Ereignisse der Zeit berührt er nicht. Alles aber, was in die Sphäre des gemeinen Mannes eingreift, seine Freuden und seine während des Interregnums besonders fühlbaren Nöte, seinen Aberglauben und seine Vorurteile, behandelt er mit intimster Kenntnis und in detaillierter Ausführlichkeit. Schematische Disposition und übersichtliche Partition ermöglichen selbst dem Ungebildetsten der Rede zu folgen, wenn es auch an gelegentlichen Abschweifungen nicht gebricht. Den Unterschied der Stände hat Gott eingesetzt: Jedermann soll mit seinem Beruf zufrieden sein und nicht über ihn hinausstreben. Darum muß entfernt werden, was irgend diese Zufriedenheit zu beeinträchtigen geeignet ist. B. eifert wider harte Steuern und Auflagen, schilt parteiische Richter und zieht nachdrücklich gegen allen Betrug in Handel und Wandel zu Felde, den Handwerker und Kaufleute zum Schaden ihrer Mitmenschen stündlich ausüben. Den Wucher verdammt er in jeder Gestalt; weil sie von ihm sich nähren, haßt er die Juden, obwohl er ihre Privilegien nicht angetastet wissen will. Nicht minder verabscheut er die Ketzer und die Spielleute, diese, weil sie das Volk zu weltlicher Lust verführen. Er dringt vielmehr auf Heilighaltung des Sonntags und auf reichliche Pflege des Gebets, verwirft Tanz und Turnier, befehdet Trunksucht und Unmäßigkeit aller Art, tadelt

die Putzsucht der Frauen, ihre Vorliebe für schreiende Farben, ihre Neigung, sich zu schminken, ihre Geschwätzigkeit, warnt vor Verhätschelung der Kinder und redet einer gesunden Pädagogik das Wort. Die volle Schale seines Zorns gießt er aus über die Kupplerinnen, welche zur Unkeuschheit verlocken und das Familienleben untergraben: derartige heikle Dinge bespricht er aber immer mit größtem Takt und höchster Decenz. Die Darstellung bewegt sich nicht in verstandesmäßig trockener Form, sondern in lebenswarmen Bildern, untermischt mit allerlei Geschichtchen, welche bisweilen französischen Ursprung verraten, mit Scherzen, Witzen und abenteuerlichen Etymologien, wie das Mittelalter sie von dem ausgehenden Altertum überkommen hatte. Von der allegorischen Ausdeutung des AT. macht er ausgiebigen Gebrauch; ihn befähigte dazu seine Belesenheit in der Bibel, den kirchlichen Schriftstellern, dem kanonischen Recht, eine Gelehrsamkeit, die man auf Grund vereinzelter Verstöße der Nachschreiber oder Bearbeiter seiner deutschen Homilien ihm irriger Weise früher hat aberkennen wollen. Aber B. besitzt auch regen Sinn für die Natur. Den Gestirnen des Himmels, den Pflanzen und Tieren von Flur und Wald entlehnt er um so lieber seine Gleichnisse, sogar die Themen seiner Reden, als er sehr häufig im Freien zu sprechen gezwungen war. Himmel und Erde, sagt er, sind die beiden Bücher, in welchen die Laien lesen sollen; die Geistlichen haben andere zwei, das AT. und das Neue. Kunstreiche Gliederung herrscht in dem Aufbau seiner Predigten, die Perioden folgen einander in wohlerwogener Steigerung. Die Neugierde seiner Zuhörer weiß er auf das geschickteste zu spannen, aus ihrer Mitte fingiert er Fragen oder Einwürfe, mit direkter Apostrophe wendet er sich an den einzelnen, selbst an die höchsten in der Christenheit, Kaiser und Papst, die freimütig zu mahnen und zu warnen er nicht zurückschreckt. Fast dramatische Lebendigkeit bekundet das Streitgespräch um den Sünder, welches B. zwischen Gott und dem Teufel sich entspinnen läßt. Starke Hyperbeln verschmäht er nicht, durch Kontraste zu wirken ist er mit Erfolg bemüht. Seiner Beredsamkeit stehen alle Register zu Gebote, vom feinsten Humor bis zum gewaltigsten Pathos, sie vereinigt packende Macht, erschütternde Wucht und tröstende Kraft.

Auch eine Schrift, De religiosae vitae institutione betitelt, und ein Kommentar zur Apokalypse werden B. beigelegt; sie haben sich indessen bisher nicht aufgefunden.

Steinmeyer.

Berthold von Rorbach, ketzerischer Mystiker († 1356). — Trithemius, Annales Hirsaugienses, St. Gallen 1690, II S. 231 f.; J. Naucleruš, Chronica, Col. 1544, S. 898 f.; A. Jundt, Hist. du panthéisme populaire du moyen âge, Paris 1875, S. 105; H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken, Würzburg 1882, S. 8.

Zuerst in Würzburg als Verkündiger mystischer Lehren auftretend, wurde B. v. R., ein Laie, daselbst in Untersuchung gezogen, rettete sich jedoch durch den Widerruf der ihm zur Last gelegten Ketzereien. Im Jahre 1356 wurde er wegen Verbreitung ketzerischer Lehren in Speier vor Gericht gestellt, verweigerte einen abermaligen Widerruf und wurde als Ketzer verbrannt. Die ihm zugeschriebenen Lehren bezeichnen B. als Anhänger der quietistischen Mystik der Sekte vom freiem Geiste, mit der er namentlich den Widerspruch gegen die Verdienstlichkeit der Gebete und der Askese teilt; nur der „von Gott Erleuchtete", gleichviel ob Priester oder Laie, könne Gottes Wort verkünden, dem Erleuchteten verwandle sich Brot und Wein von selbst in göttliche Substanz. Mit seinen sonstigen Anschauungen schwer vereinbar sind B.s angebliche Sätze über das Leiden Christi, wonach dieser am Kreuze seine Mutter und die Erde verwünscht und an seiner Seligwerdung verzweifelt habe; vermutlich haben unsere Berichte Bertholds diesbezügliche Äußerungen in entstellter Form wiedergegeben. **Herm. Haupt.**

Berthold, Bischof von Uexküll s. Bd I S. 296, 59—297, 9.

Beruf, irdischer. — Vgl. Rothe, Ethik, 2. Aufl., Wittenb. 1869 ff. B. 3. 4. §§ 275. 617. 939 ff.; Luthardt. Ethik Luthers, 2. Aufl., Leipzig 1875, S. 84 ff.; ders., Zur Ethik, Leipzig 1888, S. 17 ff. 42 ff.; Uhlhorn, Der irdische Beruf des Christen, Hannover 1890; Frank, System der christl. Sittlichkeit, II, § 42; Kübel, Christl. Ethik, München 1896, II, S. 259 ff.

Der Beruf bezeichnet die soziale Lebensaufgabe, durch deren Erfüllung sich der einzelne in dauernder Leistung bestimmter Arbeit der Gesellschaft eingliedert und in der Begründung des eigenen Existenzrechts zugleich der Gesellschaft einen wirtschaftlich

wertvollen Dienst leistet. Der Berufsbeitrag des einzelnen zum Gemeinwohl ist zunächst wirtschaftlich und nicht schon an und für sich sittlich, wie Rothe nahelegt, wenn er den Beruf bestimmt (§ 275) als den vom einzelnen zu leistenden bestimmten und spezifischen Beitrag zur Realisierung des Zwecks der Gemeinschaft als solcher und (§ 617) die eigentümlich sittliche Aufgabe des Einzelnen im Verhälnis zur sittlichen Gemeinschaft in seinem Berufe sieht; sittlich wird die Berufsarbeit erst durch die Gesinnung, in der der Beruf aufgefaßt und ausgeübt wird. Die Berufsthätigkeit, insofern sie die Mittel zum Lebensunterhalt bietet (Gen 3, 19) und das Recht auf Existenz giebt (2 Th 3, 10 ff.), kann egoistisch ausgeübt werden, wie denn Berufstüchtigkeit (die Rothe § 939 wesentlich mit der Tugend identifiziert) bei moralischer Gesinnungslosigkeit vorhanden sein kann; sie kann aber auch sittlich ausgeübt werden, indem sie in bewußter Vergegenwärtigung des Willens Gottes auf den Dienst der Gemeinschaft bezogen wird, und religiös geweiht, indem sie vermöge der Erfüllung des ethischen Willens Gottes zu einem Gottesdienst gestaltet wird. Für diese religiös-sittliche Auffassung der Berufserfüllung, wie sie Luther in der Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen durchgeführt hat, ist der Gottesdienst im bürgerlichen Beruf nicht minder geistlich wie im kirchlichen. Die katholische Erhebung des klerikalen Berufs über den der Laien ist hiernach ebenso hinfällig, wie die Neigung des falschen Pietismus, das Berufsleben als weltlich gegenüber der Frömmigkeitsübung zur Minderwertigkeit herabzudrücken, krankhaft ist. Vielmehr muß die Frömmigkeit rechter Art sich bewähren im Dienst der Gemeinschaft. Und da die Berufsleistung den Arbeitsbeitrag bezeichnet, den jeder der Gesellschaft leistet, muß der Beruf die Grundlage und den Halt der geordneten sittlichen Thätigkeit bilden. Jede aus der gottgeschaffenen Natur des Menschen sich ergebende Arbeit kann aber einen Beruf begründen, ohne daß die Verschiedenheit der Berufsarten einen Unterschied im Wert der Persönlichkeiten begründete. Ist hiernach die Herabdrückung der weltlichen Berufsarten als eine dem sittlichen Charakter der christlichen Religion nicht gerecht werdende Einseitigkeit zu verurteilen, so ist auf der anderen Seite als moralistische, den spezifisch christlichen Charakter der Sittlichkeit aufhebende Einseitigkeit zu beanstanden die bei Rothe und Ritschl (Lehre von der Rechtfertig. u. Vers. Bd 3 § 48. 68) hervortretende Neigung, die Sittlichkeit in Berufsthätigkeit aufgehen zu lassen. Unsittlich ist es aber nicht, keinen Beruf zu haben, sondern nur, keinen Beruf einschlagen und ausfüllen zu wollen. Der (ohne seinen Willen) Berufslose (das Kind, das erst in der Vorbereitnng auf Berufsthätigkeit begriffen ist, das ehelose Weib, der auf Ruhegehalt Gesetzte u. s. w.), hört darum nicht auf, sittliche Persönlichkeit zu sein. Nun hatte Luther allerdings einen weiteren Begriff des Berufs als den gegenwärtig im populären und wissenschaftlichen Sprachgebrauch üblichen: er faßte unter demselben alle Pflichtverhältnisse in Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat und Kirche zusammen, so daß nach diesem jeder Berufsbeziehungen haben würde; aber auch bei diesem erweiterten Begriff dachte Luther nicht daran, die Bethätigung des Glaubens in der Liebe in die Pflichtverhältnisse jener Sphären aufgehen zu lassen. Gegen die alte Orthodoxie, welche im Rahmen ihrer Lehre von den Ständen die christliche Sittlichkeit in engen Berufsgrenzen verkürzte, hatte der Pietismus den spezifisch christlichen Charakter der Liebesthätigkeit des Glaubens geltend zu machen, dessen Bewährung nicht an die Grenze der bürgerlichen Pflicht gebunden ist. In der reichen Entfaltung christlicher Sittlichkeit, welche das NT. bietet, ist die Berufsaufgabe verhältnismäßig wenig berücksichtigt. Und vom Gesichtspunkt der christlichen Nächstenliebe aus muß in der That ein Berufseifer, der über der Energie der Berufserfüllung die übrigen Pflichtverhältnisse in Familie, Gesellschaft und Kirche und die allgemeinen Beziehungen der Menschenliebe vergißt, als unsittlich verworfen werden. Richtig hat also Schleiermacher (christl. Sitte, S. 676) von dem besonderen Beruf den allgemein menschlichen (in Beziehung auf die gesamte sittliche Aufgabe) unterschieden und jenen an diesem gemessen wissen wollen. Bezeichnet demnach der Beruf den wirtschaftlichen Beitrag, den der einzelne der Gesellschaft leistet, aber hinsichtlich der christlichen Sittlichkeit nicht schon den Inhalt, sondern nur eine Form derselben, insofern nicht die Berufsthätigkeit an sich Bewährung des Glaubens ist, sondern die in ihm bekundete Gesinnung, so ist doch dieser geordnete Boden der Krafteinsetzung im Dienst der Gemeinschaft für die Gesundheit der sittlichen Thätigkeit so grundlegend, daß willentliche Vermeidung regelmäßiger Berufsthätigkeit als unsittlich zu beurteilen ist. Denn die ethische Wechselwirkung mit der Gemeinschaft erhält ein festes Gebiet nur durch den bestimmten Beruf, ohne den sie ungeordnet bleiben und für die meisten zur Zufallssache werden würde.

Die konkreten Pflichten (in Familie, Beruf, Staat und Kirche) müssen für die sittliche Thätigkeit, wenn sie nicht zerfahren oder haltlos werden soll, den Stamm bilden, an den sie sich angliedert. Ist Berufslosigkeit (wo nicht Alter, Krankheit u. s. w. die Ausübung eines Berufs unmöglich machen) nach 2 Th 3, 10 ff.; 1 Th 4, 11; Eph 4, 28 an sich verwerflich als eine Existenz, die der Gesellschaft nichts giebt, sondern nur von ihr empfängt, so erprobt sich dieses prinzipielle Urteil an der Beobachtung, daß berufslose Individuen sehr häufig leistungsunfähige Egoisten werden (vgl. Lemme, Die segensreiche Rückwirkung treuer Pflichterfüllung auf das innere Leben, Bonn 1892). Die leiblichen und geistigen Gaben des Menschen, deren Ausbildung und Fruchtbarmachung bestimmungsmäßige Aufgabe des Menschen ist, bleiben erfolglos, wenn sie nicht durch eine feste Berufsthätigkeit in den Dienst der Gemeinschaft gestellt werden; sie verkümmern oder werden zerflossen, erhalten also nicht die von Gott gewollte Verwertung. Das Brachliegenlassen der von Gott doch eben zu ihrer Einsetzung verliehenen Kräfte uud Fähigkeiten (Gen 1, 28) ist aber jedenfalls nicht bloß naturwidrige (1 Ti 4, 4), sondern gottwidrige (Jo 9, 4) Selbstverstümmelung; die Vermeidung eines Berufsfeldes, in dem die Persönlichkeit ihre Leistungsfähigkeit erproben und ausbilden kann, ist daher vermöge der Verkennung des Werts der Arbeit und gerade auch der regelmäßigen Arbeit Widerspruch gegen die göttliche Schöpfungsordnung, aus der die soziale Ordnung sich ergiebt.

Die sittliche Bedeutung des Berufes bildet gegenwärtig ein wichtiges Kapitel der philosophischen Ethik (vgl. Schleiermachers Grundriß der philosophischen Ethik herausgeg. von Twesten, S. 219 ff.; Hegels Grundl. der Philosophie des Rechts. Werke Bd VIII, § 196 ff.; Wundts Ethik, Stuttgart 1886, S. 514 ff.; Paulsens System der Ethik, 3. Aufl. 2. Bd, Berlin 1894, S. 52 f. u. s. w.). Aber ihr Erzeugnis ist die ethische Würdigung des Berufs nicht. Die antike Ethik konnte eine solche schon darum nicht gewinnen, weil ihr das Verständnis für den sittlichen Wert der Arbeit fehlte, und weil die in ihr herrschende Tendenz die Verselbstständigung des Individuums in der Loslösung desselben von der Gesellschaft blieb. Indem das Christentum die Arbeit adelte, die Menschenwürde jedes einzelnen Individuums zur Anerkennung brachte und den Sklaven an religiös-sittlichem Wert dem Freien gleichstellte, beseitigte es die antike Scheidung der Gesellschaft in Herrschende und Dienende, nach der die Arbeit den letzteren zuzukommen, des Freien nur die Thätigkeit des Staatsbürgers würdig, als das Höchste aber (nach Plato und Aristoteles) die denkende Betrachtung des Philosophen erschien (vgl. Luthardt, Die antike Ethik, Leipzig 1887, S. 40 f. 50 f. 62 ff.). Die Anerkennung des sittlichen Wertes der Arbeit bestimmte denn auch die Umwälzung, welche die Gesellschaft im Mittelalter gegenüber der Antike erfuhr, und kam selbst im Mönchtum (schon seit Pachomius) zur Geltung (vgl. Augustins de opere monachorum). Aber der sittliche Wert des Berufs konnte im Mittelalter nicht ins Licht treten, da die katholische Kirche die Erhebung der vita speculativa über die vita activa aus der Antike übernahm und in der Hochstellung der mönchischen perfectio christiana sogar in das christliche Lebensideal aufnahm. Die ethische Würdigung des Berufs ist eine weltgeschichtlich bedeutsame Leistung der Reformation, nach der sich die neuzeitliche Gliederung der Gesellschaft bestimmt hat; und zwar ist sie nur das notwendige Ergebnis ihrer ethischen Grundanschauung. Ist sittlich das, was die Gemeinschaft baut und fördert, unsittlich das, was sie schädigt und zerstört, so ergiebt sich daraus unmittelbar, daß die christlich sittliche Gesinnung, die Nächstenliebe, die natürlichen Gemeinschaftsformen (Familie und Staat) ebenso anerkennt wie den natürlichen Gemeinschaftsdienst, den Beruf. Ehe, Beruf und Staat sind sittliche Größen; und sind sie sittlich, so sind sie von Gott gewollt; denn das Sittliche ist das Gottgewollte. Göttlichen Ursprungs ist nicht bloß das durch Offenbarung Eingesetzte, sondern auch das durch die Schöpfungsordnung als menschlich notwendig begründete (Augsb. Bek. 16. 26). Ein negatives Verhalten zu den natürlichen sittlichen Sphären steht hiernach in Widerspruch zur Nächstenliebe, ist also unsittlich, und zu Gottes Willen, ist also trotz aller scheinbaren geistlichen Höhen irreligiös. Da Gott wahrhaft gedient wird nicht in selbsterwählten Kulten eigengerechter Heiligkeit, sondern in der geordneten Bahn des sittlichen Gehorsams, die er selbst uns gewiesen hat (Hos 6, 6; Jes 1, 11; Mt 9, 13; 12, 7), so thut der gläubige Christ vermöge des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist, in der durch die Liebe, die die Gemeinschaft baut, beseelten, treuen und gewissenhaften Ausrichtung seines Berufs einen Gottesdienst, der seiner Würde als einem Kinde Gottes entspricht. Das christliche Lebensideal liegt nach reformatorischer Grundanschauung

gerade in der Einsetzung der aus Gnade fließenden Glaubenskraft auf dem von Gott gegebenen natürlichen Boden aller Sittlichkeit (Augsb. Bek. 16. 27, 49 ff.; Apol. 17, 61 ff.; 27, 27).

Die namentlich von Luther mit unvergleichlicher prinzipieller Klarheit geltend gemachten Grundsätze über den sittlichen Wert des Berufswirkens bedeuten ja in gewisser Weise nur die Erneuerung des neutestamentlichen Grundsatzes, daß die christliche Bethätigung des Glaubens durch die Liebe sich nicht negativ verhält zur äußeren sozialen Lebensstellung (Gal 3, 28; Rö 10, 24; 1 Ko 12, 13), vielmehr einen gewiesenen Boden in dem Arbeitsfelde findet, das jedem seine gesellschaftliche Lage anweist (1 Ko 7, 20—24; Eph 6, 5 ff.; 1 Ti 2, 15; 1 Pt 2, 12 ff.). Aber im Unterschied von der sektiererischen Gesetzlichkeit, die in der Beschränktheit des Buchstabens einzelne Schriftworte als Regeln aufrichtet, tritt die religiöse Genialität Luthers dadurch in glänzendes Licht, daß er in innerem Verständnis NTlicher Ethik die sittliche Bedeutung des Berufs erkannte, ohne durch einzelne Schriftanweisungen geleitet zu sein. Das NT. kennt nicht einmal den Begriff des (irdischen) Berufs (im Sinne eines regelmäßigen sozialen Arbeitsgebiets). Mit Recht aber folgerte Luther aus der ethischen Grundvorschrift der Nächstenliebe den sittlichen Charakter christlicher Berufsthätigkeit. „Es soll kein Mensch ihm selbst alleine leben, sondern sollen dem Nächsten auch dienen. Dies Gebot ist über alle geschlagen, über mich und über dich. Wenn mich dasselbige Gebot ergreift und mir vorgehalten wird, so hilft kein Wehren; es wäre denn, daß ich mich so lange wehren wollte, daß ich darüber in Gottes Ungnade käme. Dieser Beruf ist nun durch Menschen, und doch auch von Gott bestätigt" (L. zu 2 Mos 3, 1). Der katholische Schriftbeweis für die mönchische Berufslosigkeit, in der das sozial isolierte Ich seine religiöse Vervollkommnung erstrebt ohne ein reales Substrat der Selbstbildung, ist denn auch nichts wie Scheinbegründung. Nirgends fordert oder rät der Herr Berufslosigkeit oder Ausscheiden aus der Gesellschaft. Speziell die Apostel haben nicht auf jeden (irdischen) Beruf verzichtet zu dem Zweck, in Absehen von einem solchen nur dem himmlischen Beruf zu leben, sondern haben mit Beziehung auf diesen den Beruf des Fischers, des Zollbeamten u. s. w. aufgegeben, um den apostolischen Beruf des Dienstes am Wort zu ergreifen, der sie als innerlich der Welt Entnommene (Jo 17, 14) zum höchsten Gemeinschaftsdienst der Welt befähigte, der sie aber nicht zwang, Eigentum (Jo 19, 27) und Ehe (1 Ko 9, 5) daranzugeben, noch viel weniger sie persönlicher Selbstständigkeit zu Gunsten blinden Gehorsams beraubte, vielmehr ihre höchste religiös-sittliche Selbstständigkeit forderte. Wenn Luther aber so mit gutem biblischen Grunde die vita speculativa der Mönche und Nonnen verwarf, die sich in einen Winkel setzen, sich daselbst mit ihrer Andacht kützeln und sich lassen dünken, sie säßen also Gott auf seinem Schoß, und für die rechte Spekulation darauf verwies, seine Taufe anzusehen, seine Bibel zu lesen, die Predigt und Gottes Wort zu hören, Vater und Mutter zu ehren, seinem Bruder, der arm ist und Not leidet, Handreichung zu thun (zu Gen 19, 14), so erschien diese Zurückführung des Christenlebens von asketischer Übergeistlichkeit zu gesunder Religiosität und Sittlichkeit nicht nur den Römischen als Zerstörung der vita angelica, sondern vermöge der Verweisung christlicher Selbstständigkeit auf das natürliche Feld ihrer Bewährung auch vielen Anabaptisten (wie Georg Wetzel) als Verweltlichung. Die Neigung, in Anbetracht des Gegensatzes von Reich Gottes und Welt, das Verhältnis zum bürgerlichen Leben in Form äußerlicher Trennung zu ordnen, regt sich eben im Christentum ebenso unaufhörlich wie der Drang, die Kontinuität des Gebetslebens (1 Th 5, 17) in dauernde Andacht zu übertragen. Das katholische Lebensideal des Berufs der Berufslosigkeit ist erzeugt durch die Verbindung dieser in der Kirche wirksamen Tendenz mit dem Individualismus der antiken Moral, welche das Wesen des Sittlichen nicht in der Beziehung des Menschen zur Gemeinschaft, sondern in der individuellen Selbstloslösung vom bloß Natürlichen sah. Indem die negative Askese in individualistischer Form die Verähnlichung mit Gott zu vollziehen strebte, schien der himmlische Beruf des Christen ihn schon auf Erden der civitas coelestis des Jenseits einzufügen. Aber die Illusion, die den himmlischen Beruf nicht im irdischen verfolgen, sondern den letzteren durch den ersteren aufgesogen wissen wollte, stimmte eben nicht mit der Wirklichkeit. Die gesellschaftliche Organisation des Mönchtums als Zugeständnis an den sozialen Trieb stand in Widerspruch zu dem individualistischen Vervollkommnungsstreben, welches das Eremitentum beseelt hatte, und stellte künstliche, gemachte Gemeinschaftsbeziehungen her an Stelle der natürlichen. Und da das Mönchtum, wenn die scheinbar geistvolle vita contemplativa nicht in geistlosem Stumpfsinn endigen

sollte, die Wechselwirkung von Gebet und Arbeit aufnehmen mußte, konnte es nicht ausbleiben, daß die religiöse Berufslosigkeit der vita mystica in einem Analogon von Berufsarbeit zur wirklichen Welt zurücklenkte. So hat denn schon früh die Kirche die ihr verfügbare Kraft der Weltverneinung — gewissermaßen als ein stehendes Heer zur Vollziehung ihrer Aufgaben — in den Dienst der Weltbeherrschung gestellt. Was das Mönchtum an geschichtlich bedeutsamen Leistungen vollbracht hat, das ruht auf der im Widerspruch zum negativ-asketischen Prinzip vollzogenen Rückkehr zur Inangriffnahme irdischer Berufsaufgaben. Nicht minder diese positiven Leistungen wie die tiefen religiös-sittlichen Schäden, die dem Mönchtum von früh an eigen gewesen sind, beweisen die Verfehltheit des Prinzips der religiösen Entwertung des Berufslebens.

Die schöpfungsmäßig notwendige Gliederung der Gesellschaft nach Berufsarten ist naturhaft begründet in dem Unterschied von Mann und Weib, der dem Weibe seinen Beruf im Hause anweist (1 Ti 2, 15). Wurzelt die Verschiedenheit der Berufsarten so 1. in der Familie, so erwächst sie 2. der Erzeugung sinnlicher Güter und ihrer Vertreibung, ergiebt sich 3. aus der Pflege geistiger Güter in Religion, Wissenschaft und Kunst und 4. der Organisation der Gesellschaft im Staat durch Regierung und Verteidigung. Da der Beruf des Weibes sich naturhaft bestimmt, hat es eine Berufswahl im eigentlichen Sinne nicht, und die modernen Bestrebungen, in Bezug auf diese das Weib dem Manne gleichzustellen sind, soweit sie den physischen und psychischen Unterschied der Geschlechter negieren, naturwidrig und wirken, insofern sie der göttlichen Schöpfungsordnung widersprechen, moralisch zersetzend und auflösend. In Bezug auf die Berufswahl des Mannes aber (vgl. Reinhard, Moral, 4. Aufl. III, § 342; Hirscher, 5. Aufl., Tübingen 1857, III, S. 399 ff.; Frank a. a. O.) werden von einzelnen Ethikern ganz utopische Forderungen aufgestellt, als wenn dieselbe eine absolut freie wäre, was sie thatsächlich nie ist; vielmehr vollzieht sich jede Berufswahl innerhalb gewisser sozialer Grenzen, die familienhaft bestimmt sind. Unter dem Gesichtspunkt, daß jedes Talent möglichst fruchtbar gemacht werden soll für die Gemeinschaft, und daß der einzelne die Aufgabe hat, die ihm von Gott verliehenen Gaben auszubilden, ist die Berufswahl die richtigste, die am meisten der Begabung wie der Neigung entspricht. Aber schon die Neigung entspricht nicht immer der Begabung. Oft macht die äußere Lage die Ausbildung der kräftigsten Gabe unmöglich. Und die Begabung ist meist eine so zusammengesetzte, daß sie sehr verschiedene Möglichkeiten erschließt. Die Behauptung Rothes (§ 940), daß durch die der Individualität nicht entsprechende Wahl des Berufs das Verhältnis zur sittlichen Gemeinschaft verrückt werde, und daß es ohne die Selbsterziehung zur Tüchtigkeit für den der Individualität eigentümlich entsprechenden Beruf für keinen eine Selbsterziehung zur Tugend gebe, schwebt in doktrinären Höhen über der Wirklichkeit und ruht auf Verwechselung der sozialen Gesellschaft mit der sittlichen Gemeinschaft. Die harte Notwendigkeit hindert oft die Einschlagung des der individuellen Begabung entsprechenden Berufs, ohne daß darunter die Ausbildung der religiös-sittlichen Persönlichkeit Schaden leiden dürfte. Aber auch in dem Falle, daß der Beruf der Neigung nicht entspricht, fordert er sittlich die volle Berufsteue, die Berufstüchtigkeit erzeugt. Der Christ muß die Berufstreue so durch Redlichkeit, Gewissenhaftigkeit, Pflichtgefühl und Hingebung beseelen, daß er den Thatbeweis liefert, daß rechte christliche Frömmigkeit die Tüchtigkeit nicht lähmt, sondern kräftigt.

Beruf und Stand stehen in engem Zusammenhang mit einander. Auf den Anfangsstufen der Kultur überwiegt die Gliederung der Gesellschaft nach Ständen, der Unterschied von Herrschenden und Dienenden läßt (da die Sklaverei keinen Beruf, sondern einen Stand bezeichnet) die Berufsgliederung nicht aufkommen, oder der Stand erzeugt den Beruf, eine Erscheinung, deren Erstarrung die kastenmäßig gegliederten Völker zeugen. Auf den höheren Kulturstufen, auf denen das Individuum sich aus der sozialen Gebundenheit der Überlieferung löst, hat der Beruf die Kraft, den Stand zu erzeugen. Vermöge des Werts, den das Christentum der Individualität gab, der prinzipiellen Wertschätzung jedes Arbeitsbeitrags und der Abstimmung der sozialen Wertunterschiede der Arbeitsbeiträge an der religiös-sittlichen Gleichheit aller Gläubigen hat das Christentum allmählich die Berufsgliederung der Gesellschaft durchgesetzt. Die Forderung der sozialen Gleichheit aller Berufsarten mit Aufhebung der Standesunterschiede würde sich auch im sozialistischen Zukunftsstaat an der Macht der Wirklichkeit als undurchführbar erweisen. Das gesundeste Verhältnis scheint die Wechselwirkung zwischen

der individuellen Freiheit der Wahl des Berufs, der den Stand erzeugt, und der historischen Kontinuität gegebener Familienzusammenhänge, vermöge deren der Stand die Bahn des Berufs weist. L. Lemme.

Berufung (Vocatio, *κλῆσις*) bezeichnet im dogmatischen wie praktisch kirchlichen Sprachgebrauch den Akt der göttlichen Gnade (gratia applicatrix), mit welchem der ordo salutis anhebt. Wir haben es zuerst mit der biblischen, dann mit der altdogmatischen Anschauung zu thun, um daran unsere eigene Auffassung zu schließen.

1. Die Ausdrücke *καλεῖν, κλητός, κλῆσις* werden sowohl bei den LXX als im NT. häufig im Sinne des Rufens (z. B. Mt 9, 13. AG 4, 18), dann des Einladens vor Gericht, zum Gastmahl ꝛc. (z. B. 3 Mak 5, 14. Mt 22, 4. 8. Apk 19, 9) gebraucht. Aber schon im alttestamentlichen Sprachgebrauch hat קָרָא resp. *καλεῖν* den Sinn: jemand wirksam zu etwas berufen (s. Jes 42, 6; 48, 12; 49, 1; 51, 2, ebenso קָרָא בְשֵׁם Jes 43, 1; 45, 3 f. Ex 31, 2), was geradezu „ins Dasein rufen“ bedeuten kann (Sap 11, 25. Bar 3, 33. 34 cf. Ps 33, 9). Hier knüpft der solenne neutestamentliche Sprachgebrauch an. So sagt Jesus, er sei gekommen Sünder zur Buße zu rufen (Mt 9, 13. Lc 5, 32). Eine festere Prägung empfängt der Ausdruck aber erst in der Brieflitteratur, speziell bei Paulus. Der Ruf geht aus von Gott, er kommt durch das Evangelium, durch das Wort der Verkündigung, das nicht Menschen- sondern Gotteswort ist (1 Ko 1, 9. 2 Pt 1, 3. 1 Th 2, 13. 2 Th 2, 14), an den Menschen heran. Indem der Ruf von Gott kommt, ist es eine *ἁγία κλῆσις* (2 Ti 1, 9), *κλῆσις ἐπουράνιος* (Hbr 3, 1), die in Christo geschieht (1 Ko 7, 22), durch Gnade (Ga 1, 15. 6. 2 Ti 1, 9), durch Gottes *δόξα* und *ἀρετή* (2 Pt 1, 3). Diese Momente fassen sich zusammen in den Ausdruck *ἡ ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Phi 3, 14). Diese von Gott ausgehende Berufung wendet sich ebenso an die Juden wie die Heiden (Rö 9, 24. 1 Ko 1, 24). Sie ist eine freie Gnadenthat Gottes (Rö 9, 11: *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*), in welcher sich die göttliche Erwählung und Vorherbestimmung realisiert (2 Th 2, 13 und 14. 2 Ti 1, 9. 10. Rö 8, 30: *οὓς δὲ προώρισεν τούτους καὶ ἐκάλεσεν* cf. 1 Pt 2, 9; 2 Pt 1, 10). Hieraus ergiebt sich, daß stets an die wirksame Berufung gedacht ist, ist es doch grade die göttliche Gnadenwahl, die in der Berufung offenbar wird. Daher sind die welche Christen wurden *κλητοὶ ἅγιοι* (Rö 1, 7. 1 Ko 1, 2 cf. Jud 1 *τετηρημένοι ἅγιοι*). Das wozu die Christen berufen werden oder was den Inhalt der Berufung ausmacht, ist das neutestamentliche Heilsgut und wird in den mannigfachsten Wendungen ausgedrückt: Zur Gemeinschaft mit Christus (1 Ko 1, 9), zum Heil (2 Th 2, 14), zum Frieden Christi (Kol 3, 15), zu Gottes Reich und seiner Herrlichkeit (1 Th 2, 12), aus der Finsternis zu wunderbarem Licht (1 Pt 2, 9), zum ewigen Leben, seiner Herrlichkeit und seinem Erbe (1 Ti 6, 12. 1 Pt 5, 10; 3, 9. Hbr 9, 15), zum Hoffnungsgut (*ἐλπὶς τῆς κλήσεως* Eph 1, 18; 4, 4). Indem aber die Berufung das neutestamentliche Heil vermittelt, bringt sie auch die von jenem beschlossene sittliche Änderung. Wie menschlicherseits dem Ruf der Gehorsam entspricht (Hbr 11, 6), so sind wir berufen nicht *ἐπ' ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ* (1 Th 4, 7), der Wandel der Christen soll heilig sein *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον* (1 Pt 1, 15). Sie wurden berufen *ἐπ' ἐλευθερίᾳ* (Ga 5, 13), wie wohl es ausharren gilt in den äußeren Lebensverhältnissen, in denen uns der Ruf traf (1 Ko 7, 17 f. 20 f. 24). Zu einem Leiden für Gutthat sind die Christen berufen, da ja auch Christus unschuldig für andere litt (1 Pt 2, 21 ff.). — Ist hiernach die Berufung die durch das Wort ergehende wirksame Einladung Gottes an den Menschen für das Reich und seine Güter, sodaß jeder, der in Besitz hiervon steht, durch die Berufung dazu gelangte, so weist andererseits die Berufung über sich hinaus auf die Verwirklichung oder Realisierung durch Gott oder durch den Menschen: „Treu ist der euch Rufende, welcher auch thun wird“ (1 Th 5, 24) und „beeifert euch sicher zu machen eure Berufung und Erwählung“ (2 Pt 1, 10). Die Hoffnungsgüter, die uns verheißen sind, sind uns sicher wegen der Treue des Berufenden, und der Besitz der durch die Berufung uns gewordenen Güter ist uns sicher nur, wenn wir uns ihnen entsprechend bethätigen. Wenn aber Mt 22, 14 (20, 16 ist unecht) den *πολλοὶ κλητοί* die *ὀλίγοι ἐκλεκτοί* gegenübergestellt werden, so liegt, dem vorangehenden Gleichnis entsprechend, hier nur der gewöhnliche Sprachgebrauch *κλητός* = eingeladen vor, wie andererseits *ἐκλεκτός* hier sicher nicht theologischer Terminus ist, sondern als Übersetzung von בָּחִיר wohl nur die Guten, Edlen bezeichnet (s. Schleusner, Thesaur. II, 289; vgl. A. Meyer, Jesu Muttersprache 1896, S. 113). Für die Lehren von der Berufung und Erwählung wirft diese Stelle also

keinen Ertrag ab. Von einer κλῆσις, welche die ἐκλογή nicht einschließt, weiß die Schrift nichts. — Der biblische Begriff der Berufung ist also folgender: Gott hat aus Gnaden durch das Wort bestimmten Menschen die neutestamentlichen Heilsgüter geschenkt bezw. verheißen. Wie sich hierin Gottes gnädige Erwählung offenbart, so ist dadurch zugleich ein Verhalten des Menschen zu Gott angeregt wie erfordert.

2. Die geschichtliche Prägung des Begriffes begreift sich vor allem aus dem Gebrauch, den Augustin von ihm machte. Indem nämlich Augustin die Gnade von jeder menschlichen Bedingung ablöste, um sie allein als göttliches Wirken zu begreifen, traten für ihn die Begriffe vocatio und electio in Gegensatz zu einander. Augustin erklärt es für möglich, daß ein Prädestinierter mit der geschichtlichen Offenbarung im Christentum überhaupt nicht in Berührung kommt (s. epist. 102 quaest. 2 § 12. 14. 15 cf. de praedest. 9, 17 ff., dazu Reuter, Augustinische Studien, 1887, S. 90 ff.). In der Regel wird aber der electus auch ein vocatus sein. Nun ist aber die electorum propria vocatio (de praedest. 18, 37), welche wirksam ist, zu unterscheiden von der unwirksamen Berufung der praesciti (de dono perseverant. 9, 21 vgl. Seeberg, Dogmengesch. I, 279 f. 277 Anm.). Zu den durch Augustin angeregten Problemen gehörte weiter die Frage, warum Gott die vocatio specialis so vielen Individuen und Völkern vorenthalte. Diese Frage wurde besonders in dem Buch de vocatione gentium behandelt (s. Thomasius, Dogmengesch. I², S. 563 ff.). Hierdurch wurden zwei Näherbestimmungen des Begriffes der Berufung erfordert: wie sich die äußere Berufung durch das Wort zu der innerlich im Herzen vollzogenen verhält, und wie sich die zeitgeschichtliche Beschränkung der Berufung versteht. Von einer Darstellung der gelegentlichen Notizen in der mittelalterlichen Theologie kann hier abgesehen werden. Es sei nur verwiesen auf Thomas v. Aquino, der in der vocatio die executio praedestinationis erblickt (Summa theol. I quaest. 23 art. 2), ein auxilium dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum (ibid. II. I quaest. 113 art. 1 ad 3). Sie ist exterior . . . . quae fit per praedicatorem und interior d. h. aliquis instinctus et motus ad bonum a deo inmissus (in Sentent. IV dist. 17 quaest. 1 a. 1. 2). Für die Geschichte des Begriffes wurde wichtig, daß Luther ihn in der Erklärung des 3. Art. des kleinen Katechismus angewandt hat. Aber eine selbstständige Stellung in der Dogmatik erhielt er darum noch nicht. In der älteren protestantischen Litteratur kommt der Begriff in Verbindung mit der Erwählung und mit der Kirche zur Anwendung. S. z. B. FC. sol. decl. XI, 29: et hanc vocationem dei quae per verbum evangelii nobis offertur etc., andererseits die Definition der Kirche als coetus vocatorum im Unterschied vom coetus electorum (z. B. Hafenreffer, Loci. theol. 1603, p. 495). Einen festen Ort in der Dogmatik scheint der Begriff erst durch Hutter erhalten zu haben (compend. XIII, 5. 8). Nach Calov eröffnet er den sogen. Ordo salutis. Calov giebt folgende Definition: Vocatio ad ecclesiam est infidelium extra ecclesiam positorum ad ecclesiam per verbum et sacramenta a deo ex gratia dispensata efficax adductio (Systema X, 1. cf. Quenstedt, Theol. III, 466), während Hollaz definiert: vocatio ad regnum Christi est actus gratiae quo spiritus s. hominibus extra ecclesiam constitutis voluntatem dei de salvandis peccatoribus per verbum divinum manifestat et ipsis beneficia a redemptore Christo offert, ut ad ecclesiam adducantur, convertantur et aeternam salutem consequantur (Examen theol. III, 1 c. 4 de grat. voc. quaest. 1). Nach Calov ist die Berufung eine adductio, nach Hollaz ist ihr Inhalt ein offert. Im übrigen wird unterschieden die vocatio generalis, die durch die Natur ꝛc. an alle Menschen ergeht, und die vocatio specialis, die durch das Evangelium geschieht. Letztere kann sein: ordinaria d. h. durch das Wort, oder extraordinaria nämlich immediata oder mediata. Die vocatio ist seria und efficax (Gegensatz gegen die reformierte Auffassung), indem der Geist regelmäßig im Wort wirksam wird. Sie ist ferner universalis. Daß viele Völker ihrer entbehren, ist ihre eigene Schuld. Dazu tritt der verunglückte Nachweis, daß allen Völkern so oder anders seit Adam die Möglichkeit geboten worden sei, das Evangelium zu hören (das Angeführte nach Hollaz, eine eingehende Darstellung s. bei Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche 7. Aufl. S. 320 ff.). — Wie aus Obigem schon ersichtlich, polemisieren die lutherischen Dogmatiker gegen die Reformierten. Hier hat die Prädestinationslehre eine Modifikation des Begriffes herbeigeführt. Nach Calvins Auffassung verwirklicht sich die Erwählung am Einzelnen zunächst durch die vocatio (s. Institutio 1. Ausg. c. 2, 4 ed. Baum ꝛc. col. 73). Nun ist aber eine duplex vocatio zu unter-

scheiden: est enim universalis vocatio qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat deus . . ., est altera specialis qua ut plurimum solos fideles dignatur, dum interiori sui spiritus illuminatione efficit, ut verbum praedicatum eorum cordibus insideat. Das sind die electi (Institut. letzte Ausgabe III, 24, 8). Bei dem einen wird nur das Ohr von dem Wort berührt, bei dem anderen schreibt Gott sein Gesetz in das Herz und läßt dort die insertio in Christum zu stande kommen (Heidegger, Corp. theol. XXI, 8. 9). Das ist die vocatio interna im Unterschied zur vocatio externa.

3. Dogmatisch betrachtet ist die Lehre von der Vocatio nur die Anwendung der Lehre von dem Wort Gottes auf die Bekehrung. Somit wird dieser Begriff keine neue dogmatische Erkenntnis erschließen, sondern nur eine Bestätigung von anderwärts Erworbenem bieten. Wenn also die ältere protestantische Dogmatik von einer besonderen Verwendung der Vocatio innerhalb der Heilsaneignung absah, so ist darin keine Lücke zu erblicken. Da aber die Schrift diesen Begriff oft anwendet und er durch den Katechismus in das praktisch religiöse Bewußtsein übergegangen ist, soll ihm das Recht besonderer Behandlung auch in der Dogmatik nicht bestritten werden. — Die Berufung tritt in dem Augenblick ein, wo es einer Person — dieselbe kann nichtchristlich sein oder auch äußerlich dem Christentum angehören — zum Bewußtsein kommt, daß das gehörte (oder gelesene) Wort als Gottes Wort Heil enthält und es auch dieser besonderen Person anbietet. Sofern nun in dem christlichen Leben kein Moment vorstellbar ist, da jene Heilsoffenbarung im Wort entbehrlich wird, wird die Berufung eine fortwirkende sein und der Christ immer ein vocatus bleiben. Man kann also den Begriff beschränken auf die Eröffnung des neuen Lebens, man kann aber auch, indem man von dem Gedanken des Wortes Gottes ausgeht, die Berufung bestimmen als die durch das Wort vermittelte Einwirkung Gottes auf den Menschen, die den Anfang des neuen Lebens setzt und seinen Fortgang sowie seine Vollendung bedingt. Die Berufung bringt uns das ganze Heil, wie die oben angeführten Bibelstellen zeigen. Wenn die Dogmatik gewöhnlich nur auf die erste Einwirkung Gottes bei der Berufung reflektiert, so will das dadurch ergänzt werden, daß diese die weiteren Gotteswirkungen bereits in sich faßt. Wenn nun die Berufung das gesamte Heil in seiner Beziehung auf uns in sich befaßt, so ist ersichtlich, daß ihr Inhalt das Evangelium ist, wie die Alten richtig erkennen. Doch wird, indem „Gesetz" und Evangelium in innerem Zusammenhang stehen, indirekt auch das Gesetz von der Berufung beschlossen. Weiteres kann ohne näheres Eingehen auf diesen schwierigen Begriff nicht gesagt werden. Indem nun diese das Heil in sich fassende Berufung an uns gelangt, kommt uns zum Bewußtsein sowohl der Ernst der durch sie uns offenbaren Gnadenabsicht Gottes als die Efficacität des Wortes, das jene zum Inhalt hat. Ersteres schließt die reformierte Auffassung aus, als wenn es eine Berufung geben könnte, welche nicht Folge der Erwählung ist. Der Berufene weiß sich vielmehr als solcher der Welt entnommen und Gottes geworden für Zeit und Ewigkeit. Er ist gewiß des Besitzes der im Wort ihm zugesprochenen Gnadengüter. — Letzterer Punkt ist noch einem empirischen Einwand gegenüber sicher zu stellen. Da nämlich das Wort keineswegs an allen denen, die es hören, wirksam wird, so kann die Efficacität der Berufung bezweifelt werden. Wo aber diese Wirksamkeit ausbleibt, da versteht sich das entweder aus einem Nichtachthaben und Nichthinhören, das neben äußerem und scheinbarem Hören sehr wohl bestehen kann, oder es begreift sich aus einem geflissentlichen Unterdrücken und Überhören des von der Berufung dargebotenen Heils. — Von der Berufung kann schließlich nach dem Vorgang der Alten die Universalität ausgesagt werden. Hiermit ist aber nicht, wie jene es wollten, das geschichtliche Urteil ausgedrückt, daß alle Menschen einmal berufen wurden und werden. Dieses ist nicht nachzuweisen. Als allgemein bezeichnen wir die Berufung, sofern — nach unserer eigenen Erfahrung — dieselbe für alle Menschen da und allen nötig ist, sofern niemand mehr oder minder geschickt zu ihrem Empfang ist. Die Frage aber, weshalb Gott im Leben einzelner Individuen die Berufung erst später eintreten und weshalb er ganze Völker derselben entbehren läßt, diese Frage kann nur durch den Glauben an die gnädige Leitung des Reiches Gottes beantwortet werden, indem der Zweck des Reiches diese Gestaltung und Anordnung der Mittel zu seiner Verwirklichung erheischt. Indessen läßt sich dieses Glaubensurteil nicht empirisch an der Geschichte bewähren, wie auch seinem empirischen Verständnis im Leben der einzelnen Individuen Schwierigkeiten entstehen können.

R. Seeberg.

Berulle s. d. A. Neri.

Beryll von Bostra s. d. A. Monarchianismus.

Beschneidung. J. D. Michaelis, Mosaisches Recht § 184—186; Hoffmann in der Halleschen Encyklopädie IX, 265 ff. (s. dort die ältere Litt.); J. B. Friedreich, Fragmente zur Bibel, Nürnberg 1848, II, 39—163, wo bes. die litter. Nachweise aus dem Altertum sich finden und die neuern Beschneidungsgebräuche beschrieben sind. Über letztere vgl. Buxtorf Synagoga Jud. und Otho, Lexic. rabb. s. v. circumcisio. Zur Beschn. bei den Arabern s. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, (Berlin 1887) 154 f.; bei heutigen Völkern Th. Ploß, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 2. Aufl. Berlin 1882, S. 360 ff. Über die Beschneidung der Juden um die Zeit Christi E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes i. Z. Jesu Christi [2]; s. die Stellen I, 679. Vgl. auch H. Schultz, Alttest. Theologie [5] (Göttingen 1896) S. 132 f. und die betreffenden Abschnitte in den bibl. Archäologien von de Wette, (Saalschütz), Ewald, Keil, Benzinger, Nowack, sowie die A. „Beschneidung" von Winer (im BRWB), Steiner (in Schenkels Bibellex.), Riehm (im Hdwb d. B. A.); J. Hamburger, Encyklopädie des Judentums (Neustrelitz 1874) I, 174 ff.; endlich die Kommentare von Tuch, Delitzsch, Dillmann u. a. zu Gen 17.

Beschneidung (מוּלָה, mischnisch מִילָה, *περιτομή*), Entblößung des männlichen Gliedes von der es bedeckenden Vorhaut (עָרְלָה; *ἀκροβυστία* LXX, N.T.) durch einen Querschnitt, welcher den vordern Teil derselben rundum abkuppte, worauf der Rest zurückgeschlagen wurde. Da seit der Seleuzidenzeit bekenntnisscheue Juden eine neue Vorhaut künstlich zogen (1 Mak 1, 15; *ἐπισπασμός* 1 Ko 7, 18; Joseph. Ant. 12, 5, 1; Celsus med. 7, 25), so wurde später die Operation weiter ausgedehnt, indem eine Längenspaltung oder Zerreißung des Vorhautrestes hinzukam. Ehe man das Pflaster auflegte, wurde das Blut aus der Wunde gesogen. Siehe über das Verfahren Mischna Schabb. 19, 2; Jore deah § 264. Der Schnitt selbst wurde in den ältesten Zeiten bei den Israeliten wie bei den Ägyptern mittelst scharf geschliffener Steine ausgeführt (Ex 4, 25; Jos 5, 2 f.), da man keine schärferen Werkzeuge hatte (vgl. Herodot 2, 86); während aber andere Völker diesem Instrument bei der B. treu blieben, bedienten sich die Juden in späterer Zeit dabei stählerner Messer. Die Operation war nicht ungefährlich, besonders bei Erwachsenen. Den dritten Tag fürchtete man nach Gen 34, 25 am meisten. Die B. durfte jeder Israelite, dagegen kein Heide vollziehen; gewöhnlich that es der Hausvater (Gen 17, 23), im Notfall auch die Mutter (Ex 4, 25; 1 Mak 1, 60); sonst schloß die Tradition das Weib davon aus (s. Buxtorf Lexic. s. v. מִילָה). Späterhin wurde die Handlung mehr Sache des Arztes, heutzutage verrichtet sie ein besonderer Mohel. Nach Gen 17, 10—14 war die B. schon dem Abraham für seine Person und alle seine Nachkommen sowie seine Knechte bei Androhung der Ausrottung im Unterlassungsfall geboten, so daß die mosaische Thora nur beiläufig daran zu erinnern brauchte Le 12, 3. Nach dieser Stelle war der achte Tag nach der Geburt des Kindes der gesetzlich für die Handlung bestimmte (vgl. Gen 21, 4); auch wenn er auf einen Sabbat fiel, durfte dieser Termin eingehalten werden (Schabb. 19, 2 ff.; Ev. Jo 7, 22 f.); doch war eine kurze Verschiebung aus andern Gründen, wie Krankheit des Kindes, zulässig. Dagegen beschnitten die alten Ägypter zwischen dem 6. oder 10. Jahr; die heutigen Muhammedaner warten oft bis zum 12. oder 13. — Mit der Beschneidung verband sich bei den Juden die Namengebung, Lc 1, 59; 2, 21; vgl. aber schon Gen 17, 5; 21, 3 f.

Die Sitte der B. findet sich im Altertum außer Israel nicht bloß bei den terachitischen Völkern, wie Edomitern, Ammonitern, Moabitern (Jer 9, 24 f. nach ungezwungener Auslegung), sondern namentlich auch bei den Ägyptern. Herodot 2, 36 und 2, 104 (wie auch Diodor und Strabo) schreibt den letzteren unbedingt die Priorität in diesem Gebrauche zu und erwähnt die Phönizier und die „Syrer in Palästina", womit vornehmlich die Israeliten gemeint sind, als solche, die ihn zugestandenermaßen von den Ägyptern entlehnt hätten, was selbst Josephus (contra Ap. 2, 13) wenigstens nicht zu widerlegen sich veranlaßt sieht. Neuerdings sind die meisten der Ansicht, daß die semitischen Stämme, welche sie üben, die Sitte direkt oder indirekt aus Ägypten empfangen hätten. An eine Annahme derselben durch die Ägypter von seiten der Abrahamiden ist beim hohen Alter der ägyptischen Denkmäler, die von B. Zeugnis geben, von vornherein nicht zu denken. S. Ebers, Ägypten und die BB. Mose S. 278 ff. Dort scheinen lange Zeit alle höheren Kasten, später aber nur die priesterliche der B. unbedingt unterworfen gewesen zu sein. Wenigstens bezeugen aus der späteren Zeit Josephus, Clemens Alex., Origenes u. a., daß die Priester und die Adepten der Mysterien

(also nicht alles Volk) sich ihr zu unterziehen hatten. Apion selbst, der Gegner des Josephus, war ein unbeschnittener Ägypter, der erst spät aus medizinischen Gründen sich zu der Operation bequemte. — Nach aller Wahrscheinlichkeit hängt also die Beschneidungssitte der Israeliten mit den Berührungen zusammen, welche ihre Vorväter mit Ägypten hatten. Solche Berührungen haben aber schon in vormosaischer Zeit stattgefunden, und es ist nicht gerechtfertigt, wenn man im Widerspruch mit der gesamten nachdrücklichen Überlieferung der Hebräer (vgl. Gen 17 u. 34 sowie das Gesetz, das sie voraussetzt z. B. Le 12, 3; Ex 12, 44) die B. als einen Brauch ansehen will, der erst nach dem Auszug unter Mose oder Josua oder noch später sei eingeführt worden. Freilich wird behauptet, Ex 4, 25 f. werde ein anderer Ursprung der B. in Israel erzählt, und zwar ein midianitischer. Allein daß der Erzähler dort die Entstehung dieser Sitte berichten wolle, deutet er mit keinem Worte an. Die Unterlassung der Ceremonie bei dem in der Fremde geborenen Sohn Moses erklärte sich auch sonst und dürfte gerade im Widerstreben seiner midianitischen Gattin ihren Grund gehabt haben, in welchem Fall auch die feindliche Haltung Jahvehs gegen Mose sich begreift. — Jos 5, 2 ff. wäre nach manchen Kritikern eine dritte Erzählung von der Einführung der B. in Israel, indem sie nach Hollenberg ThStK 1874, S. 493 f. die Beziehungen auf frühere Beschneidung und die Angabe des Unterlassungsgrundes aus dem Text ausmerzen und den „Hohn Ägyptens" eben davon verstehen, daß man die Israeliten in jenem Lande als Unbeschnittene verhöhnt habe. Stades weitere Vermutungen über den „Hügel der Vorhäute" s. ZatW 1886, 132 ff. Allein eine unvorbereitete Einführung dieses wichtigen Brauches durch Josua wäre in hohem Grade befremdlich, während eine Nachmusterung in Bezug auf die B. und eventuelle Nachholung in diesem Augenblicke des Einzugs nichts Auffälliges an sich hat; der spätere Erklärer V. 4—7 mag die Unterlassung in der Wanderzeit verallgemeinert haben. Die „Abwälzung der Schmach Ägyptens" geht dann auf den Eintritt in den Zustand eines reinen, wohlgeordneten Volkes, in welchem sich die als unrein verachteten und wenig disziplinierten semitischen Stämme nach ägyptischem Urteile nicht befanden. Daß dagegen jener Hügel die Entstehung dieser Sage veranlaßt habe, indem er seiner Gestalt wegen „Vorhauthügel" hieß (Wellh.), ist ebenso unwahrscheinlich, wie die Meinung Stades, daß dort die benjaminitische Jugend regelmäßig und gemeinsam beschnitten wurde, jeden Anhaltspunktes in der israelitischen Sitte entbehrt. — Die nachexilischen Edomiter waren unbeschnitten, bis Johannes Hyrkanus (129 v. Chr.) ihnen die B. aufnötigte (Joseph. Ant. 13, 9, 1), wie Aristobul den Ituräern (ib. 13, 11, 3). Unter den Völkern, mit welchen Israel zu thun hatte, werden die Philister am häufigsten unbeschnitten gescholten. Der Prophet, der die Heiden am meisten so qualifiziert, ist Ezechiel. — Herodot nennt außer den oben angeführten noch als Beschnittene die Kolchier, eine Kolonie der Ägypter (Gen 10, 14) sowie die den letztern verwandten Äthiopier und die Phönizier. Heute noch üben die B. außer den Muhammedanern die koptischen und abessinischen Christen. Durch den Islam, der sie bei den Arabern schon vorfand, ist sie zu den Persern, Türken, Indiern u. a. gekommen. Noch jüngst wurde sie den gewaltsam zu dieser Religion bekehrten Armeniern aufgezwungen. Doch hat sie sich auch bei Völkerschaften gefunden, welche mit der Kultur des Altertums in keinem nachweisbaren Zusammenhange stehen, wie bei den Kongo-Negern, Kaffern, Herero und sehr vielen afrikanischen Stämmen, den Madagassen, ferner bei den Salivas-Indianern in Südamerika (J. G. Müller, Amerik. Urrel. S. 479. 640), auf den Fidschi-Inseln, Otaheiti u. s. f.

Was die Bedeutung dieser symbolischen Handlung betrifft, so hat man zwischen den heidnischen Religionen und der biblischen zu unterscheiden. Selbst wenn bewiesen wäre, daß bei den Ägyptern dieselbe mit Phallusdienst zusammenhing, so fände dies keine Anwendung bei den israelitischen Anschauungen. Ebensowenig denke man hier an ein Leibesopfer, etwa gar einen Überrest von Menschenopfer oder Entmannung zu Ehren der Gottheit, da jede Verstümmelung des menschlichen Leibes dem mosaischen Prinzip widersprach, vollends die Kastration selbst bei Tieren verboten war. Überhaupt darf man den Akt nicht in die Kategorie der Opfer stellen (Ewald, Alterth. 118 ff.: „ein Opfern vom eigenen Leib und Blut" 124). Die einzige Stelle, aus der man auf eine derartige Idee schließen könnte, Ex 4, 25 f., ist fürs erste änigmatisch dunkel, und sodann darf doch nicht das Wort einer Midianiterin, die stark im Verdacht steht, daß sie die B. hintertrieben hatte, bis die Not sie dazu zwang, als authentische Interpretation der Ceremonie, die Jahveh verlangte, angesehen werden. Nach manchen Neuern hätte sie mit der abgehauenen Vorhaut des Knaben die Scham (?) Moses berührt und

mit der Anrede „Blutbräutigam“ ausdrücken wollen, daß sie den Sohn stellvertretungsweise (?) statt des unbeschnittenen (?) Mose beschnitten habe. Das Blut, das dabei floß, wäre also eine Art sühnenden Opferbluts. Allein auf mosaisch-prophetischem Boden kann davon nicht die Rede sein. Das Opfern besteht hier immer in der Aussonderung von etwas Reinem für den Dienst Gottes, nimmermehr in der Absonderung von etwas Unreinem. Die Vorhaut ist aber den Israeliten der Inbegriff der menschlichen Unreinigkeit, die Beschneidung also nach ihrem Bewußtsein vor allem ein Reinigungsakt. Aus derselben Stelle Ex 4 sowie aus dem Gleichklang des arab. chātana, beschneiden, mit hebr חתן, von welchem Stamm der Bräutigam, aber auch der Schwiegervater benannt ist, hat man auch geschlossen, daß die Ceremonie ursprünglich Einweihung zur geschlechtlichen Verbindung war; Wellhausen: „eine barbarische Reifeprüfung“. Allein wenn auch bei fernabliegenden Stämmen in der That die B. beim Eintritt der Pubertät vollzogen wird und die Voraussetzung zur Vermählung ist, so kann die biblische B. der Neugeborenen nicht aus diesem Gesichtspunkt einer Zurüstung für die Hochzeit erklärt werden, sondern ist eben ein Akt der Reinigung oder Weihe. Auch andere morgenländische Völker haben die B. als ein Bedürfnis der Leibesreinigkeit empfunden, so die Ägypter, die wenigstens nach Herod. 2, 37 sie ähnlich wie das Abschneiden des Haares als eine Maßregel zur Erzielung der Reinlichkeit ansahen. Vgl. Philo, de circumcisione, ed. Mangey 2, 211. Bei den Arabern heißt sie heute noch tuhûr, taḥhîr, Reinigung. Dies war auch bei den Israeliten die physische Basis des religiösen Gebrauchs. Und wie die reinliche Pflege des Körpers auch sonst sanitarischen Vorteil brachte, so nahm man auch hier solchen wahr, indem die B. negativ zur Verhütung gewisser Krankheiten, bes. des „Karfunkels“ und positiv zur Erhöhung der Zeugungsfähigkeit nützlich erschien (Philo a. a. O. u. Josephus c. Ap. 2, 13). Ersteres wird auch von heutigen Medizinern anerkannt. Allein die Rücksicht auf solchen Nutzen war nicht das eigentlich treibende Motiv, sondern die Reinigkeit galt als religiöse Pflicht für das Volk Jahvehs; und zwar von Anfang an, was schon nach Ex 4, 25 f. nicht bestritten werden sollte (so Smend, Alttest. Religionsgesch. S. 37 f.). Nicht erst in Babylonien, sondern schon in Kanaan, wo die einheimische Bevölkerung im allgemeinen (nach Gen 34) nicht beschnitten war, galt die B. als Symbol der Zugehörigkeit zu Jahveh, als Bundeszeichen; daher das Volk unabänderlich daran festhielt, während die verwandten semitischen Völker (Edomiter, Moabiter, Ammoniter u. s. f.) kein so großes Gewicht darauf legten und diesen Gebrauch gelegentlich fallen ließen. Wichtig ist, daß in der Jahveh-Religion eine solche Reinigung gerade am Zeugungsgliede nötig befunden wurde, in welchem der Brennpunkt und Ausgangspunkt des physisch-menschlichen Lebens liegt. Dieses letztere ist also nach seiner angeborenen Natürlichkeit nicht rein genug, um in den Dienst Gottes zu treten; es bedarf erst der das Unreine aussondernden Zubereitung, um dazu fähig zu sein. Daher haben auch die Propheten die angeborene geistige Unfähigkeit und Unempfänglichkeit des Menschen für das Göttliche als „Unbeschnittenheit“ der Ohren (Jer 6, 10) oder des Herzens (Le 26, 41 u. ö.) bezeichnet; vgl. die zum Sprechen unbeholfenen Lippen Ex 6, 12. 30.

Die Beschneidung wurde nicht bloß an den leibeigenen Knechten der Israeliten (Gen 17, 12 f.), sondern auch an solchen freien Fremdlingen vollzogen, welche sich nicht nur im Lande aufhalten, sondern am Passahmahl teilnehmen wollten, und also in die nationale und kultische Gemeinschaft Israels sich einzubürgern begehrten. Für solche war die B. die eigentliche Aufnahmebedingung, ebenso in der griechisch-römischen Zeit für die „Proselyten“. Siehe den A. und vgl. A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freib. u. Lpz. 1896. — Dagegen ist die B. trotz der von judenchristlicher Seite gemachten Anstrengungen (AG 15, 1 u. ö.) von der neutestamentlichen Gemeinde darum nicht adoptiert worden, weil dem Neuen Bunde die levitischen Reinigkeitsgebote, deren erstes und vorzüglichstes die Beschneidung ist, nicht mehr entsprachen. Gegen die Verkennung dieses Unterschiedes hat insonderheit Paulus im Galaterbrief und sonst sich verwahrt. Der neue Bund hat aber auch dieses Gebot nicht aufgehoben, ohne es zu erfüllen, indem er die vollkommene innerliche Reinigung forderte und brachte, welche den Menschen erst zum wahrhaft gottgefälligen Dienste befähigt. Ihr äußeres Symbol, die heil. Taufe, welche als Aufnahmeritus an die Stelle der B. getreten ist, stellt nicht, wie diese, nur die Wegnahme gewisser dem Menschen von Natur anhaftender Unreinigkeit dar, sondern eine totale Neugeburt des Menschen, durch welche an die Stelle des sündhaften natürlichen ein völlig neues, göttliches Leben tritt.

v. Orelli.

Besessene s. Dämonische.

Besprengung s. Weihwasser.

Bessarion, Kardinal (gest. 1472). — Über s. Schriften u. deren Ausgaben s. Fabricius, Bibl. graeca X, p. 491, XI, p. 480. MSG 161; Vgl. v. Raumer, Gesch. der Pädagogik I, 35 f. Die von Michael Apostolius gehaltene Leichenrede erschien Leipzig 1793 (ed. Fülleborn); ein Panegyrikus auf ihn von B. Platina am Schlusse einiger Ausgaben der „Vitae Pont."; dazu: Hase in Ersch und Gruber IX; Voigt, Humanismus, 5. Buch; Burckhardt, Kultur der Renaissance; Creighton, Hist. of the Papacy III pass.; Pastor, Geschichte der Päpste I; Vast, Le Card. Bessarion, Paris 1878. Vgl. die litt. Nachweise in Voigt, III. S. 123 Anm.

Geboren im J. 1395 zu Trapezunt von armen Eltern, studierte B. seit 1410 in Konstantinopel unter Chrysokokkes, sodann seit 1423 im Peloponnes beim Gemistus Pletho; inzwischen war er im letztgenannten Jahre in den Orden des heil. Basilius getreten und nahm nun an der Stelle seines ursprünglichen Namens Johannes oder Basilius denjenigen eines altägyptischen Anachoreten Bessarion an, dessen Legende er beschrieben hat. 1437 wurde er Erzbischof von Nicäa und begleitete als solcher im folgenden Jahre mit andern vornehmen Theologen den Kaiser Johann VII. Paläologus, welcher, keine andere Rettung von den Fortschritten der Türken mehr sehend als in der Hilfe des Abendlandes, die nur durch eine kirchliche Union mit Rom zu erlangen war, auch dieses Mittel versuchte, auf das zu diesem Zwecke erst in Ferrara (1438), dann in Florenz abgehaltene Konzil, s. den A. „Ferrara-Florenz". Trotz der gemäßigten Milde und der besonnenen Friedensermahnungen Bessarions und seiner Freunde drohte hier alles in unendlichen dogmatischen Streit sich aufzulösen, und nur die äußerste Not des Vaterlandes zwang endlich die Griechen zur Unterzeichnung der päpstlichen Vereinigungsformel, die Bessarion ins Griechische übersetzt hatte; aber bekanntlich diente dieser Schritt nur dazu, dem unglücklichen Kaiser sein Volk abwendig zu machen und durch theologischen Hader das von außen bedrohte Reich vollends zu zerrütten (Gieseler, KG. II, 4, S. 540 ff.). Bessarion hatte sich in der traurigen Alternative jener Zeit entschieden für Rom erklärt, wofür er (18. Dez. 1439) mit der Kardinalswürde belohnt wurde, und blieb nun, nachdem er bloß vorübergehend sich nach Candia begeben hatte, bis an sein Ende in Italien, fortwährend, auch durch mehrere griechische und lateinische Schriften, für Aufrechthaltung der Union thätig. Vielfach erwies er sich hier seinen flüchtigen Landsleuten mit Rat und That nützlich und versammelte einen Kreis ausgezeichneter Gelehrter, Italiener wie Griechen, in humaner Geselligkeit um sich, so daß sein Palast in Rom mit der alten Akademie verglichen wurde. Wie er überhaupt wissenschaftliche Unternehmungen, wie Herausgabe von Klassikern u. dgl. mit fürstlicher Liberalität begünstigte, so wußte er auch seine kirchliche Stellung zur umsichtigen Pflege des griechischen Studiums zu benutzen; so als Aufseher der basilianischen Klöster (seit 1446), als Legat von Bologna 1451—1455 zur Hebung des dortigen Gymnasiums und der Universität. Bei der Papstwahl 1455 soll nur durch die Ränke des Bischofs von Avignon ein Borgia (Calixt III.) unserm Bessarion vorgezogen worden sein; er wurde nun vielfach zu diplomatischen Geschäften im Auslande verwendet, so 1456 in Neapel, dessen Fürst ihm reiche Pfründen schenkte, so auf dem Konzil zu Mantua unter Pius II. 1449 und auf den Reichstagen Deutschlands 1460, um, wo möglich, die Fürsten zu einem Kreuzzuge wider die Türken zu bewegen; seine Bemühungen blieben freilich ohne Erfolg (Gieseler, KG. II, 4, S. 124 ff.), aber Bessarion blieb sein Leben lang der heil. Sache seines Vaterlandes zugethan, und wirkte für dessen Befreiung wiederholt: 1463 in Venedig, wo er sehr ehrenvoll aufgenommen und zum Patrizier erhoben wurde, wofür er später seine reiche, meist in Italien zusammengebrachte, Bibliothek der Signoria unter so liberalen Bedingungen schenkte, daß sie als die erste öffentliche Büchersammlung Europas angesehen werden kann; sodann 1470 durch einen mit Benutzung der zweiten olynthischen Rede des Demosthenes entworfenen Aufruf an die italienischen Fürsten; ja er stellte selbst eine Trireme für den heil. Krieg. Nachdem er 1463 den Titel eines Patriarchen von Konstantinopel erhalten hatte, sah er sich unter Paul II. (seit 1464) in einer unangenehmen Lage; teils kränkte ihn dieser Papst, der den Freunden und Neigungen seines Vorfahren feind war und die „heidnische" Wissenschaft verfolgte, und daß B. sich gelegentlich auch gegen das Übermaß von Kanonisationen aussprach und dabei Zweifel an der Tradition äußerte (bei Gieseler a. a. O. S. 327, not. 6), mochte ihn eben nicht empfehlen; teils mußte er 1470 in der litterarischen

Fehde über die Vorzüge des Aristoteles oder Plato die Feder ergreifen „contra calumniatorem Platonis“ (Georg von Trapezunt), wie er seine berühmte, ursprünglich griechisch verfaßte, aber lateinisch erschienene Streitschrift betitelte; B. führte den so gehässigen Streit mit wissenschaftlicher Ruhe und Würde, s. einen Brief desselben an Mich. Apost. bei Oncken, die Staatslehre des Aristoteles (1870) I, 161; als Gesandter in Frankreich zur Vermittlung zwischen Ludwig XI. und dem Herzog von Burgund gesandt, starb er auf der Rückreise am 19. Nov. 1472 zu Ravenna. Zu Rom, in der Kirche Santi Apostoli, sieht man sein Denkmal. **Rüetschi (Benrath).**

Bessel, Gottfried, gest. 1749. — Horawitz in AdB 2. Bd S. 567 ff.

Gottfried Bessel, Abt von Göttweig, gilt als eine der Zierden des Benediktiner-Ordens, welchem er angehörte. Universelle Gelehrsamkeit, Weltgewandtheit und, wie es scheint, Humanität der Gesinnung zeichneten ihn aus. Geboren den 5. September 1672 zu Buchhain im Mainzischen, machte er seine ersten Studien auf den Schulen zu Aschaffenburg, Bamberg, Würzburg, die höheren in Philosophie, Theologie und Jurisprudenz in Salzburg, trat hierauf 1692 in das Benediktinerkloster zu Gottweig bei Wien, wo er 1693 das Gelübde ablegte, aber 1696 in Zerwürfnis schied; 1696 wird er Priester und Doktor der Theologie in Wien, hierauf Lehrer im Mainzischen Kloster Seligenstadt. An den Hof des Kurfürsten von Mainz, Lothar Franz von Schönborn, gezogen, wird er von diesem zu diplomatischen Sendungen nach Wien, Rom, Wolfenbüttel gebraucht, 1703 wurde er in Rom in der Sapienza Doctor utriusque Juris, 1704 Mainzischer Generalvikar in Spiritualibus. Mit seiner Hilfe konvertierte erst die Prinzessin Elisabeth Christine von Braunschweig, um Karl VI. heiraten zu können, im Jahre 1707, dann im Jahre 1710, 10. Januar, auch deren Großvater, der Herzog Anton Ulrich von Braunschweig. Von 1714 an finden wir ihn als Abt von Göttweig hier und in Wien sehr angesehen, seit 1716 als kaiserlichen Theologen, mehrfach in kaiserlichen Missionen, um die Universität Wien und vornehmlich um sein Kloster, das er 1718 nach einem Brande neu aufbaute, und dessen wissenschaftliche Sammlungen hochverdient. Er starb 1749, nachdem er 1746 sein Jubiläum gefeiert. Kirchengeschichtlich ist seine Thätigkeit bei dem Übertritte Anton Ulrichs das Merkwürdigste; doch ist sie wohl mehr als diplomatische Mission zu fassen; den eitlen, schwachen, 77 jährigen Herzog gewann nicht der Glaube der neuen Kirche. Bei diesem Anlaß schrieb Bessel seine quinquaginta Romanocatholicam fidem omnibus aliis praeferendi motiva, auf deutsch: Fünfzig Bedenken 2c., Mainz 1708; welche Aug. Theiner grundlos dem Herzog selbst zuschreiben wollte, Gesch. der Rückkehr der reg. Häuser Braunschweig und Sachsen 2c. 1843. Sie erheben sich nicht über die gewöhnliche Polemik; die, theologisch betrachtet, sehr leichte Arbeit hat aber einen gewissen weltmännischen Ton von praktischer Wirksamkeit gefunden; sie benützt das oft gebrauchte Mittel, sich als Erlebnis eines ehemaligen Protestanten auszugeben, und trägt den Schein einer ganz von unbefangenem Standpunkt jenseits aller Konfessionen ausgehenden Betrachtung vor sich. An dem weiteren, durch Erwiderungen der evangel. Theologen Schwedler und Günther hervorgerufenen litterarischen Streit bethätigte sich Bessel nicht. Mehr Ruhm hat er von dem Unternehmen seines chronicon Godwicense, von welchem wenigstens der Prodromus erschien, Tegernsee 1732, und in der Geschichte der deutschen Diplomatik große Anerkennung gefunden hat. Herausgegeben hat er ferner: S. Augustini ep. ad Optatum et de poenis parvulorum, Viennae 1733. Bessels Leben liegt handschriftlich noch im Kloster Gottweig. **C. Weizsäcker.**

Besser, Wilhelm Friedrich (gest. 1884). — Quellen: Lebensabriß in s. „Predigten“ 1885. — Selbstbiographie, unvollendet, aber wiederabgedruckt und weitergeführt von P. Greve, „Aus D. Bessers Leben“ in „Gotthold“, 20. Jahrgang, 1894 und 95 (nur bis zum J. 1850), (Fortsetzung ist versprochen). AELKZ 1884 S. 1036—1039.

B. wurde am 27. Sept. 1816 zu Warnstedt am Harz geboren, wo sein Vater († 25. November 1849) Pastor war. Durch Versetzung des Vaters, eines frommen, pietistisch gerichteten Rationalisten, kam er frühzeitig nach Thale und dann nach Quedlinburg. Von 1835 an studierte er in Halle, zuerst bei Gesenius, dann durch Wallmann, den späteren Missionsinspektor in Berlin, bei Tholuck. Von diesem zum lebendigen Glauben erweckt, ging er 1837 nach Berlin und wurde von Neander und Twesten, mehr noch von Hengstenberg, Otto v. Gerlach u. a. beeinflußt. 1838 nach Halle zurückkehrend wurde er der Amanuensis Tholucks, der ihm seine „Stunden christlicher An-

dacht" mit der Widmung „dem Schreiber dieses Buches der dankbare Verfasser" schenkte. In dem damals die Gemüter bewegenden Streite Heinrich Leos gegen die „Hegelingen" nahm Besser leidenschaftlich für Leo Partei und schloß sich mit seinen „Portroyal-freunden" Kahnis, Bindewald, Rumpel, Thiele und Schmiedt eng an Leo an. Schon rüstete er sich 1839 auf Tholucks Empfehlung hin zu Wilberforce nach England zu gehen, da vermittelte ihm Hengstenberg eine für sein Leben entscheidend werdende Stelle als Hauslehrer und Prädikant bei dem Major von Schenkendorf und seiner gottinnigen edlen Frau in Wulkow bei Ruppin. — Hier sah er den um seines lutherischen Bekenntnisses willen verfolgten Pastor Lasius, der 4 Wochen lang Gast im v. Schenkendorfschen Hause war und wurde durch dessen tägliche Abendandachten aus dem Römerbriefe und die Mitteilungen aus dem Leben der verfolgten Lutheraner so mächtig ergriffen, daß er 1841 nach „vorzüglich" bestandenem Examen den Unionsrevers nur mit der Klausel unterschreiben konnte, daß die „Unionsgemeinschaft sich auf das gemeinsame Kirchenregiment beschränkte, aber die Autorität des lutherischen Bekenntnisses nicht verletzen dürfte". Hengstenberg und O. v. Gerlach beruhigten ihn, zumal er in Wulkow ausdrücklich auf die Augsburgische Konfession verpflichtet wurde, er könne nun als evangelisch-lutherischer Pastor dankbar und fröhlich sein Amt antreten. Mit großem Eifer und seelsorgerlicher Treue widmete er sich nun seinem Amte in Wulkow, ebenso eifrig aber auch den Konferenzen, die unter Nagels und Hollatzs Führung das Verhältnis zwischen Union und Konfession behandelten. 1845 nahm er in der Not seines Gewissens den Unionsrevers zurück und wurde nun nach vergeblichen Verhandlungen am 17. Dezember 1847 seines Amtes in Wulkow enthoben. Delitzsch in Rostock und Kahnis in Breslau wiesen ihn zu Huschke nach Breslau und er trat in die lutherische Kirche Preußens ein. 1848 wurde er Pastor der lutherischen Gemeinde Seefeld in Pommern und fortan mit seinem Freunde Nagel in Trieglaff u. a. ein eifriger Förderer der lutherischen Bewegung, die damals noch die kirchliche Gleichberechtigung mit der Union zu erlangen hoffte. 1853 zum Kondirektor der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig an Grauls Seite berufen, verließ er auf einige Jahre das Pfarramt, aber die vorwiegend unterrichtliche Thätigkeit im Missionshause entsprach nicht seiner beweglichen und impulsiven Natur; es kamen Konflikte in der damals brennenden Kastenfrage Indiens hinzu, sodaß er gern wieder ins Pfarramt zurückkehrte. Er wurde 1857 Pastor in Waldenburg in Schlesien und 1864 zugleich Mitglied des lutherischen Oberkirchenkollegiums in Breslau. In großem Segen hat er bis an sein Ende diese Ämter verwaltet, ein feuriger Prediger und Zeuge des reinen Evangeliums. Ostern 1884 trat er infolge eines Herzleidens von seinen Ämtern zurück und suchte in dem Stift Bethesda in der Nieder-Lößnitz bei Dresden Heilung, aber schon am 26. Sept. 1884, am Tage vor seinem 68. Geburtstage, holte Gott ihn durch einen Herzschlag heim.

Besser war eine reiche und tiefe Persönlichkeit, lebendig, beweglich und weitherzig, in seiner Freundesliebe und verständnisvollen Empfänglichkeit für andere und in dem brennenden Eifer für die Sache seines Heilandes der Mann des allgemeinen Vertrauens, immer heiter, sprudelnd, geistreich, anregend, dabei tief herzlich und demütig, ein Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt, der aus seinem Schatze Altes und Neues hervorbrachte. Huschke nennt ihn einmal „die goldene Feder unserer Kirche".

Seine „Bibelstunden", die er schon 1843 zu schreiben anfing, sind ein Segen geworden weit über Deutschland hinaus und haben bahnbrechend bis in unsere Zeit hinein gewirkt. Die theologische Fakultät zu Rostock ehrte ihn dafür mit der Doktorwürde. Sie umfassen 12 Teile in 14 Bänden. I. Ev. Lc, 1895 in 7. Aufl. II. 1. Die Leidensgeschichte, 1890 in 8. Aufl.; 2. Die Herrlichkeitsgeschichte, 1873 in 6. Aufl. III. Die Apostelgeschichte, 2 Bde, 1896 in 3. Aufl. IV. Ev. Jo, 1895 in 6. Aufl. V. Briefe Jo, 1893 in 4. Aufl. VI. Pt und Jud, 1873 in 3. Aufl. VII. Rö 1. c. 1—8, 1873 in 2. Aufl., 2. c. 9—16, 1890 in 2. Aufl. VIII. 1 Ko, 1862 IX. 2 Ko, 1895 in 3. Aufl. X. Mt und Mc 1868. XI. Ga 1869. XII. Eph 1873.

Über den Zweck und die Art derselben spricht der Verfasser sich selbst im Vorwort zum 1. Bde 1844 aus. „In das Verständnis des göttlichen Wortes einzuführen und die reine heilsame Lehre unserer evang.-luth. Kirche unverfälscht darzubieten, das ist dieser Bibelstunden einziges Ziel. Sie möchten ein wenig dazu mithelfen, daß unsere Gemeinden wieder seien »mit Bibel und Katechismus wohl zugericht.«.. Deshalb hat die Auslegung durchgängig die Frage vor allem zu beantworten gesucht: Was heißt dieses Wort, und zwar in seinem Zusammenhang? und ist nicht eben sehr darauf bedacht ge-

wesen, allerlei erbauliche Gedanken und abrufende Bemerkungen an das Wort anzuknüpfen." Zwar merkt man in den Auslegungen manchen Schweißtropfen theologischer Arbeit, aber sie sind aus dem Leben in und mit der Gemeinde erwachsen und durch die Liebe zu Gottes Wort und zu den Seelen, in die das Wort hineingelegt werden soll, wahrhaft populär. In den späteren Bänden, besonders den Auslegungen der paulinischen Briefe macht sich die Einwirkung der v. Hofmannschen Exegese und auch der schwerfälligen v. Hofmannschen Sprache fühlbar, so daß sie noch wohl für die Gemeinden, aber nicht mehr wie die ersten aus ihr geschrieben sind.

Daneben erschienen in rascher Folge seine Streitschriften gegen falsche Union und Vermittlungstheologie. Die Lichtfreunde, ein Sendschreiben an die Leipziger ev.-luther. Pastoralkonferenz, Halle 1844. — Wahre und falsche Union. Offenes Sendschreiben an unsere reformierten Brüder zunächst im Wupperthal, Leipzig 1847. — Schlecht und recht, das behüte mich! Eine Streitschrift wider uniertes Luthertum, Leipzig 1848. — Bunsen und Dorner, eine Streitschrift wider falsch berühmten Protestantismus, Schwerin 1856. — Ferner viele Vorträge auf Vereinsversammlungen und Konferenzen, Missionsschriften und Arbeiten für gelehrte Zeitschriften und Sammelwerke. Der heil. Columban, ein Lebensbild aus der alten Kirche, 1855. — Martinus von Tours, 1856. — Das Leben Woltersdorfs. — John Williams, Der Missionar der Südsee, Halle 3. Aufl. 1863. — Der Missionar und sein Lohn, oder die Früchte des Evangeliums in der Südsee. Nach George Pritchards gleichnamiger Schrift bearbeitet. Nebst einem Anhang: Die Franzosen und Jesuiten in der Südsee, Halle 2. Aufl. 1849. — Biblische Seelenbilder als Spiegel der mannigfaltigen Klarheit des Herrn. I. Petrus, Maria, Johannes, Leipzig 1856. II. Paulus 1861, 2. Aufl. 1865. — Endlich erschienen zahlreiche Andachtsbücher und Predigten von ihm. Er gab Georg Nitsch, Übung in der Heiligung, heraus; dann: Licht und Glanz, Epiphanienbetrachtungen, Leipz. 1873. — Morgen- und Abendsegen von den Psalmen und Propheten an der Hand der Evangelien und Episteln des Kirchenjahres der Hausgemeinde dargeboten, Leipzig 1879. Nach seinem Tode erschienen: Predigten und Predigtauszüge von Kirchenrat D. Besser, mit einem kurzen Lebensabriß des sel. Verfassers, Breslau 1885.

Bessers Predigten sind feurig, erwecklich, voll Schriftauslegung und Lehre und Trost, aber da er sich an ein Konzept nicht binden und nicht „bei der Stange bleiben" konnte, auch zuweilen ungeordnet und aus dem übervollen Herzen heraus oft Seitenwege einschlagend. Die ihn hörten, wurden durch ihre Gedankenfülle und Unmittelbarkeit angezogen, aber auch durch ihre Länge angestrengt. Aber auch seine Predigten kennzeichnen ihn als „einen der Männer, welche mutig in Gott dem Glauben der Väter in Wort und That zugleich eine Gasse brechen". **D. Hölscher.**

Besteuerung der Kirchen und Geistlichen s. Bd I S. 93, 15.

Bethlehem. — Litteratur: Robinson, Palästina II 284 ff. 374 ff.; Titus Tobler, Bethlehem in Palästina. Topographisch u. historisch nach Anschau u. Quellen geschildert, St. Gallen u. Bern 1849; Guérin, Description de la Palestine, Judée I, 120 ff., Paris 1869; Survey of Western Palestine, Memoirs III, London 1883 (Sheet XVII); P. Palmer, Das jetzige Bethlehem (mit Plan) ZdPV XVII 89 ff. — Zur Marienkirche: M. de Vogüé, Les églises de la terre sainte, Paris 1860; Quaresmius, Elucidatio terrae sanctae II 643 ff. (Antwerpen 1639; Neudruck, Venedig 1880—82); Ebers-Guthe, Palästina in Bild und Wort I 135—150; Bädeker, Palästina und Syrien[3] 123 ff.

Bethlehem, hebr. בֵּית לֶחֶם, gr. *Βηθλεεμ, Βαιθλεεμ, Βαιθαλαεμ, Βαιθλαεμ*, bei Josephus *Βήθλεμα, Βηθλεέμη*, deutsch etwa Brotort, Speiseort, ist der Name zweier Orte in Palästina: 1. im Gebiete des Stammes Sebulon Jos 19, 15, das wahrscheinlich auch als die Heimat des Richters Ibzan Ri 12, 8—10 anzusehen ist. Es entspricht dem heutigen Bēt Laḥm zwischen Nazareth und Ḥaifā, 11 km von dem ersteren, 20 km von dem letzteren, einem unbedeutenden, am Rande eines Eichenwaldes (Quercus aigilops) gelegenen Dorfe, in dem Guérin 1875 noch einige Reste von zwei alten Gebäuden bemerkte, vielleicht einer Synagoge und einer Kirche; 2. im Gebiete des Stammes Juda, daher B.-Juda genannt Ri 17, 7. 9; 19, 1; 1 Sa 17, 12 vgl. Mt. 2, 1. 5. Daß es sich in der Aufzählung der Ortschaften Judas Jos 15, 20 ff. nicht findet, erklärt sich daraus, daß es mit zehn anderen Ortsnamen zwischen Vers 59 und V. 60 ausgefallen ist, wie sich aus der Vergleichung mit der LXX ergiebt. Seine Bedeutung für das alte (vordavidische) Juda erhellt daraus, daß es die Heimat der berühmten

judäischen Männer und Helden ist, des Isai 1 Sa 16, 1. 18, des Joab, Abisai und Asahel 2 Sa 2, 32, des Elhanan, der den Goliath aus Gath erschlug 2 Sa 21, 19, und daß eine Opferstätte Jehovas zu ihm gehörte 1 Sa 16, 3. 5; 20, 6. 29. Als sich die Philister der Person Davids, nachdem er König über Gesamtisrael geworden war, bemächtigen wollten (2 Sa 5, 17), richteten sie ihr Augenmerk naturgemäß auf B. Sie legten eine Besatzung dorthin (2 Sa 23, 14), um David, der sich in die Burg von Adullam zurückgezogen hatte, die Verbindung mit seiner Heimat abzuschneiden. Die Sehnsucht Davids, wieder aus der Cisterne im Thor seiner Vaterstadt trinken zu können, veranlaßte seine drei berühmtesten Krieger, sich durch die Philister hindurchzuschleichen und mit Gefahr ihres Lebens Wasser aus dieser Cisterne für David zu holen, das dieser jedoch zu trinken sich weigerte 2 Sa 23, 13—17. Später wurde B. durch Rehabeam zu einer ummauerten Stadt gemacht (2 Chr 11, 6), da es vermöge seiner hohen Lage einige nach S. und W. führende Straßen beherrschte. Daß schon in alter Zeit eine verkehrsreiche Straße, nämlich die nach Hebron, nach Elath und Ägypten, an Bethlehem vorüberführte, lehrt auch die zufällig Jer 41, 17 erwähnte Herberge, die den Namen des Chimham führte, des Sohnes des Barsillai, der mit David aus dem Ostjordanlande nach Jerusalem zurückkehrte 2 Sa 19, 41. Durch die Nähe Jerusalems, der rasch anwachsenden Hauptstadt, wurde B. jedoch später in Schatten gestellt. Nach dem Exil wird B. zu dem jüdischen Gemeindeverband gerechnet Esr 2, 21; Neh 7, 26; doch waren die Einwohner jetzt nicht mehr eigentliche Judäer, sondern Kalebiter, die von den nordwärts vordringenden Edomitern aus ihrer früheren Heimat um Hebron vertrieben waren und sich in den durch das Exil entvölkerten Wohnsitzen der Judäer um B. niedergelassen hatten. Diesen Vorgang drückt der Chronist in der üblichen genealogischen Darstellungsweise so aus: Kaleb heiratete nach dem Tode der Asuba die Ephrat und erzeugte mit ihr Hur, dessen Sohn Salma der Vater B.s war 1 Chr 2, 19. 50 f. (4, 4); d. h. ohne Bild: die Landschaft Ephrath wird von den Kalebitern und zwar durch das Geschlecht Hur besetzt, dessen Zweig Salma sich B. aneignet. Diese Landschaft Ephrath (Ephratha), die sich etwa von Kirjath Jearim bis nach B. ausdehnte, hat zu dem Namen Beth Ephratha (בֵּית אֶפְרָתָה = LXX Mi 5, 2 *οἶκος Εφραθα*) für B. Anlaß gegeben, der in der gesuchten Sprache der Weissagung Mi 5, 1 ff. zur Bezeichnung B.s gebraucht ist. Wie nämlich Roorda (Commentarius in vaticinium Mi 1869) zuerst gesehen hat, ist der griechische Text *Βηθλεεμ οἶκος Εφραθα* eine Doublette, von der *οἶκος Εφραθα* = בֵּית אֶפְרָתָה der ältere, ursprüngliche, *Βηθλεεμ* der jüngere, zur Erklärung dienende Bestandteil ist, während der hebräische Text den jüngeren Ausdruck vollständig, den älteren Ausdruck unvollständig erhalten hat. Die Gleichsetzung von B. und Ephrata, die sich in den Glossen Gen 35, 19; 48, 7 findet, ist irrtümlich, weil Ephrata niemals der Name einer Stadt gewesen ist. Der Irrtum hängt, wenn nicht mit Mi 5, 1, wahrscheinlich mit einer verkehrten Annahme über die Lage von Rahels Grab zusammen, das nach 1 Sa 10, 2 und Jer 31, 15 nur im N., nicht im S. Jerusalems gesucht werden kann. Die Einwohner beschäftigten sich in der alten Zeit teils mit Ackerund Weinbau, teils mit Viehzucht (1 Sa 16, 20; 17, 17 f.; 2 Sa 7, 8). Das Buch Ruth, das unter Benutzung der kalebitischen Namen in B., also der nachexilischen Verhältnisse, den Stammbaum Davids über Boas auf Perez zurückführt, schildert in Kap. 2 manche Erntesitten des Altertums in eingehender Weise.

B.s Ruhm für Israel bestand darin, daß es die Heimat Davids war; deshalb hatte es auch den Beinamen „Stadt Davids" Lc 2, 4. 11. Den Christen der ganzen Welt ist sein Name vertraut geworden, weil die Kindheitsgeschichten Jesu in den Evangelien des Mt und Lc B. als den Geburtsort des Heilandes bezeichnen. Die mit dem Orte verknüpften Erinnerungen sind bis auf die Gegenwart mit Liebe gepflegt worden; ob dabei auch die geschichtliche Wirklichkeit zu ihrem Rechte gekommen ist, ist eine andere Frage. Die Hauptsache freilich unterliegt keinem Zweifel: Das B. der Bibel hat bis heute seinen Namen und seinen Ort unverändert beibehalten. Das Städtchen Bêt Lahm liegt 9 km südlich von Jerusalem, nahe östlich von der Wasserscheide zwischen dem Mittelländischen und dem Toten Meer, und dehnt sich von Nordwesten nach Südosten in einer Länge von 1000 m und einer Breite von 500 m auf zwei Hügelrücken aus, die durch einen kurzen Sattel verbunden sind. Ihre Höhe schwankt zwischen 775 m (im Südosten) und 830 m (im Norden), ihre Abdachung ist nach Nordosten und Südwesten steiler als nach Nordwesten und Südosten. Die Abhänge um die Stadt sind zum Teil schon seit alter Zeit zu Terrassen gestaltet, die durch ihre Fruchtbarkeit den Fleiß der Bewohner reichlich lohnen. Die Oliven, Mandeln, Feigen und Trauben von B. zeichnen sich durch ihre

Güte aus. Die zahlreichen Bäume, die in den terrassierten Gärten stehen, verleihen den Abhängen ein malerisches Aussehen, das namentlich dem Wanderer, der von den kahlen Höhen Jerusalems herkommt, sehr angenehm auffällt. Doch wird neuerdings hervorgehoben, daß die Bebauung des Bodens in der Gegenwart keinen rechten Fortschritt mehr mache oder geradezu zurückgehe. Mit der Wasserversorgung steht es in B. ganz ähnlich wie in Jerusalem: eine Quelle liegt etwa 15 Minuten entfernt im O. der Stadt; fließendes Quellwasser liefert sonst nur ein Brunnen am Südrande der Stadt, der durch die nach Jerusalem führende Wasserleitung gespeist wird; was es sonst an Wasser giebt, ist in Cisternen gesammelt. Die Einwohnerzahl erreicht ungefähr 8000 Seelen, die sich nach Nation und Konfession in folgender Weise verteilen: Lateiner 3827, Griechen 3662, Muslimen 260, Armenier 185, Protestanten 54, Kopten und Syrianer 47. Zuwanderung von außen ist sehr gering, es soll seit zwanzig Jahren keine auswärtige Familie ansässig geworden sein. Zwei Drittel der Einwohner treiben Gewerbe (Steinmetzen, Maurer, Perlmutter-, Olivenholz- und Asphaltstein-Arbeiter u. s. w.), ein Drittel der Einw. lebt von der Landwirtschaft. Wenn auch einige Händler, die mit den Bethlehemer Waren die Welt bereisen, ein nennenswertes Vermögen mit nach Hause gebracht haben, so ist die Bevölkerung im ganzen doch arm geblieben. Das liegt hauptsächlich daran, daß der Bauernstand unter dem türkischen Regiment gegen große Schwierigkeiten, besonders gegen übermäßige Steuerlasten, zu kämpfen hat. Die neueren Häuser (hauptsächlich im Norden) der Stadt sind gut gebaut, während die älteren elende Hütten und zum Teil dem Verfall nahe sind. Die Straßen sind, abgesehen von der Hauptstraße, die von Norden her durch die Stadt führt, eng und schmutzig. Neuerdings hat jedoch der 1895 eingesetzte Stadtrat (el-Belediȷ̄e) diesen Übelständen, wie es scheint, mit Erfolg abzuhelfen gesucht. Christen und Muslimen vertragen sich ganz gut miteinander, da die Muslimen in der Minderzahl sind; hingegen ist unter den Christen nicht selten sogar blutiger Streit, der meistens durch die unter Griechen, Lateiner und Armenier geteilten Anrechte an die Geburtskirche veranlaßt wird.

Die geschichtlichen Erinnerungen an David hat man zu verschiedenen Zeiten verschieden nachzuweisen gesucht, ein Haus, einen Turm (Verwirrung mit Gen 35, 21; Mi 4, 8) und den Brunnen Davids 2 Sa 23, 15 f. Diese Unsicherheit zeigt schon, daß von einer wirklichen Überlieferung keine Rede sein kann. Als Brunnen Davids bezeichnet man seit dem Ende des 15. Jahrhunderts drei große, am Nordostende des Ortes gelegene Cisternen, die auch gegenwärtig bisweilen noch Wasser haben. Das Feld des Boas (Ruth 2) wird seit derselben Zeit östlich von dem Dorfe Bēt Sāhūr (s. u.) gezeigt, offenbar nur deshalb, weil an dieser Seite von B. eine kleine Ebene die ausgedehntesten und schönsten Felder in der Umgebung aufweist.

Bedeutend fester ist die Überlieferung in betreff der Geburtsstätte Jesu. Sie ist überbaut durch die berühmte Marienkirche (ecclesiae speluncae Salvatoris, S. Mariae ecclesia, eccl. M. de praesepio), eine Basilika, die schon der Pilger von Bordeaux 334 n. Chr. erwähnt als „facta jussu Constantini“. Eusebius de vita Constantini 3, 40 bestätigt diese Angabe, während Sokrates und Sozomenos den Bau der Kaiserin Helena zuschreiben, Eutychius 937 dem Kaiser Justinian, unter dessen Bauten Procop (de aedific. V, 9) die Basilika von B. jedoch nicht erwähnt. Der gründliche Erforscher der Kirchen des h. Landes, M. de Vogüé, ist durch seine Untersuchung des Baues selbst zu dem Ergebnis gelangt, ihn auf Konstantin zurückzuführen. Er macht dafür geltend die Einheit des Plans, ferner den Umstand, daß die Krypta, für welche die Kirche doch gebaut wurde, einen Chor von ungefähr gleicher Ausdehnung mit dem jetzigen von Anfang an erforderte, endlich daß die Merkmale der sicher von Justinian herrührenden Kirchenbauten hier fehlen. Auch der Architekt Th. Sandel in Jerusalem, der 1880 behufs Anfertigung eines Modells der Kirche das ganze Gebäude aufs genaueste untersucht hat, versichert mit Bestimmtheit, daß sich von einem späteren Anbau, etwa der Apsiden, keine Spur finden lasse, daß vielmehr das gleiche Material, die gleiche Schichtenhöhe und Bearbeitung der Steine der Kirche als das Werk e i n e r Zeit, eben der des Konstantin, erkennen lasse. Daher kann die Basilika in B. mit großer Wahrscheinlichkeit den Anspruch erheben, als die älteste bis jetzt erhaltene christliche Kirche der Welt betrachtet zu werden. Freilich ist sie verschiedenemale restauriert, am durchgreifendsten 1169 von dem Kaiser Manuel Comnenus Porphyrogenitus, der die Kirche mit prächtigen Mosaiken und Malereien schmücken ließ. Vogüé hat berechnet, daß insgesamt eine Oberfläche von 600 □m von Mosaikgemälden bedeckt gewesen ist, und schätzt die dazu nötige Arbeitszeit auf 15—20 Jahre. 1478 (1482?) wurde das Dach unter Beihilfe Philipps von Burgund und

Eduards IV. von England neu hergestellt, 1672 durch den griechischen Patriarchen Dositheus erneuert. Damit ergriffen die Griechen wieder Besitz von der Kirche, nachdem sie infolge der Kreuzzüge lange in den Händen der Lateiner gewesen war. Sie haben 1842 die letzte Restauration ausgeführt und beanspruchen daher jetzt das Eigentumsrecht auf das ganze Gebäude. Doch hat Napoleon III. 1852 den Lateinern wieder einige Anrechte auf die Kirche verschafft. Vieles ist heute wieder schadhaft und baufällig; aber es darf nichts ausgebessert werden, damit der Friede zwischen den Lateinern, Griechen und Armeniern nicht gestört werde! Von der schönen Ausschmückung des Manuel Comnenus ist nur noch sehr wenig vorhanden. Die genaue Beschreibung des Franziskanermönchs Francesco Quaresmio (1616—1626) ermöglicht es aber, mit Hilfe der heutigen Reste ein Bild von der ganzen Ausschmückung zu entwerfen. Vgl. M. de Vogüé a. a. O. S. 67—106. Das sorgfältig ausgeführte Modell des Architekten Sandel (s. o.) befindet sich in den Sammlungen des Architektenhauses in Berlin.

Die Basilika erhebt sich festungsartig am Südostende der Stadt. Leider sind die Mauern der Kirche im Norden, Süden und Osten durch die Klöster der Lateiner, Armenier und Griechen völlig verdeckt; nur von Westen her ist der Zugang frei. An Spuren des ehemaligen Atriums vorbei gelangt man in die halbdunkle Vorhalle, die durch Einbauten in mehrere unansehnliche Gemächer geteilt ist. Schreiten wir durch das eigentliche Portal nach Osten vorwärts, so sehen wir eine fünfschiffige Basilika vor uns, deren Länge bis zum Querschiff 30 m, deren Breite 26,30 m beträgt. Von dem letzteren Maß entfallen auf das Mittelschiff 10,40 m, auf die vier Seitenschiffe nach jeder Seite 4,20 m + 3,75 m; das Mittelschiff ist also breiter als je zwei Seitenschiffe zusammen, die ihrerseits durch je zwei Reihen von 10 freistehenden Monolithen aus rötlichem, marmorähnlichem Kalkstein gebildet werden. Die Gesamthöhe der Säulen mit Basis und Kapitäl beträgt 6 m. Über ihnen liegen Architrave, die in den Seitenschiffen sofort das Gebälk tragen. Das Mittelschiff hingegen erhebt sich zwischen Mauern, die auf den Architraven der inneren Säulenreihen errichtet sind, noch 9 bis 10 m über die Seitenschiffe empor und schließt in einem spitzen Balkendache ab, dessen bedeutende Höhe über dem Standpunkt des Beschauers sehr vorteilhaft für den Gesamteindruck des Gebäudes wirkt. Der Überblick über das Querschiff (Breite 10,40 m, Länge 38 m), seine nördliche und südliche Apsis sowie über die Apsis des Chores wird leider durch eine Mauer gehindert, die auf der Linie der je elften Säule der Längsschiffe schon im 17. oder 18. Jahrhundert quer durch Mittel- und Seitenschiffe gezogen wurde und das Querschiff mit den Fortsetzungen der Längsschiffe, von denen jedoch nur das Mittelschiff in eine östliche (also die dritte) Apsis endigt, zu einem gesonderten Raum verbindet. Nur dieser sehr helle Raum wird jetzt zu gottesdienstlichen Zwecken verwendet; man hat ihn abgesperrt, um den Entweihungen durch die Muslimen besser vorzubeugen. Die gesamte Länge der gegenwärtigen Kirche beträgt 58 m, einschließlich der Vorhalle 66 m, einschließlich des einstigen Atriums 108,50 m.

Zwei Treppen im Norden und Süden des erhöhten Chors der Basilika führen zu der 3 m hohen Geburtskapelle hinunter, deren Wände mit Marmor, Teppichen und Tapeten bekleidet sind. Die Stätte der Geburt ist durch einen silbernen Stern auf dem Boden einer Nische kenntlich gemacht. Gegenüber bezeichnet eine mit Marmor ausgelegte Vertiefung die Stelle der alten, „echten" Krippe, die um 1486 nach Sta Maria Maggiore in Rom gebracht worden sein soll. Noch verschiedene andere Szenen aus der Geburtsgeschichte werden in diese unterirdische Kapelle verlegt. Ein Gang nach Westen führt zum Grabe und zur Kapelle des Hieronymus, wo er gewohnt und geschrieben haben soll.

Dieser unterirdische Raum ist seit Konstantin ohne Unterbrechung als die Stätte der Geburt Jesu angesehen worden, wie steht es nun mit den vorhergehenden Jahrhunderten? Wir können über Eusebius (Demonstr. evang. 7, 2, 343 ed. Paris.; vita Const. 3, 43) und Origenes (c. Celsum 1, 51) bis auf Justinus Martyr um 160 (Dialogus cum Tryphone 78) die Nachricht zurückverfolgen, daß Jesus in einer Höhle geboren worden sei, weil Joseph in dem Dorfe Bethlehem keine Unterkunft gefunden und deshalb in einer Höhle nahe am Dorfe habe einkehren müssen. Diese Nachricht giebt zunächst zu der Frage Anlaß, ob denn die jetzige Kapelle eine Höhle ist. Hierauf ist, wie Tobler (a. a. O. 150 ff.) nachgewiesen hat, mit nein zu antworten, zugleich aber zu bemerken, daß, wie der Pilger Willibald 728 (und andere nach ihm) berichtet, einige Zeit vor seinem Besuche die ursprüngliche Form der Höhle abgeändert und im Felsen ein viereckiger Raum ausgehauen worden sei. Während sich diese Frage demnach er-

ledigen läßt, muß die andere Frage, wie sich die Angabe des Justin zu dem Wortlaut der Bibel verhalte, ohne eine bestimmte Antwort bleiben. Lc 2, 7 redet von einer Herberge, Mt 2,11 von einem Hause. Es ist nach den Eigentümlichkeiten Palästinas durchaus möglich, daß die „Herberge" eine durch geräumige Vorbauten erweiterte Höhle gewesen ist oder neben sich eine offene Höhle zum Aufenthalt für das Vieh gehabt hat; dergleichen Häuser findet man noch heute in den Gebirgsdörfern gar nicht selten. Aber ein solches Haus nennt man nicht mehr Höhle, und umgekehrt nennt man eine einfache Höhle nicht schon Herberge. Dazu kommt, daß es in Palästina seit alters Brauch ist, wichtige und geheimnißvolle Vorgänge der biblischen Geschichte in Höhlen stattfinden zu lassen (Robinson II, 286. Tobler 150, Anm. 2). Daß die Bibel sagt: in B., Justin dagegen: bei B., dieser kleine Unterschied verdient wohl kaum betont zu werden.

Fünf Minuten südöstlich von der Marienkirche befindet sich die sogenannte Milchgrotte der Lateiner, in der sich Joseph mit Maria und dem Kinde vor der Wut des Herodes verborgen haben soll, ehe sie nach Ägypten flohen. Die milchweiße Farbe des Kalksteins wird daraus erklärt, daß einige Tropfen aus der Brust der Maria zu Boden gefallen sein sollen — eine Legende, die ihrerseits immer neuen häßlichen Aberglauben erzeugt. — 10 Minuten nordöstlich von dem Dorfe Bēt Sāhūr, das 1/4 Stunde östlich von B. liegt, wird die Grotte der Hirten gezeigt, in der ihnen die Engel die Geburt des Heilandes verkündigt haben sollen (Lc 2, 8 ff.). Die unterirdische Kapelle erreicht man zwischen alten Ölbäumen im Felde. Wenn sich auch die Überlieferung für diese Stätte bis ins 7. oder gar 4. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, so hat sie dennoch wenig innere Wahrscheinlichkeit, da die Hirten mit ihren Herden nicht das bebaute Land abgeweidet haben werden.

Es ist eine Frucht des durch die protestantische Mission seit Mitte dieses Jahrhunderts in Palästina angeregten Wetteifers der christlichen Konfessionen, wenn gegenwärtig die Ehre Jesu in B. nicht nur durch steinerne Heiligtümer, sondern auch durch Erziehung und Unterricht der Jugend verkündigt wird. Seit 1860 giebt es in B. mehrere protestantische und römisch-katholische Schulen und Erziehungsanstalten, durch die auch die Griechisch-Orthodoxen und die Armenier genötigt worden sind, endlich etwas für den Jugendunterricht in ihren Konfessionen zu thun. Der Jerusalemsverein in Berlin hat 1860 die evang. Missionsstation in B. von Bischof Gobat übernommen. Ihre neue Kirche, nach den Plänen von Baurath Orth in Berlin durch Architekt Palmer in Jerusalem gebaut, wurde am 6. November 1893 eingeweiht. **Guthe.**

Bethlehemiten. Helyot III, 347—357; VIII, 365 ff.; G. Voigt, Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II., Berlin 1863, S. 652; Dom. Franc. Ant. de Montalva, Vida del Venerab. Hermano Pedro de S. Joseph Betancourt, fundador de la Compania Bethlemitica en los Indias Occidentales (ca. 1670); Karl vom h. Aloys, Die kath. Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung ꝛc., Regensburg 1885, S. 510 f; Hundhausen, Art. „Bethlehemiten" im KKLex.^{2} II (hier noch weitere Litteratur, bes. spanische).

Von den dreien unter diesem Namen bekannt gewordenen Orden gehören zwei der mittleren Kirchengeschichte an, nämlich 1. die um 1257 zu Cambridge aufgetauchte Genossenschaft der Bethleemitae, welche ihr im übrigen dominikanisches Ordenshabit durch einen fünfstrahligen roten Stern auszeichnete, um damit eine Beziehung auf Mt 2, 9 f. anzudeuten (bekannt lediglich aus Matth. Paris, Hist. maj. p. 839 und, wie es scheint, das Zeitalter dieses Chronisten nicht überdauernd); 2. der von Pius II. 1459 zur Abwehr des Vorrückens der Türken gestiftete „Ritter- und Hospitaliter-Orden der h. Maria von Bethlehem" (Religio militaris ac hospitalis B. Mariae Bethlemitanae"), eine Nachbildung des Johanniter- oder Rhodiser-Orden, wenn auch nicht im Punkte der Tracht (weiß, mit rotem Kreuz — vgl. die Stiftungsbulle vom 18. Jan. 1459 bei Raynald, Ann. eccl. ad h. an., n. 2. 3), der aber keine lange Existenz beschieden war, da sie nach Einnahme der ihr zum Sitze angewiesenen Insel Lemnos durch die Türken Ende 1459 alsbald wieder einging. — Zu größerer Bedeutung gelangte 3. der Bethlemiten-Orden von Guatemala (spanisch: O. de Belemitas), eine Hospitalpflegerschaft zur Bedienung eines der h. Jungfrau von Bethlehem gewidmeten Spitals in der genannten Stadt, um 1650 durch den frommen Peter von Bethencourt gestiftet und nach dessen Tode (1667) durch das Brüderpaar Rodrigo und Antonio vom Kreuze geleitet und weiter ausgebreitet. Der durch Innocenz XI. 1687 zum eigentlichen Orden erhobenen Genossenschaft, die sich einer ähnlichen Tracht wie die der Kapuziner bediente, erteilte Clemens XI. 1707 die Privilegien der Mendikantenorden. Die Mitglieder des von Guatemala aus nach Norden wie Süden hin mächtig sich aus-

breitenden Ordens hatten außer den drei gewöhnlichen Mönchsgelübden noch ein besonderes Gelöbnis abzulegen, das sie zu größtmöglicher Gastfreiheit sowie zu willigem Pflegen auch aller an ansteckenden Krankheiten Leidenden verpflichtete. Ergänzt wurde die Thätigkeit des männlichen Ordens durch eine 1668 zu Guatemala von Anna Maria del Galdo ins Leben gerufene Genossenschaft der Bethlemiten-Schwestern, die gleich jenem über die meisten Städte Neuspaniens (von Mexiko bis Lima und noch weiter südwärts) sich verbreitete und durch ihr aufopferndes Wirken — u. a. bei der verheerenden Pest des Jahres 1736 — beträchtlichen Ruhm erntete. — Das die Aufhebung beider Zweige des Ordens anordnende Säkularisationsdekret der spanischen Cortes vom Jahre 1820 bewirkte zwar nicht sein sofortiges Eingehen, bereitete dasselbe indessen vor. Die letzten Überreste der Genossenschaft dürften die Mitte unseres Jahrhunderts kaum überdauert haben.

Zöckler.

Betkius, Joachim, gest. 1663. — Seidel, Bildersammlung von 100 in der Mark Brandenburg geborenen, wohlverdienten Männern. ed. Küster, Berlin 1751; Spener, Consilia latina III; Gottfr. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie III Kap. 13; Wagenmann in AdB II, S. 576.

Joachim Betkius (Betke), ein lutherischer Prediger des 17. Jahrhunderts, der zur Zeit des 30 jährigen Krieges mit Wort und Schrift für lebendiges evangelisches Christentum eintrat und zu den Vorläufern des Pietismus gezählt werden darf. Am 8. Oktober 1601 zu Berlin geboren, zuerst in seiner Heimat, dann in Dresden und Gera erzogen, trieb er in seiner Jugend außer den Sprachen mit Vorliebe Musik, wandte sich dann aber zur Theologie und wurde nach der in Wittenberg absolvierten Studienzeit Konrektor in Ruppin, später Pastor in Linum bei Fehrbellin, wo er über 30 Jahre, bis zu seinem am 12. Dezember 1663 erfolgten Tode, sein Amt geführt hat. Fast während seiner ganzen Amtsführung hat der Küster alle Nachrichten im Kirchenbuche verzeichnet, Betkius scheint also viel krank oder aber äußerlichen Geschäften abhold gewesen zu sein. Der Vermutung Speners (consil. lat. III p. 586), es habe Betkius kurz vor seinem Tode sein Amt freiwillig niedergelegt oder sei von demselben suspendiert worden, widerspricht der einfach klare Wortlaut über seinen Tod im Sterberegister der Kirche zu Linum.

Die Schriften des Betkius, von denen Spener sagt, daß er sie mit Nutzen gelesen habe, sind: Christianismus ethnicus 1633. Mensio Christianismi et ministerii Germaniae seu Christianismus apud docentes et discentes iuxta normam Christi et Apostolorum 1636. Mysterium crucis 1637. Sacerdotium h. e. Neutestamentliches königliches Priestertum, aus dem Typischen fleißig herausgesucht und unserm fast priesterlosen Christentum zum Unterricht und Nutzen aufgesetzt 1640. Antichristentum 1650. Irenicum seu fortitudo pacis oder treuherzige Vermahnung an das ganze Christenvolk von dem gegenwärtigen Türkenkrieg. 1660. Göttliche Leidensgemeinschaft 1660. Excidium Germaniae seu de causis malorum in Germania. 1666. In diesen Schriften tritt in erfreulicher Weise die ernste Mahnung, daß über der justificatio die sanctificatio nicht vergessen werde, doch leider auch die excentrische und pessimistische Art des Verfassers hervor, in welcher er, im Bunde mit stürmischen Geistern seiner Zeit wie dem Schleswiger Breckling, dem Stuttgarter Giftpfeil und dem Lüneburger Hoburg, insbesondere die Geistlichen für alle antichristlichen Erscheinungen seiner Tage, aber auch für das Gottesgericht des 30 jährigen Krieges verantwortlich macht. Spener bedauert bei aller Anerkennung des Eifers eines Betkius dessen maßloses Urteil, nach welchem Deutschland ein zehnfaches Sodom und Gomorrha geworden, und nennt insbesondere dessen letzte Schriften *φορτικώτερα*, erklärt sich aber den zunehmenden Fanatismus aus dem mit den Schäden der Zeit wachsenden Eifer des Pastors etwa so, „sicuti saepe intemperans aeger crudelem facit medicum."

D. Dibelius.

Bettelmönche. Als Bettelorden, ordines mendicantium, werden diejenigen Mönchsgesellschaften bezeichnet, die unter prinzipiellem Verzicht auf fundiertes Einkommen von erbetenem Almosen leben: also die Dominikaner, Franziskaner, Augustinereremiten, Karmeliter und Serviten (s. d. AA). **Hauck.**

Beurlin, Jakob, gest. 1561. — Quellen: D. Jacobus Beurlinus redivivus et immortalis, h. e. oratio funebris a D. Theod. Schnepffio habita, Tubingae Werlin. MDC XIII. 4°. 38 S. (vorausgeht eine gute Charakteristik B.s von Isr. Wieland); Joh. Val. Andreä,

Fama Andreana. Argent. MDXXX; Fischlin, Memoria theologorum Wirtb. resuscitata 1, 82—87, Ulm MDCCX; Sattler, Geschichte des Herzogtums Würtemberg unter den Herzogen, Bd 4, Tüb. 1771; Schnurrer, Erläuterungen der W. Kirchen-, Reformations- und Gelehrtengeschichte, S. 409 ff.; Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der ev.-theol. Fakultät der Univ. Tübingen, S. 16 ff.; Stälin, Wirtemberg. Geschichte Bd 4; Württemb. Kirchengeschichte herausgegeben vom Calwer Verlagsverein 1893; Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus 1555—1581, Bd 1; Hase, C. A. Herzog Albrecht von Preußen und sein Hofprediger, Leipzig 1879; Lebret, Brevis commentatio de missione Jac. Andreae Possiacena et Parisina und De missione Jac. Andreae Parisina oratio, Tübingen 1799 (neben der Fama Andr. unbedeutend); Schriften von B. bei Fischlin l. c. S. 87. Akten des Senats und Konsistoriums.

Beurlin, Jakob, Propst und Kanzler der Universität Tübingen, „der letzte Tübinger Lehrer, der der Generation der Reformatoren in engerem Sinne angehört, der erste, der an der neuen Fakultät studiert hat, und mit dem sie angefangen, sich aus sich selbst zu erhalten" (Weizs.), der begabteste aus dem neuen Nachwuchs, ein Mann von stattlichem Äußern und gewinnenden Umgangsformen, war 1520 (Fischlin 1522) in dem Schwarzwaldstädtchen Dornstetten geboren, wo sein Vater, ein tüchtiger Mann, aber ohne gelehrte Bildung, Bürgermeister war. Er entstammte einer reich begabten Familie, zu deren Verwandten Martin Plantsch, Pfarrer und Professor in Tübingen, Gründer des Studienstifts Martinianum, 1523 Teilnehmer am Züricher Religionsgespräch, sowie der Humanist Joh. Lotzer, kurfürstlicher Leibarzt in Heidelberg, und wahrscheinlich auch Seb. Lotzer, der evangel. Pamphletist und Bauernkanzler in Memmingen, gehörten. In treuer Anhänglichkeit an die alte Kirche in Dornstetten und Horb vorgebildet, kam er Nov. 1533 nach Tübingen, wo er als Verwandter des Stifters, ohne das statutenmäßige Alter von 15 Jahren zu haben, in das Martinianum aufgenommen wurde. Als H. Ulrich 1534 die Reformation begann, blieb B. unter dem Einfluß seiner Eltern, die von Seb. Lotzers Reformationsschriften nicht berührt waren, und des alten frommen Propsts Peter Braun von Einsiedel zunächst der alten Kirche treu, studierte aber fleißig Philosophie und die Schriften der Kirchenväter und überwand zugleich wie Demosthenes die Schwächen seines Sprachorgans in angestrengten Übungen. Wenn B. statt in das fürstliche Stipendium einzutreten, im Martinianum blieb, wo er eigene Mittel zuschießen mußte, wenn er erst 1537 Baccalaureus und 1541 Magister wurde, so zeugt dies von der Selbstständigkeit und Stetigkeit, womit sich unter dem Einfluß evangelischer Predigten sein Übergang zur neuen Lehre vollzog, für welche er auch seine Eltern gewann, die er kräftig gegen Braun verteidigte, und der er fortan diente. Seine philosophische Bildung verdankte er Matthias Garbitius, Joach. Camerarius und Joh. Benignus, seine theologische Joh. Forster, Paul Phrygio und Erh. Schnepf, der großen Einfluß auf ihn gewann und ihn auch zum Predigen bewog. Freilich hatte er hier erst einen völligen Mißerfolg, nach der Textverlesung verstummte er und verließ die Kanzel, überraschte dagegen die Zuhörer am folgenden Sonntag durch eine gehaltvolle, kräftige Predigt. Beurlin begnügte sich lange mit der bescheidenen Stellung eines Verwalters des Martinianums, das sich jetzt in seinen Einkünften, wie in seinen wissenschaftlichen Leistungen kräftig hob, indem B. mit den Stipendiaten dieser Studienanstalt gelehrte Übungen hielt. Daneben vertrat er auch zeitweilig andere Lehrer, so den Philosophen Schweicker in Vorlesungen über Aristoteles Physik. Vermutlich durch Forster war er mit dessen Reutlinger Freunden bekannt geworden und ehelichte 1546 die älteste Tochter von Matthäus Alber.

In der tiefsten Not der evangelischen Kirche Württembergs übernahm B. noch unter H. Ulrich als „Katechist" die Pfarrei Derendingen bei Tübingen mit 50 fl. Gehalt. Den neuen Herzog Christof bat er um feste Anstellung als Pfarrer in Derendingen mit dem ganzen Einkommen, erbot sich aber zugleich „im Stift zu lehren und zu lesen" (Eingabe von B. o. J. u. T.). Wirklich erhielt er die Pfarrei, wurde aber am 22. April 1551 zugleich mit Jakob Heerbrand zum D. th. kreiert und bald darauf (Juni?) zum Professor der Theologie berufen. Als solcher wurde er von H. Christof vielfach zu vertraulichen Aufträgen benützt. Im Juni unterzeichnete er die von Brenz entworfene Confessio Wirtembergica nach Alber als erster der Theologen des Landes und bekam den Auftrag mit dem Tübinger Pfarrer Joh. Isenmann nach Thüringen zu reisen, um die von Melanchthon verfaßte sächsische Konfession mit der württembergischen zu vergleichen. Am 19. August trafen die Schwaben mit Joachim Camerarius und den Straßburgern in Langensalza zusammen und stellten die Übereinstimmung beider Bekenntnisse fest, welche dem Konzil in Trient übergeben werden sollten. Im November 1551 wurde B. mit Luthers ehemaligem Haushofmeister Joß Neuheller, Pfarrer in

Entringen, als theologischer Berater der vorausgegangenen württembergischen Gesandten nach Trient geschickt, wo sie den Disputationen anwohnten und Aufzeichnungen machten, aber am 13. Januar 1552 heimkehrten. Schon am 7. März mußte B. mit Brenz, Heerbrand und Wanner wiederum nach Trient aufbrechen, um die inzwischen den Konzilsvätern übergebene Konfession zu verteidigen und die Irrtümer der bisherigen Konzilsschlüsse zu bekämpfen. Da aber das Konzil einer Vernehmung der württemb. Theologen in einer öffentlichen Sitzung auswich, traten sie den Rückweg an und kamen am 17. April wieder in Tübingen an. Waren die beiden Reisen nach Trient ohne Ergebnis für die Kirche, so brachten sie B. doch reichen Gewinn in genauerer Kenntnis des Romanismus und Erweiterung seines Gesichtskreises.

Die nächste Zeit konnte B. sich mit voller Kraft seinem akademischen Amt ungestört widmen, wobei er sich große Anerkennung von seiten des Senats erwarb, der am 7. Mai 1554 an den Herzog schrieb, B. sei scholae et ecclesiae doctrina, exemplo, moribus wohl anständig, auch ganz nutz- und fruchtbar, so daß man ihn nicht ohne besondern Nachteil entbehren könne. Das theologische Studium kam jetzt nach langer Verkümmerung unter B., Heerbrand und Frecht, wie dessen Nachfolger Dietr. Schnepf zu neuer Blüte. B. las über Melanchthons loci, das Evangelium Johannis, den Hebräer- und Römerbrief und 1555/56 in Calw, wohin die Universität wegen der Pest geflüchtet war, den ersten Johannisbrief. Diese Vorlesung, welche zugleich ein Bild seiner exegetischen Methode giebt, veröffentlichte er auf Bitten seiner Zuhörer. Zugleich schulte er die jungen Theologen in trefflich geleiteten Disputationen. Da er in der Leitung des Martinianum eine Gabe der Verwaltung bewiesen, übertrug ihm die Universität auch die Universitätskasse und 1553/54 und 1557/58 das Rektorat und der Herzog c. 1557 das Vizekanzleramt, da dem nach Rottenburg entwichenen katholischen Propst Ambros. Widmann das Kanzleramt bleiben mußte.

Nur zu oft entriß der geschäftige Eifer des Herzogs um die Einigung und Stärkung des Protestantismus gegenüber von Rom B. seinem Lehramt, um ihn mit ehrenvollen Aufträgen in die Ferne zu senden. Trotz des kräftigen Widerspruchs der Universität, welche die zarte Gesundheit, die weite Entfernung und die Störung des Unterrichts geltend machte, mußte B. im Mai 1554 statt des von Herzog Albrecht von Preußen erbetenen Brenz mit Joh. Aurifaber die Reise in das entlegene Königsberg unternehmen, um die in den osiandrischen Streitigkeiten über Gebühr erregten Geister zum Frieden zu bringen. Als Gehilfen nahm er den von ihm herangebildeten D. Ruprecht Dürr, später Generalsuperintendent in Baden-Durlach, mit. Am 13. Juli kamen sie in Königsberg an. Anfangs schien B. die Versöhnung der entzweiten Theologen wirklich zu glücken, aber auf der Synode im September traten die Gegensätze wieder schroff hervor. Gerne hätte Herzog Albrecht Beurlin in Preußen dauernd festgehalten und bot ihm ein Bistum an, aber B. schlug die hohe Würde aus. Dem Schwaben mochte nicht nur das Klima und die Lebensweise, sondern auch die fortdauernde Zwietracht unbehaglich sein. Konnte er doch die Schuld an den Streitigkeiten nicht mehr bloß bei den Gegnern der Lehre Osianders suchen, nachdem er die Parteien und ihre gegenseitige Stellung, wie ihre Auffassung der Lehre Osianders kennen gelernt hatte. Hatte man unter Brenz' Einfluß in Schwaben den ganzen Streit nur als Wortkrieg betrachtet, so nannte B. nun Osianders „wesentliche Gerechtigkeit" öffentlich in einer Predigt eine Phantasie, so daß die osiandrische Partei ihre Hoffnungen auf B. schwinden sah. Als B. Anfang Dezember heimkehrte, bemerkte Brenz nicht nur die völlig veränderte Auffassung von den Dingen in Königsberg, sondern auch die Selbstständigkeit der Überzeugung des im Norden gereiften Mannes, der fortan nicht mehr zu den unbedingten Brenzianern zählte. Schmerzlich überrascht berichtete Brenz am 7. Jan. 1555 an J. Aurifaber: longe alius ad nos rediit, quam a nobis abiit (Pressel, Anecdota Brent. S. 402). Doch stand B. Brenz in der Verteidigung der Confessio Wirtembergica gegen die Angriffe des schlauen Dominikaners Petrus a Soto treu zur Seite, als dieser den Herzog von Württemberg mit Mißtrauen gegen jenes von Brenz verfaßte Bekenntnis zu erfüllen suchte. B. übernahm den ersten Teil der Widerlegung von Sotos Werk De una, visibili et certa ecclesia Christi, necessario agnoscenda, und schuf mit seinem Angriff auf den Herzpunkt des römischen Systems ein Werk, das noch Beachtung verdienen dürfte.

Aber in den nächsten Jahren mußte Beurlin zum Vorteil seines akademischen Amtes gegen den an Jahren jüngeren Jakob Andreä zurückstehen, der ein williger Dolmetscher der Brenzschen Theologie und Kirchenpolitik war. So wurde dieser 1556 zur Refor-

mation nach Pforzheim gesandt, obgleich Beurlin in erster Linie vorgeschlagen war. Zum Religionsgespräch in Worms 1557 nahm Brenz Andreä als Notar mit, Beurlin sollte etwaiger Ersatzmann sein. Zum Frankfurter Konvent im Juni 1557 hatte man ebenfalls Andreä mit dem ältesten Freunde von Brenz, Joh. Isenmann, abgeordnet. Als nun das Wormser Religionsgespräch infolge des Abzugs der Thüringer Theologen ins Stocken kam, sandte man Anfangs Oktober Alber, Beurlin und Schnepf zum Ersatz, aber sie erschienen zu spät, die Katholiken weigerten sich, das Gespräch fortzusetzen. Auf den Reichstag zu Augsburg 1559, wie schon auf den Regensburger nahm der Herzog Andreä als theologischen Berater mit. Auch auf der Stuttgarter Synode im Dezember 1559 steht B. bescheiden im Hintergrund. Erst für die Erfurter Konferenz im April 1561 erhielt er neben Dietr. Schnepf und Andreä eine führende Stellung. Freilich mußten jene Verhandlungen wegen Einigung des deutschen Protestantismus und seiner Sammlung gegenüber dem neuerstarkenden Papsttum auf den weitsehenden Theologen einen bedrückenden Eindruck machen. Aber noch einmal sollte er der evangelischen Kirche auf einer beschwerlichen Reise dienen und darüber sein Leben lassen.

Längst hatte Herzog Christof den Protestantismus in Frankreich zu fördern gesucht und nun bei den anscheinend günstigeren Verhältnissen unter Karl IX. und seiner Vormundschaft Einfluß der deutschen Reformation und Boden für die Augustana gegenüber dem rasch vordringenden Calvinismus erhofft. Diese Hoffnung schien sich zu erfüllen, als die katholische Partei auf dem Religionsgespräch zu Poissy der Schlagfertigkeit Bezas nicht gewachsen war und der Hof die Zusendung eines namhaften Theologen vom Kurfürsten von der Pfalz und von Herzog Christof erbat. Der eifrige Herzog ordnete statt eines drei Theologen ab, nämlich Beurlin, Andreä und seinen Hofprediger Balth. Bidembach, unter der Führung seines Rates Melchior von Salhausen. B. war kurz zuvor (29. Sept.) zum Propst und Kanzler der Universität erhoben worden. Aber Gesundheitsrücksichten und wahrscheinlich der Eindruck von der Vergeblichkeit derartiger Verhandlungen bestimmten ihn zu dem dringenden Wunsch, daheim bleiben zu dürfen. Allein der Herzog mochte Wert darauf legen, einen Mann von der Stellung, der wissenschaftlichen Tüchtigkeit, dem gewinnenden und doch imponierenden Wesen Beurlins neben dem Calvinisten Beza als Vertreter deutscher Art am französischen Hof wirken zu sehen, und bestand auf seinem Willen. Unter bangen Ahnungen zog B. am 2. Oktober 1561 mit seinen Genossen ab, unterwegs trafen sie in Chalons die Heidelberger Theologen Diller und Boquin und gelangten am 19. Okt. nach Paris. Inzwischen war das Gespräch in Poissy abgebrochen, die deutschen Theologen mußten auf eine Gelegenheit warten, für ihre Sache zu wirken. Sie benützten die Zeit, die Sorbonne mit ihren Einrichtungen und ihrer Bibliothek kennen zu lernen. Im unscheinbaren, dunklen Auditorium des Duns Scotus proklamierte Andreä am 20. Okt. im Namen Beurlins Bidembach als Doctor der Theologie. Bald darauf erfaßte B. die in Paris herrschende Pest, welcher er als Opfer der ergebnislosen Religionspolitik seines Herzogs am 28. Oktober erlag. Die ungemeine Trauer, welche die Todesbotschaft hervorrief, zeugte von dem Wert des Mannes, dem „die Reformation höher stand als die Orthodoxie" (Weizs.), und der den letzten Theologumenen von Brenz und ihren amtlichen Ausprägungen ebenso selbstständig gegenüber stand, als sein Schwiegervater Alber (s. Bd I S. 289). **G. Bossert.**

Beveridge (Beveregius Guilielmus), geb. 1638 zu Barrow, in der Grafschaft Leicester, starb am 5. März 1708 als Bischof von St. Asaph in England. Hat sich um die Kirchengeschichte durch Institutionum chronologicarum libri duo una cum totidem arithmetices chronologicae libellis, Londin. 1669 und öfter gedruckt, um das griechische Kirchenrecht durch Herausgabe und Interpretation der Quellen verdient gemacht: *Συνόδικον* sive Pandectae canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab ecclesia Graeca receptorum, nec non canonicarum SS. Patrum epistolarum: una cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis et scriptis aliis huc spectantibus, Oxonii 1672, 2 Tom., Fol. In der Entwickelung der Geschichte der ältesten Rechtsquellen ist B. wenig glücklich, wie gegen seinen Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus, Londin. 1678, Amstelod. 1697, 4° (auch abgedruckt bei Cotelier, Opp. Patr. apost. ed. II. Tom. II. Appendix 1—169) schon Drey, Neue Untersuchungen über d. Constitut. u. Canones der Apostel (Tübing. 1832) S. 218 ff. 378 ff. erwiesen hat. **Friedberg.**

Beyer, Hartmann, gest. 1577. — Steitz, Der lutherische Prädikant Hartm. Beyer, Frankf. 1852.

Hartmann Beyer ist am 30. Sept. 1516 zu Frankfurt a. M. geboren, wo sein Vater Wilhelm Tuchscheerer war. Seine klassische Bildung verdankte er vornehmlich dem Jakob Micyllus, der damals die lateinische Schule leitete, 1534 bezog er zum Studium der Philosophie und Theologie Wittenberg, wo er vorzugsweise Luther und Melanchthon hörte. Am 11. Februar 1539 erlangte er den Magistergrad, blieb aber noch in Wittenberg als Privatlehrer der Mathematik. Am 30. April 1543 verheiratete er sich daselbst. 1545 berief ihn der Rat seiner Vaterstadt als Prädikanten. Die Reformation derselben, angeregt 1522 durch Hartmann Ibach, 1525 in Fluß gebracht durch Carlstadts Schwager, den Kölner Patrizier Westerburg, trug von vornherein einen zwinglischen Charakter, den die ersten Prädikanten, der leidenschaftliche Dionysius Melander und Bernhard Algesheimer, getragen von der Sympathie der Zünfte, in schroffer Weise geltend machten. Im J. 1533 zwangen sie durch die Bewegung der Massen den zögernden Rat zum Verbot sämtlicher katholischer Gottesdienste, namentlich der Messe, und beschworen beinahe die Reichsacht über die Stadt herauf. In demselben Jahre erließ Luther seine Warnungsschrift an den Rat und die Gemeinde gegen das Zwingeltum ihrer Prädikanten, welche diese mit einer nicht aus ihrer, sondern aus Butzers Feder geflossenen „Entschuldigung" beantworteten, worin sie den Vorwurf des Aufruhrs ablehnen und auf Grund der Tetrapolitana „den Genuß des wahren natürlichen Leibes und Blutes im Sakramente" bekennen. Dem reformierten Charakter des Bekenntnisses entsprach auch die nüchterne Form des Kultus und der Festordnung, in welcher alle Wochenfeste, mit Ausnahme des Christtages, abgestellt waren. Die Aufnahme Frankfurts in den Schmalkaldischen Bund und der Beitritt zur Wittenberger Konkordie (1536), sowie die Ersetzung der ersten Prädikanten durch maßvollere Persönlichkeiten (Dionysius Melander, sogar in sittlicher Beziehung bei seinen Kollegen anrüchig und nach Capitos Urteil unhaltbar, war schon 1535 entlassen worden) waren die Vorboten einer neuen Zeit für das Kirchenwesen der Stadt. Der dogmatische Kampf entbrannte aber nun unter den Geistlichen selbst, als Melchior Ambach in einem Katechismusentwurf die Abendmahlslehre, das Sitzen zur Rechten Gottes und das Verhältnis der beiden Naturen in Christo im reformierten Sinne darstellte, der Lutheraner Peter Geltner (aus Erfurt 1537 berufen) aber diese Fassung verwarf. Butzer vermittelte im Auftrag des Rates den Frieden durch eine neue Konkordie (1542). Das war die Lage der Dinge, als Beyer am 11. April 1546 eintraf. Er kam mit dem Entschlusse, dem Luthertum zum Sieg zu verhelfen. Als er Luther seine Berufung anzeigte, gab dieser ihm die Warnung: er habe gehört, daß in Frankfurt der ganze Dienst, insbesondere die Sakramente, in großer Einfalt schlicht nach den Einsetzungsworten gehalten würden, er wünsche, daß man es so belasse, und sofern nur die Lehre rein sei, die Kirchengebräuche nicht verändert würden, da diese ein freies Ding seien und nichts nähmen noch gäben. Beyer ging anfangs dennoch mit dem Gedanken um, die sächsische Gottesdienstordnung auch hierher zu verpflanzen, allein die Entwicklung der Ereignisse mußte ihn bald davon abbringen. Der siegreiche Ausgang des Schmalkaldischen Krieges gab dem Kaiser den Mut, eine Reformation auf eigene Hand zu versuchen; er verkündigte auf dem Reichstage zu Augsburg 1548 das Interim. Der Rat zu Frankfurt wagte nur schrittweise dessen Einführung, stieß aber auch so auf heftigen Widerspruch. Als seine Verordneten am 5. Juli den Prädikanten geboten, sich jeder Polemik gegen das neue Reichsgesetz, sowie gegen die päpstlichen Lehren und Gebäuche, ja jeder Erwähnung desselben zu enthalten, antwortete Beyer: „Was die Lehre betrifft, so will ich Gott mehr gehorchen, als den Menschen, so ich darüber in Fährlichkeiten komme, muß ichs Gott befehlen". Am 18. August 1548 befahl der Rat, tags darauf, am Sonntag, die Einführung der durch das Interim wieder hergestellten Feiertage und das Verbot des Fleischessens an Fasttagen von der Kanzel zu verkündigen; Ambach antwortete: „Muß ich schon ins Elend, was doch mir Alten und Schwachen hochbeschwerlich oder sonst etwas, so Gott über mich verhängen möchte, drob gewarten, so ists besser in der Menschen, denn in Gottes Zorn und Urteil fallen". Der gleichfalls reformiert gesinnte Lulius und Beyer schlossen sich seiner Erklärung an, nur Geltner leistete der Verfügung Folge. Als der Rat am 25. Februar 1549 nochmals seine Geistlichen ersuchen ließ, doch endlich dem Interim in etwas nachzukommen, namentlich Chorhemden anzulegen und den Abendmahlstisch mit Kerzen zu schmücken, erwiderte Beyer mannhaft: „Meine Herren haben Gewalt über meinen Leib und nicht über mein Gewissen. Sie gebieten mir, weß sie

Macht haben! Gebieten sie mir aber wider mein Gewissen, so thun sie Unrecht und ich will ihnen nicht gehorchen". Gleichzeitig holte er Gutachten von Melanchthon, Aepinus, Pistorius, Brenz und andern hervorragenden Theologen ein und entwarf selbst ein motiviertes Bedenken, worin er jede zweideutige Vermittlung zwischen den Rücksichten menschlicher Klugheit und dem kategorischen Imperativ des Gewissens ablehnte. Dennoch sahen sich die Prediger zuletzt zu Zugeständnissen gedrängt: sie verkündigten die Feiertage, doch nur aus christlicher Freiheit, ohne Gebot. In dem Verlaufe des Streites gab Beyer zu wiederholtenmalen dem Grundsatz Ausdruck, daß Kirchenordnungen nur mit Zustimmung der ganzen Gemeinde aufgestellt und ohne dieselbe nicht geändert werden dürften. Seine Predigten verleugneten in dieser Zeit nicht den Ausdruck der starken Erregung seines Innern und zogen ihm mehrfache Verwarnungen zu, er lehnte jede Mahnung zur Mäßigung ebenso entschieden ab, wie das Anerbieten, neben seinem Amte auch die Leitung der lateinischen Schule zu übernehmen, worin er nur eine Falle sah, um ihn gelegentlich aus dem Pfarramt zn entfernen. In wenigen Jahren brach der Streit von neuem aus. Während Moritz von Sachsen und Albrecht von Brandenburg 1552 Frankfurt belagerten und die Bürger an den Bollwerken frohnten und wachten, wurden die Kirchen spärlich besucht und die Wochenfeiertage kamen außer Übung; auch am Christfeste dachte man nicht mehr an den zweiten Feiertag und hielt die Kirchenthüren verschlossen. Obgleich durch den Passauer Vertrag das Interim beseitigt war, drang der Rat dennoch am 5. Januar 1553 auf Wiederherstellung der vergessenen Festfeier. Die Prädikanten antworteten in einer Schrift, die an derbem Freimut alles überbot, was ihnen bisher gereizter Unmut in die Feder diktiert hatte. Der Rat schwieg, aber am Samstag vor Ostern ließ er ihnen durch den Glöckner befehlen, den Ostermontag als Fest zu begehen. Nur Peter Geltner gehorchte, Beyer ließ dem Bürgermeister erklären, er bleibe bei der von allen unterzeichneten Schrift. Am Ostersonntage ermahnte er sogar die Gemeinde, wenn es tags darauf zur Kirche läute, zu Hause zu bleiben. Es wurde geläutet, aber niemand erschien. Freitag nach Ostern enthob ihn der Rat seines Amtes, doch sofort traten so kräftige Verwendungen nicht bloß von seinen Kollegen, sondern auch von der Bürgerschaft ein, daß die Maßregel schon tags darauf wieder zurückgenommen wurde. In derselben Nacht starb seine Frau und der starke Mann tröstete und erhob sie, unerschüttert durch den äußern Kampf, mit kräftigen Worten, die uns sein Biograph, Peter Patiens, bewahrt hat. Die Prädikanten blieben übrigens in der Sache Sieger, erst 1577 gelang es dem Rate, die Feier des Neujahrs- und Himmelfahrtsfestes durchzusetzen.

Es ist die Frucht von Beyers Wirksamkeit, daß an der Stelle jener demokratischen Zunftgenossen, die 1525 dem Radikalismus Westerburgs und noch 1533 den Aufreizungen Melanders blindlings gefolgt waren, 1554 eine lutherische Gemeinde stand, welche, die gesamte Bürgerschaft umfassend, als festgeschlossene Phalanx dem andringenden Calvinismus die Spitze bot. Die Flammen des von dem fanatischen Westphal 1552 neuentzündeten Sakramentsstreites loderten auch in Frankfurt auf. Um den Verfolgungen zu entgehen, waren nämlich 1547 wallonische und holländische Protestanten nach England geflüchtet; nach der Thronbesteigung der katholischen Maria verließen sie England und fanden, an vielen Orten zurückgewiesen, endlich Aufnahme in Ostfriesland, Wesel und Straßburg; ein Teil von ihnen kam 1554, von Valerandus Polanus geführt, nach Frankfurt, im folgenden Jahre folgte Joh. von Lasky mit Holländern und Engländern nach. Sie bildeten drei Gemeinden und hielten in der Weißfrauenkirche ihren Gottesdienst. Da sie, durch viele herbe Erfahrungen zur Vorsicht gemahnt, mit ihrem calvinischen Glaubensbekenntnisse zurückhielten und doch zähe an ihren abweichenden Kultusformen hingen, kam es zwischen ihnen und den lutherischen Prädikanten bald zum Streite. Die Seele desselben waren Hartmann Beyer und sein junger Kollege Matthias Ritter; schon beim Beginne desselben zogen sich Ambach und Lulius zurück und damit war die Glaubenseinheit im Ministerium und die unbedingte Herrschaft Beyers vollständig gesichert; vergebens versuchte Calvin zu vermitteln; das Ende war, daß der Rat 1561 den Fremden die Kirche entzog und 1596 sogar den Privatgottesdienst verbot. Erst zweihundert Jahre später, 1792 und 1793, erhielten die Urenkel jener wallonischen und holländischen Flüchtlinge, die französische und deutsche reformierte Gemeinde, in Frankfurt das öffentliche Religionsexerzitium und erst unter dem Fürsten Primas wurden sie der lutherischen Gemeinde rechtlich gleichgestellt. Die Engländer waren bereits nach der Thronbesteigung Elisabeths wieder in ihr Vaterland zurückgekehrt.

Gegen den Katholizismus trat Beyer in zwei pseudonymen Schriften als M. Sigismund Cephalus und Andreas Epitimius 1551 auf. Im Jahre 1564 entriß er den neunzehnjährigen Novizenmeister Johannes Wolf (den nachmaligen berühmten Buchdrucker), der sich seines Ordens und seiner Konfession entäußern wollte, dem Dominikanerkloster, ein Schritt, bei dem ihn die Sympathie der ganzen Bürgerschaft begleitete und zu dessen Rechtfertigung gegen den Kurfürsten von Mainz der Rat wieder die alte Energie fand. Über seinen Streit mit dem ehemaligen Marburger Theologen und Schwarmgeist Theobald Thamer s. d. A. Ebenso sind seine Beziehungen zu Flacius, der 1575 in seiner und Ritters Gegenwart im Weißfrauenkloster zu Frankfurt starb, dem Artikel Flacius vorzubehalten. Beyer stand mit den bedeutendsten Vertretern des Luthertums, Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Brenz, Jak. Andreä, Veit Dietrich, Aepinus, Westphal, Major, Wigand, Heßhus u. a. in Korrespondenz. Diese sowie die noch ausgedehntere Korrespondenz Ritters, namentlich mit den Verfassern der Konkordienformel, beweisen, daß Frankfurt, obgleich der Rat die Einführung des letztern Bekenntnisbuches ablehnte, eine Burg des Luthertums geworden war. Beyer hat außer den erwähnten beiden pseudonymen Schriften nur noch eine mathematische: de sphaera, in Wittenberg geschrieben; um so größeren Fleiß verwendete er auf seine Predigten, deren Manuskripte in 49 Bänden auf der Stadtbibliothek bewahrt sind, die überhaupt ihren Reichtum aus jener Zeit vornehmlich der von ihr später ererbten Beyerschen Bibliothek verdankt. Beyers Sprache ergreift noch heute durch ihre wunderbare Schönheit und Kraft. Er starb am 11. August 1577 im noch nicht vollendeten 61. Jahre, ein gelehrter, wortkarger und ernster, aber um so thatkräftigerer Mann, ein gesuchter Seelsorger, ein gedankenreicher Prediger, ein Freund und Wohlthäter der Armen. Fast die ganze Bürgerschaft folgte seiner Leiche. Der Verfasser dieses Artikels ehrt in ihm seinen Ahnen von mütterlicher Seite.

D. G. E. Steitz †.

Beza, Theodor v., gest. 1605. — Schlosser, Leben des Theodor Beza und des P. M. Vermigli, Heidelberg 1809; Baum, Th. Beza nach handschr. und anderen gleichzeitigen Quellen, 2. Tl. 1843 u. 51; Heppe, Th. Beza, Leben und ausgewählte Schriften; Haag, La France protest. Art. Beza; C. v. Proosdij, Theod. Beza, medearbeiter en opvolger van Calvijn, Leiden 1895.

Theodor von Beza (Theodore de Besze), war am 24. Juni 1519 in dem burgundischen Städtchen Vezelay (im jetzigen Nièvre-Departement) geboren. Sein Vater Peter von Bèze, der als königlicher Landvogt (bailli) in dem Schlosse des Städtchens wohnte, war der Abkömmling eines einst reichen und mächtigen burgundischen Adelsgeschlechtes; seine Mutter, Marie Bourdelot, ebenso in der Heilkunde als im Hauswesen erfahren, galt in der ganzen Umgegend als eine Samariterseele. Die Ehe war schon mit zwei Söhnen und vier Töchtern gesegnet, als Theodor geboren ward. — Der Vater Theodors hatte zwei Brüder, die in Würden und Ehren lebten. Der eine, Nikolaus von Bèze, war Mitglied des Parlaments zu Paris, der andere, Claudius von Bèze, war Abt des Cisterzienserkloster Froimont in der Diöcese Beauvais. Der erstere, der wie der Bruder ehelos lebte, kam eines Tages nach Vezelay, wo er zum ersten Male den kleinen Theodor sah, der ihm so sehr gefiel, daß die Mutter gestatten mußte, denselben mit nach Paris nehmen und ihn dort erziehen zu dürfen. Der Vater sah dieses ganz gern, da er hierdurch die Zukunft des Söhnchens besser, als es durch ihn selbst geschehen konnte, gesichert glaubte, und für B.s ganzes Leben ist dieses Vorkommnis allerdings entscheidend gewesen.

Den Segen elterlichen Obhut und Pflege, den der junge B. entbehren mußte, suchte der Oheim durch um so eifrigere Fürsorge zu ersetzen, als der Kleine gar zart und schwächlich und fast nie recht gesund war. Später sandte er ihn nach Orleans, um ihn den Unterricht eines berühmten deutschen Lehrmeisters genießen zu lassen, der sich dort niedergelassen hatte.

Melchior Wolmar, aus der schwäbischen Reichsstadt Rottweil gebürtig, gehörte zu denjenigen Charakteren jener Zeit, deren eigentümliche Mission es war, Männer zu erziehen, welche die anbrechende neue Zeit begreifen und Herolde und Träger des reformatorischen Geistes derselben werden sollten. Er war nach Orleans gekommen, um hier dem Studium der Rechte obzuliegen, hatte aber sofort als Lehrer der lateinischen und insbesondere der griechischen Sprache zahlreiche Schüler gefunden. Dieser durch deutschen Ernst der Gesinnung, durch Gründlichkeit humanistischer Bildung und vor

allem durch echt evangelische Frömmigkeit ausgezeichnete Schulmann war es, dessen Einfluß auch für B. entscheidend werden sollte.

Im Dezember 1528 kam B. nach Orleans, wo er alsbald in das Haus Wolmars aufgenommen ward. Den Tag, an welchem dieses geschah, hat B. später als seinen zweiten Geburtstag gesegnet. Als bald darauf Margareta von Angoulême, Herzogin von Alençon und Berry, die Schwester Franz I., den berühmt gewordenen Schulmann zu Orleans als Lehrer der alten Sprachen auf ihre Akademie zu Bourges berief, folgte der junge B. dem ihm teuer gewordenen Lehrer dahin. Die Akademie und die Stadt Bourges gehört aber zu denjenigen Orten Frankreichs, in denen die reformatorische Erregung der Gemüter am stärksten pulsierte. Viele fromme Männer, die um des Glaubens willen aus Paris fliehen mußten, fanden sich daher in Bourges zusammen, und suchten hier Wolmar auf, der sich alsbald für die Sache der Reformation erklärt hatte. Unter den vielen, welche in Wolmars Haus kamen, war auch ein junger Rechtsgelehrter voll ernsten, strengen Wesens im Denken wie im Leben, Jean Cauvin (Calvinus) aus Noyon in der Picardie gebürtig.

Die schreckenerregenden Gesetze, welche Franz I. im Herbst 1534 gegen die kirchliche Neuerung erließ, machten dem schönen Zusammenleben B.s mit dem geliebten Lehrer ein Ende. Wolmar zog in die Heimat, wo er in Tübingen als herzoglicher Rat angestellt ward. Beza aber bezog nach dem Willen des Vaters am 1. Mai 1535 die Universität zu Orleans, und lag hier vier Jahre lang dem Studium der Rechte ob. Doch zog ihn dasselbe wenig an. Mit größter Wonne las er dagegen die Dichter des Altertums, unter denen ihn namentlich Ovid, Catull und Tibull anzogen. Indessen blieb es nicht bei dem Studium der Dichter. Die überschwängliche Lebenslust, welche mit dem Schimmer der ersten Liebe sein Inneres erfüllte, rief in ihm selbst den Genius der Poesie wach und begeisterte ihn zu den lieblichen poetischen Schöpfungen, welche ihn seinen Freunden alsbald als einen der hervorragendsten lateinischen Dichter der Zeit erscheinen ließen. Freilich leuchtete ihm der Strahl der ersten Liebe nicht lange; denn seine geliebte Marie de l'Etoile (Stella), die Tochter eines juristischen Professors zu Orleans, starb 1537, nachdem er sie erst kurze Zeite kennen gelernt. Am 11. August 1539 erlangte B. den Grad eines Licentiaten der Rechte, und nach dem Willen des Vaters begab er sich nun nach Paris, um hier seine juristische Laufbahn zu beginnen. Auch hatte ihm die Fürsorge der Angehörigen bereits die günstigste Lage bereitet. Seine Verwandten hatten ihm nämlich zwei Pfründen verschafft, die jährlich bei 700 Kronen abwarfen, und der Oheim zu Froimont, der ein Jahreseinkommen von 5000 Kronen hatte, hatte erklärt, daß er ihn zu seinem Nachfolger zu kreieren gedenke.

Allein gerade dadurch sah sich B. in Paris alsbald in einen bedenklichen Konflikt zwischen seiner inneren Neigung und dem Willen des Vaters hineingestellt. Der letztere verlangt, daß sich der Sohn der nutzbringenden Praxis des kanonischen Rechtes hingeben und dem brotlosen Musenleben entsagen sollte; dieses aber widerstrebte dem Sohne so sehr, daß ihn der Vater endlich seine Wege gehen lassen mußte. In sorgenfreier, heiterer Ruhe verlebte nun B. zwei glückliche Jahre zu Paris, wo er in den Kreisen der Litteraten und Schöngeister bald eine hervorragende Stellung einnahm, wo aber auch von allen Seiten her ihn, den jungen vollendeten Weltmann von adeliger Geburt die Versuchung anlachte und ihn zu verschlingen trachtete. Die schrecklichste aber aller Versuchungen, die ihn umstrickte, war die Fleischeslust, weshalb B., um ihr zu entgehen, im J. 1544 mit Vorwissen zweier Freunde sich mit einem armen, jungen Mädchen von bürgerlicher Geburt, Claude Desnoz, mit dem Versprechen verlobte, daß er sich zu dieser Verbindung vor der Welt bekennen werde, sobald es seine Verhältnisse gestatten würden. B. edierte damals unter der Bezeichnung „Juvenilia" eine Sammlung seiner lateinischen Gedichte, welche er zwischen seinem 16. und 29. Lebensjahre, großenteils jedoch während seines Aufenthaltes in Orleans verfertigt hatte.

Die Veröffentlichung der Juvenilia brachte B. ein, wonach er gestrebt hatte, indem er alsbald als Humanist und als bester lateinischer Dichter der Zeit von allen Seiten her begrüßt ward, aber sie bezeichnete auch die Wende seines Lebens, indem er kurz nachher in eine schwere Krankheit verfiel, in der das Gefühl der äußeren Not, die ihn umgab, ihn zur Erkenntnis der Not seiner armen Seele führte, aus der ihm allmählich die Erkenntnis des Heiles in Christo aufging, das er nun mit fröhlichem Glauben erfaßte. Wie aber B. mit seinem bisherigen Leben brach, so mußte er, das sah er ein, nunmehr auch sich von allen seinen bisherigen Lebensverhältnissen ablösen. Er beschloß also, alles was er hatte, fahren zu lassen, die Brücke hinter sich abzubrechen,

und zog nach Genf, der französischen Freistätte des Evangeliums, wo er am 23. Oktbr. 1548 mit seinem Weibe ankam.

Hier empfing ihn Calvin, der ihn ja schon bei Wolmar gesehen hatte, mit dem herzlichsten Willkommen in dem Herrn. B. sprach mit Calvin auch über das heimliche Eheverhältnis, in welchem er lebte, und sein erster Gang nach dem Besuche bei Calvin führte ihn daher mit seinem Weibe in das Gotteshaus, wo er sich öffentlich und feierlich trauen ließ.

Was nun B. beginnen sollte, war ihm nicht klar. Sein alter Lehrer Wolmar, den er in Tübingen besuchte, wußte für ihn keinen Rat. Als aber B. auf der Rückreise nach Lausanne kam und hier bei Viret vorsprach, hielt ihn dieser sofort fest und bewirkte es, daß ihm (im November 1549) an der dortigen jungen Akademie die Professur für griechische Sprache übertragen ward.

In Lausanne hatte B. eine Last der Berufsarbeit zu tragen, welche drückend war. Allein das hielt ihn nicht ab, schon damals seine Psalmenübersetzung zu beginnen und zugleich die dramatische Bearbeitung alttestamentlicher Geschichten zu versuchen. Sein (für die französische Litteraturgeschichte nicht unwichtiges) Sacrifice d'Abraham, welches die treffendsten Anspielungen auf den Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus enthielt, wurde von B.s Schülern in einem Gebäude des ehemaligen bischöflichen Offizialats aufgeführt, wurde auch in Genf und in Frankreich auf die Bühne gebracht und überall mit großem Beifall gehört.

Im Juni 1551 von der Pest befallen aber bald genesen, unternahm er im Spätsommer zu seiner Kräftigung eine Reise nach Baden-Baden, wobei er in Bern den jugendlich rüstigen Jos. Haller, in Zürich den hochverehrten Wortführer der deutschen Schweizer, Heinrich Bullinger, begrüßte. Auch hatte der Gebrauch des Bades den besten Erfolg. Neu gekräftigt kam B. nach Lausanne zurück, wo er alsbald seine Ausgabe der Kommentare Calvins zu den Paulinerbriefen und zum Briefe an die Hebräer vollendete. Ebenso führte B. jetzt auch seine französische Übersetzung des Psalters oder vielmehr seine Vollendung der Psalmenübersetzung Marots zu Ende, ein Werk, das einen außerordentlichen Erfolg hatte.

Um dieselbe Zeit veröffentlichte B. seine einst viel gelesene und öfters gedruckte Spottschrift „Passavantius". Dieselbe ist gegen den berüchtigten Peter Lizet gerichtet, welcher, früher Präsident des Pariser Parlaments und Haupturheber der „Feuerkammer" (chambre ardente), den Ruhm eines unerbittlichen Ketzerrichters gesucht und gefunden hatte, und jetzt (1551) als Abt von St. Victor bei Paris durch Veröffentlichung einer Anzahl von Streitschriften in zwei Bänden auch den Ruhm eines theologischen Niederkämpfers der Ketzerei davontragen wollte.

Ernster als diese Humoreske B.s waren zwei Kontroversen, in welche er damals verwickelt wurde, und deren erstere sich auf die Lehre von der Prädestination und den Kampf Bolsecs gegen Calvin (vgl. d. A. Calvin u. Bolsec) bezog.

Die zweite Kontroverse betraf die dunkelste und traurigste Partie der Genfer Reformationsgeschichte, nämlich die Verbrennung Michael Servedes am 27. Oktober 1553. Ein Schrei des Entsetzens erscholl damals durch die ganze evangelische Christenheit, weshalb B. zum Schutze Calvins im Jahre 1554 die (1560 ins Französische übersetzte) Schrift de haereticis a civili magistratu puniendis veröffentlichte. Dieselbe umfaßt einen polemischen und einen apologetischen Teil; in jenem sucht B. die Grundsätze des Indifferentismus zu widerlegen, in diesem wird das Genfer Verfahren von dem Grundsatz aus verteidigt, daß die Bestrafung der Ketzer ein Recht der weltlichen Obrigkeit sei.

Erfreulicher als dieses Eintreten für die an Servede vollzogene Exekution war der große Eifer, mit dem sich B. im Jahre 1557 für die von der französischen Regierung bedrohten Waldenser in Piemont bemühte. In Genf wurde damals beschlossen, die großen Kantone und die evangelischen Fürsten des deutschen Reiches um Verwendung für die Bedrohten bei dem Könige von Frankreich anzugehen, und mit der Übermittelung dieses Antrages wurden B. und der schon betagte Wilhelm Farel betraut. Beide machten sich daher sofort auf und trugen das Begehren der Genfer zunächst in Bern, Zürich, Basel und Schaffhausen, hernach in Straßburg, Mömpelgard, Baden und in Göppingen vor, überall das bereitwilligste Gehör findend. In Baden und Göppingen, wo B. und Farel dort mit dem Kurfürsten Ottheinrich von der Pfalz, hier mit dem Herzog von Württemberg zusammentrafen, wurden dieselben veranlaßt, sich über ihr und der Waldenser Bekenntnis vom Sakrament auszusprechen, infolgedessen sie beiden

Fürsten und deren Theologen eine Deklaration überreichten, worin sie die Calvinisch-Melanchthonische Lehre vom Verhältnis des Sakraments zu der neutestamentlichen Gnade überhaupt und von der göttlichen Darbietung der sakramentlichen Gnadengabe, welche im Abendmahle die Substanz des Fleisches und Blutes Christi sei, auch an die Ungläubigen mit klaren Worten aussprachen, welche Erklärung völlig genügend befunden ward.

Frohen Herzens erzählte daher B., in die Heimat zurückgekehrt, welche Hoffnungen er bezüglich einer völligen Einigung der evangelischen Schweizer mit den Anhängern der Augsburgischen Konfession hege, allein in Bern und Zürich trat infolgedessen die alte Abneigung gegen den Calvinismus sofort wieder hervor. Beza ward nicht nur eines ganz unbefugten Verfahrens, sondern sogar geradezu der Verdunkelung der reinen Lehre angeklagt und nur der energischen Verwendung Calvins konnte es gelingen, Haller, Bullinger und Martyr mit B. auszusöhnen.

Hierdurch ließ sich freilich B. nicht abhalten, auf einer zweiten Reise, die er im Herbst 1557 mit Farel über Straßburg nach Worms machte, um eine Interzession der evangelischen Reichsfürsten zu Gunsten der verfolgten Brüder in Paris zu veranlassen, mit Melanchthon und den anderen damals in Worms versammelten Theologen den Gedanken der Union aller protestantischen Christen nochmals zu erwägen. Beide legten auch hier ein Bekenntnis vor, welches die deutschen Theologen zwar bezüglich der Lehre vom Abendmahl „etwas dunkel gestellt" fanden, aber doch für befriedigend erklärten. Mit den besten Hoffnungen für die Zukunft zogen daher Beza und Farel nach Marburg und von da über Heidelberg in die Schweiz zurück, wo aber B.s Unionsgedanken von den Zürichern auf das entschiedenste zurückgewiesen wurden. Der Ärger derselben und der Berner über das Liebäugeln B.s mit den Anhängern der Augsb. Konfession erreichte jetzt eine solche Höhe, daß, als B. eine nochmalige Reise nach Deutschland antrat, um die deutschen Fürsten, welche durch falsche Gerüchte von dem angeblichen Aufhören der Hugenottenverfolgung in Frankreich von der Abordnung einer Gesandtschaft an den französischen Königshof abgehalten waren, abermals im Interesse der Hugenotten anzusprechen, der Berner Rat ihm den Urlaub mit dem Bemerken erteilte, B. möge es sich ja nicht beikommen lassen, sich mit anderen Dingen (nämlich mit Unionshändeln) zu befassen, indem man sonst mit ihm nicht so nachsichtig wie bisher verfahren werde. Auch die Züricher Prediger glaubten ihn für den Fall, daß er über seinen Auftrag hinausgehen sollte, mit harten Worten bedrohen zu müssen. Im höchsten Grade verstimmt, brach daher B. mit zwei Gefährten, Joh. Budäus und Lukas de Barty auf, um über Basel nach Straßburg zu ziehen, wo man sich alsbald sehr bereit erklärte, den Wünschen der Schweizer allen möglichen Vorschub zu leisten. Der Magistrat versprach insbesondere die Abordnung einer Gesamtbotschaft bei den evangelischen Reichsfürsten — vor allen bei den Kurfürsten, welche eben zur Feststellung einer kirchlichen Einigungsformel (des „Frankfurter Rezesses") in Frankfurt versammelt waren, — aufs neue in Anregung zu bringen.

In Frankfurt, wo die drei Abgeordneten die Zuschrift der Berner und Straßburger den daselbst versammelten Fürsten vorlegten, erreichten es dieselben, daß die Abordnung einer Gesandtschaft nach Paris wirklich beschlossen ward. Als aber B. nach Lausanne zurückkam, fühlte er sich daselbst nach allen Seiten hin auf das unangenehmste berührt. Viret beabsichtigte damals in Übereinstimmung mit den übrigen Predigern und Professoren in Stadt und Land endlich die Einrichtung eines Konsistoriums und die Einführung der Kirchenzucht mit Anwendung der Exkommunikation namentlich bei der Abendmahlsfeier durchzusetzen. Allein die Berner wollten kein calvinisches Kirchenwesen. Darob ergaben sich die bedenklichsten Bewegungen und Händel, in denen von den Predigern das Prinzip autonomer Kirchenverfassung im Gegensatz zu dem System der Berner Regierung, welche die Staatsgewalt im kirchlichen Leben zur Geltung bringen wollte, in seinen vollen Konsequenzen geltend gemacht wurde. Schließlich schritt die Regierung mit Gewalt gegen die Prediger ein, die infolge dessen massenweise das Land verließen bezw. verlassen mußten. Unter solchen Verhältnissen hatte B., als ihn Calvin zur Übernahme einer Professur an die neuerrichtete Akademie zu Genf berief, sich nicht erst zu fragen, was er zu thun habe. Im Herbst 1558 siedelte B. nach Genf über. — Die damals 700 Scholaren zählende Akademie und Schule zu Lausanne sank indessen rasch von ihrer Höhe herab.

Zu Genf, wo B. als Professor zuerst der griechischen Sprache, dann der Theologie, und außerdem noch als Prediger zu fungieren hatte, war er nun in diejenige Stellung

eingerückt, für die er sich in Lausanne vorbereitet hatte. Natürlich war die Berufsarbeit, die er zu tragen hatte, eine noch mannigfaltigere als in Lausanne: allein das hinderte ihn nicht, nebenbei noch mancherlei zu thun, was notwendig geschehen mußte, was aber nur Er in der rechten Weise thun konnte. So vollendete er damals die schon vor Jahren begonnene Überarbeitung der Olivetanischen Übersetzung des neuen Testaments. Auch zu einer gesandtschaftlichen Reise nach Heidelberg (abermals im Interesse der Hugenotten) mußte er noch (November 1559) Zeit finden, was zur Fortsetzung der Unionsverhandlungen mit dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz Veranlassung gab. Außerdem sah sich B. auch zu neuer Polemik gegen zwei Widersacher Calvins genötigt, zunächst gegen Joachim Westphal in Hamburg, gegen den er 1559 seine (ziemlich gemäßigt gehaltene) Schrift de coena Domini plana et perspicua tractatio veröffentlichte, und sodann gegen Tilemann Heshus. Dem letzteren trat er 1560 mit zwei Dialogen entgegen, von denen er den einen „die Fleischfresserei" (*κρεωφαγία*) oder „Cyclop", den anderen den „räsonnierenden Esel" (*ὄνος συλλογιζόμενος*) oder „Sophisten" nannte, die beide des maßlosesten Hohnes und Spottes voll waren.

Von weit größerer Bedeutung als diese Polemik gegen die Ausfälle der lutherischen Theologen ist B.s Darlegung seines eigenen Bekenntnisses. Dieses Bekenntnis ist im wesentlichen dieselbe Schrift, welche B. ursprünglich für seinen Vater aufgesetzt hatte, um sich vor demselben zu rechtfertigen. In neuer Bearbeitung ließ B. dieselbe noch vor dem Jahre 1560 zur Förderung evangelischer Erkenntnis unter seinen Landsleuten drucken. Da indessen auch von vielen, die der französischen Sprache nicht kundig waren, nach B.s Bekenntnis gefragt ward, so ließ derselbe die Konfession im Anfange des Jahres 1560 auch in lateinischer Bearbeitung erscheinen (mit einer Dedikation an Wolmar).

Inzwischen bereiteten sich in Frankreich Dinge vor, welche dem Protestantismus daselbst möglicherweise die glücklichste Zukunft sichern konnten. König Anton von Navarra hatte, dem Andringen der evangelischen Barone nachgebend, sich bereit finden lassen, einen hervorragenden Kirchenlehrer anzuhören, um die Frage, ob auch er sich dem Protestantismus anzuschließen habe, entscheiden zu können. Hierzu aber konnte niemand mehr empfohlen werden, als B., ein französischer Baron und das Haupt der Akademie in der Metropole des französischen Protestantismus, weshalb Anton denselben durch Calvin ersuchen ließ, sich an sein Hoflager im Schlosse Nérac zu begeben. So geschah es, daß B. zum ersten Male nach fast zwölfjähriger Verbannung den vaterländischen Boden wieder betrat. Allein wohl gelang es B., den Samen evangelischer Erkenntnis in das Herz der Königin von Navarra, Jeanne d'Albret, einzustreuen, dagegen wendete der König jetzt dem protestantischen Interesse geradezu den Rücken.

Im folgenden Jahre setzte es der evangelische Adel Frankreichs durch, daß zur Erledigung der Religionslehre des Reiches außer einer Versammlung der katholischen Prälaten auch die Veranstaltung eines Colloquiums der beiden Religionsparteien beschlossen ward, welches letztere in Poissy stattfinden sollte. Auch kamen beide Versammlungen wirklich zu stande. Zum Sprecher der Evangelischen auf dem Religionsgespräch zu Poissy (s. diesen Artikel) war von Anfang an B. auserseheu, der nach anfänglichem Widerstreben im August 1561 dahin abreiste.

Das Gespräch verlief resultatlos; aber für B. hatte es den Erfolg, daß derselbe jetzt in ganz Frankreich als das Haupt aller reformierten Gemeinden, als ihr Patriarch und Anwalt angesehen, verehrt und gehaßt ward. Daher sah sich B. nach Beendigung des Gesprächs veranlaßt, seine Rückkehr nach Genf zu vertagen, indem einerseits die durch alle Teile des Reichs hin immer höher gehenden Wogen der reformatorischen Bewegung und andererseits die Gefahren, von denen dieselbe bedroht war, sein Eingreifen in eine Menge von Vorkommnissen notwendig machten. Auch wurde er von der Königin zu einem nochmaligen Gespräche genötigt, welches am 28. Januar 1562 zu St. Germain eröffnet ward. Volle sechs Tage dauerten die Verhandlungen, welche nach dem Wunsch der Königin-Mutter noch fortgesetzt werden sollten, als man plötzlich ersah, daß die katholische Partei sich jetzt zur gewaltsamen Niederwerfung des Protestantismus anschickte.

Rasch wurde nun das Gespräch abgebrochen, aber B.s Rat, daß man den Ausbruch des Kampfes in Paris selbst abwarten möchte, wurde leider überhört. Der Prinz Condé beschloß, Paris zu verlassen. Eiligst erließ B. (noch unter dem 25. März) ein für alle reformierten Gemeinden des Reichs bestimmtes Rundschreiben, und zog

dann mit Condé und dessen Scharen nach Orleans ab, welche Stadt von den Führern der Hugenottenpartei zur Burg derselben ausersehen war. Am 2. April traf B. glücklich daselbst ein.

Daß jetzt ohne Säumen und energisch vorgegangen werden mußte, erkannten in Orleans alle. Aber es fehlte an Fußvolk und an Geld. Im Auftrag Condés machte sich daher B. auf, um alle hugenottischen Städte zu besuchen und dieselben um beides anzusprechen. Nur mit genauer Not gelang es ihm, den während seiner Reise von dem König von Navarra gegen ihn ausgesandten Häschern zu entgehen und nach Orleans glücklich zurückzukehren.

Hier angekommen, arbeitete er im Auftrag der in Orleans versammelten Häupter des Protestantismus ein Manifest aus, worin die Gerechtigkeit der eignen Sache dargethan und welches unter dem 19. Mai 1562 von „Ludwig von Bourbon" veröffentlicht ward.

Während nun das katholische und das evangelische Frankreich sich zum Beginne des blutigsten Waffenganges anschickten, wurden nach England, Deutschland und in die Schweiz Boten abgeordnet, um bei den Glaubensverwandten Mannschaft und Geld aufzutreiben. Unter diesen Boten war auch B., der seine Werbung in Straßburg und Basel anbrachte und von da schriftlich sich an die evangelischen Reichsfürsten wendete. Leider aber wollte es nirgends gelingen, die zur Kriegführung so nötigen Gelder aufzubringen, und in traurigster Stimmung zog daher B. nach Genf, wo er am 4. September eintraf.

Hier aber hatte er kaum vierzehn Tage verbracht, als plötzlich reitende Boten mit einem Briefe d'Andelots ankamen, worin derselbe ihn beschwor, sich unverzüglich bei seinen Kriegsscharen einzufinden, weil er sonst Gefahr laufe, gerade in dem Augenblicke, wo alles zu einem raschen Siege des Evangeliums vorbereitet sei, als ein der Sache des Evangeliums Abtrünniggewordener angesehen zu werden.

Abermals stieg daher B. zu Pferde, ritt über Basel nach Straßburg, erreichte d'Andelot und dessen deutsche Hilfsvölker und gelangte mit denselben glücklich nach Orleans. Auch nahm die nun beginnende Heerfahrt den glücklichsten Verlauf; aber die Publikation des unglückseligen Pacificationsedikts, welches Condé am 12. März 1563 genehmigte, erfüllte B. und das ganze protestantische Frankreich mit Entsetzen. B. sah ein, daß nun alles verloren war und rüstete sich daher alsbald zum Abzug in die Heimat. Coligny, die anderen hugenottischen Herren vom Adel, die Prediger und alle die anderen, von denen sich B. verabschiedete, wußten nicht Worte genug zu finden, um ihm ihren Dank und ihre Hochachtung zu bezeugen.

Zweiundzwanzig Monde war B. von Genf abwesend gewesen und die thatenreichste Zeit seines Lebens hatte er hinter sich. Für die Genfer Kirchen- und Schulangelegenheiten aber und insbesondere für Calvin war es längst wünschenswert gewesen, daß B. nach Genf zurückkam. Denn hier war außer Calvin niemand, der ihn ersetzen konnte, und Calvin war alt und schwach geworden und vermochte die Last der Arbeit, die auf ihm lag, nicht länger zu ertragen. Calvin und B. richteten sich daher in ihren amtlichen Geschäften so ein, daß sie wochenweise mit denselben wechselten.

Kurz nachher starb Calvin. Ein unsäglicher Jammer erfüllte B.s Seele, denn er hatte in ihm seinen „Vater" verloren. Selbstverständlich konnte man sich nun in Genf nur B. als Calvins Nachfolger denken. B. war daher von da an bis 1580 nicht nur der Modérateur der kirchlichen Angelegenheiten, sondern war auch jetzt noch weit mehr als zu Calvins Lebzeiten die eigentliche Seele der großen wissenschaftlichen Anstalt Genfs, welche Calvins Werk war, und zugleich aus einem Gymnasium und einer Akademie nach dem Muster der Sturmschen Schule in Straßburg bestand.

Als Beza starb, zeigte Jacques Lect, der Genfer Rechtsgelehrte und Mitglied des Magistrats, diese schmerzliche Nachricht seinem berühmten Landsmanne Casaubon an und nannte den großen Greis, welcher eben verschieden war, den wahrhaftigen Vorstand der Genfer Musen („nostrum illum magnum senem, illum vere *μουσαρχην*"). In dieser Eigenschaft und nicht bloß als Nachfolger Calvins in der Kirche und im Staate, war B. seinen Freunden ein geschätzter Führer. Man hat dieser Sache nicht genügend Rechnung getragen. Neuerliche Untersuchungen von Dr. Ch. Borgeaud haben den Erfolg gehabt, ein neues Licht über diese wichtige Seite seiner Thätigkeit auszugießen.

B. war der erste Rektor der Hochschule Calvins (1559). — Er war in dieser Stellung, als er vor dem Hofe von Frankreich bei dem Kolloquium von Poissy erschien—

und sein Leben lang hörte er nicht auf, sich für Angelegenheiten des Höheren Unterrichtes zu interessieren. Die protestantische Jugend drängte sich während nahezu vierzig Jahren zu den Füßen seines Lehrstuhles, in dem Hörsale der Theologie, woselbst er Exegese der hl. Schriften gemäß der reinsten calvinischen Orthodoxie las. Während nahezu eines halben Jahrhunderts war er der Ratgeber, den gleichermaßen der Magistrat, wie die Vereinigung der Pastoren (compagnie des pasteurs hörten, an welchen man sich beständig in allen Schwierigkeiten, die sich bei der Leitung der Schulangelegenheiten erhoben, wendete. Genf verdankt ihm insbesondere die Gründung seiner Rechtsschule, an welcher hintereinander als Rektoren François Hotman, Jules Pacius, Denys Godefroy, die ersten Rechtsgelehrten des Jahrhunderts, wirkten.

Bis zum Ende findet man in seinen Briefen die Spuren des Interesses, welches er für die Akademie hegte: sie war, so zu sagen, der Mittelpunkt aller seiner täglichen Sorgen und Mühen. Er sieht mit Freuden wie die Studenten zahlreich herbeikommen. Er ist traurig, zu sehen wie in den dunklen Tagen ihre Reihen sich lichten. Es scheint ihm, daß sie allem, selbst „der Geißel der Pest“, trotzen sollten, um ihren Studien obzuliegen, als ob es nicht besser wäre und mehr gälte, in edler Weise zu sterben, in Frieden mit ihrem Gewissen in der Stadt der Freiheit, „Eleutheropolis“, als anderswo die Existenz eines Sklaven zu führen.

(Vgl. hierzu und über die Nachfolge Bezas in der Kirche und Schule das Werk von Dr. Charles Borgeaud: L'Université de Genéve et son histoire. Genève; Georg et C[ie] (gegenwärtig unter der Presse).

B. hat in der schwierigen Aufgabe, der Nachfolger Calvins zu sein, vollständigen Erfolg gehabt, sowohl in der Aufrechthaltung seines Werkes, als auch darin, daß unter seiner Leitung die Kirche von Genf sich einer verhältnismäßig großen inneren Ruhe erfreute. Der Magistrat hatte sich völlig die Ideen Calvins angeeignet, und das geistliche Regiment, dessen Organe die Diener am Worte und das Konsistorium waren, fand sich auf gediegener Basis errichtet. Keinerlei Streit über die Lehre beunruhigte nach 1564 die Geister. Die Verhandlungen bezogen sich auf Fragen der praktischen oder kirchlichen Ordnung: die Suprematie (Oberaufsicht) des Magistrats über die Diener am Worte, die Freiheit der Ermahnungen in den Predigten, die Verpflichtung der Diener am Worte, sich den Beschlüssen der Mehrheit der Vereinigung der Pastoren zu unterwerfen. Beza beanspruchte in keiner Weise, seinen Willen den Männern seiner Umgebung aufzudrängen, aber er vermittelte stets, wenn der Friede der Kirche und der Stadt, wenn das Ansehen der Pastoren, die schlechthin notwendige Einigkeit unter denselben bedroht erschien. Er drängte nicht zu harten Maßregeln gegen seine unklugen oder hitzigen Amtsgenossen; er nahm oft ihre Angelegenheiten in seine Hand und war häufig für mehrere ein Vermittler. Der Widerstand, den er zu bestehen hatte, war mehrfach so heftig, daß er sich gedrungen fühlte, mit seinem Rücktritte zu drohen

Als in den Streitigkeiten zwischen dem Magistrate und der Vereinigung der Pastoren die Gefahr gegenseitiger Verbitterung drohte, fand B. Mittel, auf beiden Seiten Konzessionen zu erlangen, welche die Wiederherstellung der Harmonie erleichterten. Vielmehr geneigt, die politische Regierung zu schonen und die Partei des Magistrats zu ergreifen, wußte er gelegentlich eine energische Sprache zu führen und hat er mit Talent und Wachsamkeit die Rechte und Unabhängigkeit der geistlichen Macht verteidigt, ohne ihr jedoch einen überwiegenden Einfluß, wie es Calvin gethan, zuzugestehen.

Seine Thätigkeit war beträchtlich. Allein oder in Gemeinschaft mit einem seiner Amtsgenossen diente er als Vermittler zwischen der Vereinigung der Pastoren und dem Magistrate; dieser suchte beständig bei ihm Rat für seine Entschließungen, selbst in Fragen der inneren oder ausländischen Politik. Er war in stetem Briefwechsel mit allen Führern der reformierten Partei. Es widerfuhr ihm, daß er an einem Tage bis zu dreißig Briefe zu schreiben hatte. Nach der Pariser Bluthochzeit hat er sich seines ganzen Einflusses bedient, um den armen Flüchtlingen, welche in Genf zusammenströmten, eine gastliche Aufnahme zu sichern. Beza ist tief mit seinem Geburtslande verbunden geblieben, aber er liebte Genf mit glühender Verehrung als sein zweites Vaterland. Er hätte vorgezogen, lieber zu sterben, als es zu verlassen.

In Summa, ohne wie sein Meister ein gewaltiger Dogmatiker oder ein schöpferisches Genie auf dem kirchlichen Gebiete zu sein, besaß Beza sowohl als Humanist wie

auch als Redner und politischer und religiöser Führer Talente erster Ordnung, welche ihn nach Calvin zum großen Führer der Calvinisten, nicht bloß in Genf und in Frankreich, sondern auch in ganz Europa befähigten.

Viele Zeit und viele Freude des Lebens mußte B. in den mannigfachen Streitigkeiten opfern, in die er hineingezogen ward und in denen er namentlich in den ersten Jahren gar oft ein Übermaß von Gereizheit und Unduldsamkeit kundgab. Dieses mußten namentlich der greise Prediger der italienischen Gemeinde zu Zürich, Bernard Ochino (wegen einer Schrift, die einige bedenkliche Äußerungen über die Polygamie enthielt), und Castalio zu Basel (wegen seiner lateinischen und französischen Bibelübersetzung) bitter empfinden.

Mit dem reformierten Frankreich blieb B. fortwährend in dem lebhaftesten Verkehr, der ihn sogar noch einmal an der Spitze des französischen Kirchenwesens führte. Der Krieg hatte hier nämlich die treffliche Organisation der Kirche mannigfach gestört, der ganze Bau derselben war in seinen Fugen erschüttert und die Disziplin war erschlafft. Zur Wiederherstellung des Verfassungsorganismus und der Disziplin hatte daher die Königin von Navarra die Einberufung einer Nationalsynode nach la Rochelle veranlaßt, deren Vorsitz B. übernehmen sollte. Hier aber hatte sich schon vor der Eröffnung der Synode unter den bereits eingetroffenen Abgeordneten eine Partei gebildet, welche unter der Führung des Pariser Predigers Jean Morelli und des Philosophen Peter Ramus geradezu die Niederreißung der bestehenden Kirchenverfassung und die Beseitigung der Kirchenzucht anstrebte, um an deren Stelle eine neue Verfassung in der Weise des deutsch-schweizerischen Kirchenwesens aufzurichten. Wollte man diese Partei unschädlich machen, so war dieses nur dadurch möglich, daß man die Antorität B.s gegen sie in die Schranken führte. Eine dringende Einladung wurde daher an B. erlassen, der es allerdings als eine Pflicht erkannte, dem Rufe nach Frankreich Gehör zu geben.

Am 2. April 1571 ward die Synode unter B.s Vorsitz eröffnet. Die Verhandlungen dauerten neun Tage. Die Forderung, daß mit Zurückdrängung der kirchenregimentlichen Autorität des Predigtamts die bürgerliche Obrigkeit als Haupt der Kirche anerkannt werde, wurde energisch zurückgewiesen. B. wurde beauftragt, diesen Beschluß der Synode in einer von ihm abzufassenden Schrift zu begründen. Außerdem veranlaßte es B., daß die Synode eine Warnung vor dem in Polen und Siebenbürgen mehr und mehr umsichgreifenden Unitarismus erließ und die Calvinische Abendmahlslehre (mit dem Ausdruck: „Substanz des Leibes Christi") im Gegensatz zum Zwinglianismus aufs neue bestätigte, — was freilich für B. nach Beendigung der Synode neue, sehr unangenehme Diskussionen mit Ramus und Bullinger zur Folge hatte. Im folgenden Jahre nahm auch B. an der Nationalsynode zu Nimes einen wichtigen Teil (Mai 1572).

An den Streitigkeiten, welche sich auf dem Gebiete der Augsb. Konfession in Deutschland namentlich seit 1564 über die Lehre von der Person des Herrn und über das Sakrament erhoben, beteiligte sich B. schon im J. 1563 mit zwei Schriften, von denen die eine gegen Joh. Brenz und Jak. Andreä und gegen deren Lehre von der Allenthalbenheit des Leibes Christi gerichtet war, und die andere eine Verteidigung der reformierten Lehre von der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen Christi gegen Andreä enthielt. — Seitdem lag der grimmigste Haß aller derer auf B., welche dem Luthertum, das sich im Gegensatz zu Melanchthon stellte, huldigten, was B. namentlich seit 1571 erfahren mußte.

In den Kreisen der reformierten Theologen und Gelehrten stand natürlich B.s Ansehen unerschütterlich fest. Auf den schönen Gelehrtenkreis z. B., der sich in Breslau um Dudith (in seiner späteren Zeit) und um den frommen kaiserlichen Leibarzt Crato von Crafftheim gesammelt hatte, übte B. einen ununterbrochenen Einfluß aus. „Er war das Haupt und die Zuversicht aller, welche der reformierten Konfession angehörten und so auch dieses Kreises" (Gillet, Crato v. Crafftheim, II, S. 352).

Eine letzte polemische Berührung, die von Erheblichkeit war, hatte B. mit dem exklusiven Luthertum auf dem Mömpelgarder Kolloquium (14—27. März 1585), zu welchem B. auf den Wunsch der nach Mömpelgard geflüchteten französischen Edelleute von den lutherischen Grafen Friedrich von Württemberg eingeladen war (s. d. A. Mömpelg. Koll.).

Natürlich wurde der mit der Veranstaltung des Gesprächs beabsichtigte Zweck nicht erreicht; dagegen wurden durch dasselbe die ernstesten Bewegungen innerhalb der reformierten Kirche hervorgerufen. Als nämlich die von dem lutherischen Sprecher zu

Mömpelgard veranstaltete Ausgabe der Akten des Kolloquiums im Druck erschien, nahm der zur lutheranisierenden Fraktion der schweizerischen Geistlichkeit gehörende Prediger Samuel Huber zu Burg bei Bern an der zu Mömpelgard von Beza und Musculus streng supralapsaristisch vorgetragenen Prädestinationslehre solchen Anstoß, daß er deshalb Musculus als Neuerer in der Lehre bei dem Rate zu Bern zur Anzeige bringen zu müssen glaubte. Um die Sache beizulegen, veranstaltete der Rat eine Besprechung Hubers mit Musculus, die am 12. Sept. 1587 stattfand. In derselben vertrat jener den Universalismus, dieser den Partikularismus der Gnade. Da das Gespräch den erwünschten Erfolg nicht hatte, so wurde im folgenden Jahre 1588 (15.—18. April) im Barfüßerkollegium zu Bern mit Hinzuziehung der angesehensten Theologen der Schweiz eine Disputation veranstaltet, in welcher die Verfechtung des kirchlichen Lehrbegriffs von vornherein in B.s Hände gelegt war. Die drei Abgeordneten der helvetischen Orte, welche bei dem Akte den Vorsitz führten, erklärten zum Schluß, daß B. seine in Mömpelgard bezeugte Lehre als die rechtgläubige begründet und daß Huber zur Ruhe zu verweisen sei. Letzterer wurde hierauf seines Dienstes entlassen.

Von da an zog sich B.s Wirksamkeit von dem größeren Schauplatz der Kirche mehr und mehr in die engeren Schranken des heimatlichen Lebens zurück. Seine treue Gattin Claude Denosse war ihm 1588 — wenige Tage vor seiner Reise zu der Berner Disputation — gestorben. Vierzig Jahre lang hatte er mit ihr glücklich und froh (wennschon in kinderloser Ehe) gelebt. Eine zweite Heirat (mit der verwitweten Genueserin Katharina del Piano), zu der er sich auf den Rat der Freunde entschloß, war nur durch das Bedürfnis, eine Stütze des Alters zu haben, veranlaßt.

Allerdings erfreute sich B. bis in sein fünfundsechzigstes Jahr fortwährend einer glücklichen Gesundheit. Die starken Züge des Gesichts mit dem tief herabhängenden Barte verrieten in ihm auch jetzt noch den Mann der Kraft und That und der treuherzig freundliche Blick des Auges goß dabei den milden Schimmer des Friedens in den Ausdruck der Kraft und verklärte seine ganze Erscheinung. Allein mit dem Anfange der 70er Jahre war ein allmähliches Sinken seiner Lebenskraft wahrnehmbar. Daher setzte er am 18. Oktober 1595 seinen letzten Willen auf. Als akademischer Lehrer war B. bis 1597 thätig. Seine letzte Predigt hielt er im Jahre 1600, in seinem einundachtzigsten Lebensjahre. Von da an sah B. sein Tagewerk als beendet an.

Das seltsamste, was B. in seinen alten Tagen erleben mußte, war, daß Franz v. Sales im J. 1597 in höherem Auftrage wiederholt bei ihm erschien, um ihn wieder zum Katholizismus zu bekehren. In Italien war damals sogar das Gerücht seiner bereits erfolgten Rückkehr zur Kirche in Umlauf gesetzt.

Als der Sommer 1605 zu Ende ging, war es den Freunden B.s nicht mehr zweifelhaft, daß sich auch das teure Leben desselben rasch zum Grabe neige. Nach einmütigem Beschluß der Prediger kamen seitdem derselben täglich wenigstens zwei zu ihm, um ihm zu dienen und ihn zu beobachten. Wiederholt schien seitdem sein Auge sich schließen zu wollen; doch erholte er sich immer wieder, bis am 13. Oktober die Stunde gekommen war, in welcher der Gerechte, unter dem Gebet eines Freundes, sanft und selig entschlief.

Die irdischen Reste des großen Kirchenmannes wurden nicht, wie er es selbst gewünscht hatte, auf dem allgemeinen Kirchhofe Plain-Palais begraben (denn die Savoyarden hatten gedroht, seine Leiche nach Rom zu entführen), sondern — auf Anordnung des Magistrats — in dem Kloster St. Peter beigesetzt.

In der litterarischen Wirksamkeit B.s sind ebenso wie in seinem Leben die Periode des Humanisten und die des Kirchenmannes zu unterscheiden. Seine Juvenilia sind der Repräsentant seines nur dem Humanismus und der antiken Poesie zugewandten Jugendlebens, das mit deren Veröffentlichung seinen Abschluß enthielt. Doch fühlte sich B. auch noch später gelegentlich zu humoristischen und beißend-satyrischen Ergießungen aufgelegt, wie sein Passavantius und seine Complainte de Messire Pierro Lizet sur le trepas de son feu Nez beweist. Ja, daß ihn selbst noch im höheren Alter die freundliche Muse nicht verließ, zeigt sein Cato Censorius, eine Sammlung von Epigrammen, worin er die verschiedensten Leidenschaften und Verirrungen geißelt. Außerdem feilte B. bis in seine letzten Jahre noch fortwährend an seinen Juvenilia, hauptsächlich um sie von jugendlichen Ausschweifungen frei zu machen.

Unter den historiographischen Arbeiten B.s sind, da seine Icones von 1580 (in denen er nur als Lobredner erscheint) für die Geschichtsforschung ohne erheblichen Wert sind, die berühmte Histoire ecclesiastique des églises réformées au royaume de

France (1580), und seine (mit der größten Liebe ausgearbeitete) Biographie Calvins hervorzuheben, neben der auch seine Ausgabe der Epistolae et responsa desselben von 1575 zu nennen ist.

Indessen treten doch alle diese humanistischen und historischen Studien hinter seine theologischen Produktionen (unter dem Titel Tractationes theologicae zusammengefaßt) an Bedeutung selbstverständlich zurück. In denselben erscheint B. durchweg als der vollendete Schüler, oder richtiger als das Alter ego Calvins. Seine Weltanschauung ist daher deterministisch, und die Grundlage seines religiösen Denkens ist die prädestinatianische Anerkennung der Notwendigkeit alles zeitlichen Werdens und Seins, als einer Auswirkung des absoluten, ewigen und unwandelbaren Willens Gottes, so daß ihm auch der Sündenfall des Menschengeschlechts als zum ewigen Weltplan Gottes wesentlich gehörig erscheint. Am durchsichtigsten stellt B. den Zusammenhang religiöser Anschauungen, der sich von diesem supralapsaristisch-prädestinatianischen Grundgedanken aus ergab, in einer Tafel dar, die er zu der überaus instruktiven Abhandlung Summa totius Christianismi hinzugefügt hat.

Von nicht geringer Bedeutung sind die Verdienste, welche sich B. um die Textkritik, Übersetzung und Auslegung des N. Testamentes erworben hat. B. hatte aus der Bibliothek des älteren Robert Stephanus ein Exemplar des NT. enthalten, dem eine von dessen Sohn Heinrich St. veranstaltete Variantensammlung aus noch mehreren Handschriften beigefügt war, als der Vater in seiner dritten Ausgabe benutzt hatte. Mit diesem Hilfsmittel stellte B. seine erste Textesrezension her, welche er im J. 1565 mit der Vulgata, mit seiner eignen lateinischen Übersetzung und mit seinen Anmerkungen zum NT. veröffentlichte. Auf diese erste Ausgabe ließ er 1582 noch eine zweite folgen, zu deren Bearbeitung er den von ihm zu Lyon entdeckten Codex C. (Cantabrigensis), sowie den Codex Claromontanus, die syrische Peschito und teilweise eine lateinische Übertragung der arabischen Version benutzte.

Die gelegentliche Mitarbeit von B.s Freunden und Korrespondenten, Joh. Scaliger und Isaac Casaubonus, der ersten Philologen dieser Zeit, gewährt seinen Leistungen auf diesem Gebiete einen besonderen Wert. (**Heppe** †) **Eugen Choisy.**

Bianchini, Joseph (Blanchinus), gelehrter Oratorianer, geboren in Verona 1704, veröffentlichte zur Geschichte der Itala zwei Werke: Psalterium duplex .. juxta antiquam ital. versionem in: Vindiciae Canonicarum scripturarum vulgatae editionis Rom 1740, und Evangeliarium quadruplex lat. versionis antiquae seu veteris Italicae nunc primum editum, ebendas. 1749, 2 voll. Das erstere enthält eine Anzahl wertvoller Einzelausführungen, in der Hauptsache aber, einem angeblich reinen Itala-Texte eines Psalteriums, bleibt sein Text hinter dem von Sabatier, Bibl. sacr. latt. vers. ant. gegebenen zurück; das zweite bildet durch die Mitteilung dreier sehr alten Codd. eine schätzenswerte Ergänzung zu Sabatier.

Benrath.

Bibel ist neben „heilige Schrift“ in Kirche und Theologie die vorherrschende Bezeichnung für die kirchlich anerkannte Sammlung Alt- und Neutestl. Schriften. Während im NT die Alttestl. kanonischen Schriften als *αἱ γραφαί* oder *ἡ γραφή* (seltener *γράμματα* Jo 7, 15; 2 Ti 3, 15) angeführt werden, steht Prol. z. Jes. Sir. *τὰ (πάτρια) βιβλία;* sein Ausdruck *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλ.* vgl. 2 Pt 3, 19 scheint eine bekannte Sammlung vorauszusetzen, wie das bei *ἡ γρ.* zweifellos vorliegt, zumal wo diese Schrift hypostasiert erscheint Ga 3, 8. 22. Nachdem die Neutestl. Sammlung an die Alttestl. angeschlossen war, erhielt das Ganze kurzweg die Bezeichnung *τὰ βιβλία*, so bei Chrysost. vgl. Suic. Thes. s. v.; und zwar liest man es bei ihm zuerst nach Ed. Reuß, Geschichte der h. Schrift N. T.s, 5. A. § 320. Der gangbare Name wird im MA als sing. fem. gen. behandelt, bis die bessere Sprachkenntnis Wandel schafft, aber der kirchliche Gebrauch hält in den modernen Sprachen dieses Mißverständnis fest, durch die Synonymik bestätigt: „Biblia d. i. die ganze heil. Schrift.“ Über den Sinn der Bezeichnung „die Bücher“ ohne Zusatz herrscht stillschweigendes Einverständnis; der gebräuchliche Name „das Buch der Bücher“ drückt ihn treffend aus.

Die Disziplinen, welche der wissenschaftl. Bearbeitung der Bibel gewidmet sind, werden in andern Artikeln behandelt; dabei oder selbstständig die wichtigeren Punkte der kirchl. oder theol. Behandlung der Bibel in der Geschichte und ihre dogmatische Schätzung. Hier wird ein Bild davon zu entwerfen sein, was die Bibel als Ganzes auf Grund

geschichtlicher Forschung und theologischer Einsicht der evangelischen Kirche auf dem gegenwärtigen Entwicklungspunkt gelten und leisten möge.

Die Aussonderung dieser Sammlung aus der sonstigen verwandten Litteratur fand ihre Begründung zugleich mit der Entstehung der Kirche, denn schon die Kirche der Apostel hatte ihre Bibel und zwar von Jesu Christo selbst. Er hat die Schätzung des Kanons seiner Zeit mit seinen Volksgenossen geteilt und seine Jünger darin bestärkt; die Begrenzung des Ansehens der Schrift durch seine Vollmacht als des messianischen Gottesboten geht in der Folge in den Zusammenschluß derselben mit der Neutestl. Hälfte über; vgl. meine Schr. Jes. u. d. A. Test. 1895. Im Anschluß an den Gebrauch der Schriftvorlesung in den Synagogen Lc 4, 16 f. sind seine jüdischen Missionare ihm gefolgt (1 Ti 4, 13 vgl. Ga 4, 21; Rö 7, 11); setzen die Ntl. Schriftsteller doch in ihren heidnischen Gemeinden überall Bekanntschaft mit dem AT voraus und stellen diese Schrift ohne weiteres mit dem Worte Gottes also mit seiner Offenbarung gleich. Als die Missionspredigt in den folgenden Generationen unvermeidlich Sache der Überlieferung geworden war, hob sich unter dem Kampfe mit den Mischbildungen der Judaisten und Gnostiker heraus, was man als schriftliche Überlieferung aus der apostolischen Zeit kannte. Spätestens am Anfange des 3. Jahrh. (syrische Übers.) war die Anfügung eines Neutestl. Kanon an den Alttestl. vollzogen. Diese zweiteilige Sammlung wird allezeit als ein Ganzes gefaßt, obwohl ihr Bestand nie zu zweifelloser Festigkeit gelangt ist. Den Altestl. Teil übernahm die Christenheit zunächst in seiner griechischen Übersetzung (LXX); ihr Umfang war weiter als derjenige des gangbaren hebräischen Textes; das hat die Christen so wenig wie die damaligen Juden beirrt. Das gleiche gilt für den Neutestl. Teil; denn das Schwanken in betreff der sog. Antilegomena ist selbst im MA nie ganz vergessen, wird von den Reformatoren beachtet (Luthers selbst herausgegebene Drucke) und Chemnitz stellt den Begriff des Deuterokanonischen dogmatisch fest (ex. conc. Trid., Francf. 1609, p. 49); der Streit der drei Konfessionen über die Apokryphen des AT aber ist nie geschlichtet worden, ohne daß doch darum die Bibel zweifelhaft geworden wäre.

Was diese Bibel der Kirche der Väter war, geht unwiderleglich aus der kirchlichen Übung hervor. Sie wurde regelmäßig in den Gottesdiensten gelesen; dafür zeugen neben den erhaltenen Angaben über die Verteilung auf die Zeiten des Kirchenjahres sowohl das kirchliche Amt des Lektors als die darauf bezügliche Einrichtung der gottesdienstlichen Häuser, fortwirkend in der Bezeichnung der Evangelien- und der Epistelseite in denselben. Die Schriftauslegung in der Homilie nimmt im Kult eine hervorragende Stelle ein; die meisten großen Väter kennen wir auch als hervorragende Prediger und Schriftausleger. Der zu allen Zeiten redende Beleg für diese Hochschätzung des Gotteswortes in der Bibel wird indes in den Übersetzungen zu erkennen sein. Als die langsam fortschreitende Arbeit an der lateinischen Übersetzung durch den gelehrten Hieronymus ihren Abschluß fand, war auch die Aufgabe gelöst, das Latein zur Kirchensprache umzubilden. Wo aber in einem Missionsgebiete das Griechische und Lateinische nicht verstanden wurde, da wird eine Bibel in der Landessprache geschaffen; reichen die Kräfte, wie bei den aramäisch Redenden, nicht aus, doch wenigstens stückweise. Diese Vielsprachigkeit des Wortes Gottes wird mit Stolz und wohl auch nicht ohne Übertreibung herausgehoben. — Thaten sind mehr als Lehren; doch prägt sich in den Lehren der Sinn aus, welchem die Thaten entstammen. Den Vätern fehlt jeder Verdacht, als könne die Überlieferung von der heil. Schrift abweichen; darum gilt ihnen die kirchlich ausgelegte Bibel als maßgebende Lehrquelle. Wie schwankend auch Äußerung und Handhabung im einzelnen ausfalle, Kanonizität und Inspiration der Bibel stehen ihnen fest.

Es ist zum Teil noch heute der Irrtum verbreitet, als hätte der mittelalterlichen Kirche die rechte Schätzung der Bibel gefehlt. Ein geschichtlicher Blick wird die kaum ermeßbaren Schwierigkeiten in den ersten Zeiten der germanischen Kirchen erwägen. Um sich die Bibel anzueignen, mußten Germanen und Slaven christlich denken und die Kirche in ihren Sprachen reden lernen und diese zu Schriftsprachen umbilden. Das war schwerer als in der heutigen Mission, weil man der unschätzbaren Vorteile moderner Sprachwissenschaft und entsprechender kirchlicher Vorbildung entbehrte. Umsomehr zeugt die vorhandene Leistung für die Hochschätzung und ihre den nachhaltigsten Eifer erzeugende Kraft. Hemmend wirkte erst spät die hierarchische Entwickelung der Kirche in zweifacher Richtung. Im Zusammenhange mit dem hochgespannten Streben nach äußerlicher Einheit steht die Betonung der einen Kirchensprache und die daraus folgende Ungunst gegen die kirchlichen Bücher in den Landessprachen (libri teutonicales). So-

dann reichten sich Hierarchie und theologische Schule die Hand, um „biblia, das Ketzerbuch“ unter Verschluß des kirchlichen magisterium zu nehmen. Trotzdem und trotz der Verachtung der Renaissance gegen dieses barbarische Fabelbuch, arbeitete man seit dem 15. Jahrh. selbst unter den Augen des Papstes mit allen Mitteln des fortschreitenden Geisteslebens, namentlich auch des Humanismus und der neuen Buchdruckerkunst daran, ein besseres Verständnis der Bibel zu gewinnen und durch Übersetzungen wie auf andern Wegen zu verbreiten. Das Ansehen der Bibel blieb doch dem Grundsatze nach in der Kirche in Geltung; das zu ändern hat selbst die tridentinische Synode in ihrer einleitenden dritten Sitzung nicht unternommen.

So lagen die Dinge, als die reformatorische Bewegung für das Verhältnis der Kirche zur Bibel zwar nicht, wie man wohl angenommen hat, eine Revolution, wohl aber eine Epoche ohne gleichen vor und nachher brachte. Einerseits veranlaßte sie, soweit sie Einfluß gewann, einen mächtigen Fortschritt in den Bestrebungen, welche seit der ältesten Kirche die Bibel zum zugänglichen Besitz aller Christen machen wollten; in seinen Äußerungen ist er allgemein bekannt, und kann kaum zu hoch angeschlagen werden. Was unter den Schrecken der langen Religionskriege des 16. und 17. Jahrh. in dieser Beziehung zurückgehalten wurde oder verloren ging, hat die Folgezeit schrittweise nachgeholt und wieder gebracht. In Deutschland gab Spener der pietistischen Bewegung die Richtung darauf, die Bibel zum Gemeingut der Christen zu machen; diesem Ziele dient auch der Eifer dieser Richtung für den Unterricht. Die Cansteinische Bibelanstalt und die Aussendung der ersten Missionare eröffnet die Aussicht auf die beiden Wege, welche in unserem Jahrhundert eine umfassende Arbeit an Verbreitung der Bibel eingeschlagen hat: die Bibelgesellschaften und eine neue staunenswert fruchtbare Übersetzerthätigkeit; zuerst in großem Stile bei den bibelfesten Engländern und Schotten. Diese emsige und vielseitige Arbeit ist nicht eine vorwiegend gelehrte und nicht allein von theologisch Gebildeten betrieben. Durch sie ist die Bibel bei den Protestanten bisher ein Volksbuch im vollsten Sinne, weil sie in steigendem Maß ein gemeinsames Bildungsmittel aller Stände wurde. Nicht nur ihre Sprache ist bestimmend für die Litteratur der Deutschen gewesen, auch ihre Anschauungen durchziehen dieselbe einflußreich; und nicht weniger die gesamte Schriftstellerei der Angelsachsen und der nordischen Germanen. Derselbe Vorgang wiederholt sich überall, wo die Mission heidnischen Völkern die Bibel und meistens mit ihr auch erst Alphabet und Schriftsprache schenkt. Das sind die unvertilgbaren Spuren von der allseitigen und tiefen Einwirkung der Bibel auf die protestantische Bildung und durch sie weit über ihre Grenzen hinaus.

Während die Reformation nach dieser Richtung immer tiefer gründend und immer umfassender durchführte, was schon angebahnt war, trat sie andererseits in entschiedenen Gegensatz zu der zuletzt herrschenden kirchlichen Stellung. Hier handelt es sich um das Verhältnis des kirchlichen Unterrichtes zur Bibel, d. h. der Verkündigung an die Gemeinde und ebenso der Theologie, welche dieser kirchlichen Arbeit dienen soll. Das Ansehen der Bibel war grundsätzlich bisher nicht angefochten; die Evangelischen machten es zu ihrem Rechtsgrunde für die „Erneuerung des Evangeliums“ und das Schriftwort zum alleinigen Richtmaß für die kirchlichen Lehren und Ordnungen. So entbrannte der Streit um den unfehlbaren und deutlichen Maßstab der reinen Lehre, und in seinem Dienste entwickelte man die sorgfältig und folgerichtig ausgeführte Lehre von der auctoritas normativa sive iudicialis scripturae und von ihrer inspiratio verbalis, durch welche ihr die dazu ausreichenden Eigenschaften (affectiones) verbürgt sind, nämlich die perfectio in der Mitteilung der ad salutem scitu necessaria, in ihrem Dienst auch die Irrtumslosigkeit selbst in Nebensachen, und die perspicuitas samt der facultas se ipsam interpretandi. Unter der Hand aber wandelte sich der Kanon der reinen Lehre für die Dogmatiker in einen Kodex von Lehren, dessen anders geartete inhaltreiche Bestandteile entweder unbeachtet und unverwendet blieben oder gewaltsam in den Dienst der dogmatischen Polemik gepreßt wurden. Da diese Art, die Bibel zu lesen, auch die Predigt beherrschte und einigermaßen auch die erbauliche Schriftstellerei beeinflußte, so warf sie ihren Widerschein weiter auf den Umgang der Gemeindeglieder mit ihrer Bibel und wirft ihn zum Teil bis heute. Römischerseits wehrte man sich, indem die Jesuiten die Mißverständlichkeit der Bibel ohne kirchliche Auslegung nachwiesen und an ihrer Seite Rich. Simon mit historischer Kritik nachwies, das Wunderbuch der Protestanten trage alle Spuren geschichtlicher Bedingtheit an sich, worin ihm die Arminianer zur Seite traten. Daneben erschöpfen sich die evangelischen Konfessionen in einem dogmatischen Kampfe, für den es keine Entscheidung gab, weil beide, der Ab-

sicht nach mit gleicher Ehrlichkeit, die alleinige Autorität der Schrift für ihre dogmatischen Ausführungen in Anspruch nehmen. Es darf nicht vergessen werden, daß dieser Eifer, namentlich bei den Reformierten Frankreichs, Hollands und Englands, doch ernste und noch heute nicht nur achtbare, sondern auch nutzbare wissenschaftliche Forschungen für allseitiges Verständnis der Bibel hervorrief.

Alle diese Bewegungen indes gehören der innerkirchlichen Polemik an; sie setzen die Übereinkunft darüber voraus, daß die Bibel als maßgebende Quelle der christlichen Erkenntnis zu gelten habe, wenn auch in verschiedenem Maße; jene Übereinkunft aber fließt aus dem gemeinsamen Glauben an die göttliche Offenbarung im A. und NT. Eine völlige Umkehr der Kampfesstellung wurde erfordert, als die große Bewegung der Aufklärung seit der Mitte des 17. Jahrh. in steigender Klarheit das — vermeintlich — voraussetzungslose Denken über die Wirklichkeit kritisch gegen Geschichte und Überlieferung wendete. Mit sicherem Instinkte fand es seinen Hauptgegner in der geschichtlichen Offenbarung. Der Theologie gelang zuerst die Frontwendung in dem ihr verordneten Kampfe nicht. Sie meinte ihre Stärke darin suchen zu können, daß sie die unmittelbar göttliche Abkunft des Bibelbuchstabens dogmatisch vergewissere. Um so unerbittlicher wurden die Behauptungen der Inspirationslehre mit der Wirklichkeit der Bibel verglichen und so der Erweis dafür versucht, daß sie ein Erzeugnis menschlicher Schriftstellerei und Überlieferung wie jedes andere alte Buch sei. Die in der Folge erhobene Forderung der „historisch-kritischen" Methodik in der Erforschung der Bibel wird heute nirgendmehr abgewiesen. Inzwischen war doch schon ehedem etlichen Schrifttheologen das Auge dafür aufgegangen, daß die Bibel eine reiche und in sich geschlossene Geschichte enthalte; Coccejus und J. A. Bengel. Hier knüpfte in unserem Jahrhundert der „Bibelverehrer" G. Menken an; und als der Antrieb der Erweckung unter den Theologen um sich griff, ging man auf den altevangelischen und pietistischen Biblizismus zurück. Der durch Herder und die Romantiker erschlossene Sinn für die Geschichte half, den rationalistischen Abstraktionen einer „natürlichen Religion und Moral" das gute Recht der besonderen geschichtlichen Offenbarung gegenüberzustellen. Ist das Christentum Leben (Neander), so ist die Offenbarung geschichtliche Thatsache (Erlanger Schule); die Schriften der Bibel werden als deren Urkunden anzusehen sein. Während im allgemeinen mit der Rückkehr zum Glauben an die Offenbarung in der Bibel auch die altprotestantische Lehre von ihrer Inspiration und Unfehlbarkeit in Geltung trat und auch Theologen wie Hengstenberg, Rudelbach sie zu erneuern strebten, bot sich den meisten Gelehrten ein anderer Weg. Für Urkunden bedarf es lediglich des Nachweises ihres Alters und ihrer Herkunft aus der Nähe der offenbarenden Vorgänge, d. h. ihrer „Echtheit" und dann ihrer „Glaubwürdigkeit". Allein diese bloß geschichtliche Betrachtung erwies sich weiterhin in diesem Falle weder ausreichend noch unbedenklich. Hatte der Rationalismus bisher die „Idee" der Geschichte entgegengestellt und übergeordnet, so faßte Hegel die Geschichte als die Erscheinung der Idee; dann wird aus der geschichtlichen Offenbarung lediglich die Entwickelung der religiösen Idee, ein Abschnitt der natürlichen Entwickelung der Menschheit nach ihrer religiösen Seite. Mit aller Kunst historischer Technik ausgerüstet weist die „liberale Theologie" die Irrtümer der biblischen Überlieferung litterarkritisch nach, und setzt als „positive Kritik" an die Stelle der bibl. Zeugnisse vermutend den wirklichen Hergang einer natürlichen Religionsgeschichte und eines verwickelten Herganges bei der Entstehung und Bewahrung seiner schriftlichen Überreste: C. F. Baur u. s. Schule; Ed. Reuß und Wellhausen. Rücksichtlich des NT sind die kühnen Behauptungen der konstruierenden Kritik nicht nur mit wissenschaftlicher Wucht bestritten, sondern zum guten Teil aufgegeben; und die Theologie, welche die inhaltliche erziehende Offenbarung in der Geschichte anerkennt und aus ihr zu erkennen strebt, steht überall in ernster Arbeit. — Stellt sich immer wieder heraus, daß die Beurteilung der Bibel und die Stellung zum positiven Christentume, mithin zur geschichtlichen Offenbarung in Wechselwirkung stehen, so versteht es sich aus dem obigen geschichtlichen Abrisse von selbst, daß diese Frage heute nicht mehr bloß die Theologen, sondern die ganze evangelische Kirche bewegt. Alle aufklärerischen Verleumdungen der Bibel seit Reimarus, Venturini und Bahrdt und alle „unabweislichen" Ergebnisse „der" modernen Kritik in wüstem Gemengsel werden durch die sozialdemokratische „Bibel in der Westentasche" zum Gemeinbesitz, wie eine entsprechende Stimmung längst durch die gelegentliche Besprechung in den Zeitungen und der unterhaltenden Schriftstellerei verbreitet ist. Dagegen sucht eine schwer übersehbare Zahl von Flugschriften und umfassenderen Büchern die der Bibel Entfremdeten zu gewinnen und die beunruhigten Bibelleser zu stärken, indem die einen

unter Entkräftung der kritischen Aufstellungen die orthodoxe Lehre verteidigen, die andern unter neuen Gesichtspunkten den Wert der Bibel herausstellen, bald von der Voraussetzung des Glaubens an die Offenbarung aus, bald durch Herausstellung ihrer geschichtlichen und geistigen Bedeutung, wie die Alten ihre fides humana zu erweisen pflegten.

Die Frage, worin das völlig Einzigartige des Buches der Bücher gründe und bestehe, hat man namentlich in ihrer theologischen Formulierung und Beantwortung unter dem Einflusse der Polemik gegen die Römischen und die Aufklärer zweifellos weit überschätzt. Die Bedeutung der Bibel und ihre Leistung für die Christenheit hängt nicht von dem Dogma ab, darin man sie schätzt; ihr Dasein und die Thatsache, daß und wie das christliche Glaubensleben mit ihr verwachsen ist und ihrer deshalb nicht entraten kann, bilden „die Natur der Sache" und diese wird sich trotz aller verschiedenen Auffassungen immer irgendwie durchsetzen, wirksam und allmählich auch in klarem Verständnisse. Indes für den kirchlichen Unterricht, für den in der evang. Kirche grundlegenden Dienst am Wort, ist die Stellung zur Bibel von entscheidender Bedeutung sowohl für seine Ausrichtung durch die Träger dieses selbst als für ihre Aufnahme in der Gemeinde. Je nachdem die theologische Fassung jener Natur der Sache entspricht, wie sie sich in der Geschichte der Kirche erweist und auseinandergelegt, werden entweder Irrungen und Hemmungen für das Glaubensleben von ihr ausgehen, oder wird sie wesentliche Dienste dafür leisten, in Stimmung und Übung die richtige und fruchtbare Stellung zur Bibel einzunehmen. Die Richtpunkte für eine gedeihliche theologische Fassung dürften die folgenden sein. Vor allem wird es die Aufgabe einer Lehre von der Bibel sein, den geschichtlichen Thatsachen, welche dieses Buch fort und fort zum Buche der Bücher machen, allseitig gerecht zu werden. Die Bibel gehört unabtrennbar mit der Kirche, wie Aug. a. 7 sie faßt, zusammen, so gewiß als das ministerium verbi die wesentliche Thätigkeit der Kirche ist, von der sie selbst lebt. Wie das nun von der Kirche nur gilt, sofern sie auf der Offenbarung Gottes in Christo ruht, so bildet deren Anerkennung auch die Voraussetzung für die rechte Schätzung der Bibel. Die geschichtliche, jedem Blicke zugängliche Wirklichkeit der Kirche wie der Bibel kann den Beweis für die Wirklichkeit und Echtheit der Offenbarung nicht leisten, wenn man außer Wechselwirkung mit dem Inhalte dieser Offenbarung bleibt; wer jedoch unter die Wirksamkeit der Kirche und ihrer Bibel tritt, der wird auf Christum hingeführt, und kein Bibelleser kann an ihrem Zeugnis von ihm und von der Offenbarung, von dem lebendigen Gottesworte vorbei. Man wird veranlaßt, wildgewachsene oder selbstgemachte Religiosität von dem Glauben zu unterscheiden, welcher aus der geschichtlichen Offenbarung erwächst. Wenn man aber zum Glauben an das Evangelium gekommen ist und sich auf sich selbst und sein Erlebnis besinnt, dann wird man inne, daß der dahin führende Dienst der Kirche mittelbar oder unmittelbar an die Bibel gebunden war; und weitere Beobachtung des Lebens und der Geschichte lehrt, daß die Förderlichkeit jenes Dienstes für den Glauben sich neben der lebendigen Zeugniskraft auch nach dem Grade seiner Bibelmäßigkeit bemißt. Von der Selbstbesinnung ausgehend erkennt die Umschau des Christen in der Bibel die unwandelbare und darum maßgebende Gestalt der Predigt, welche den Glauben an Christum, in dem die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes ihren vollendenden Abschluß gefunden hat, zuerst hervorgerufen hat und noch immer hervorruft. Darauf hin gewinnt er auch den Blick für die Beschaffenheit dieses Buches und für die Geschichte, welche es in und mit der Kirche gehabt hat, und diese Thatsachen bieten ihm die Erklärung dafür, was sie der Kirche und was sie ihm ist; denn „die Bibel ist der Kirchen Buch" und wie ihre Zweckmäßigkeit nur an den umfassenden Aufgaben der Kirche nach ihren verschiedenen Seiten und durch alle Zeiten bemessen werden kann, so verkehrt der Christ ohne den helfenden Dienst der „geistlichen" Kirche mit ihr nicht gedeihlich und unbeirrt. Ist sie doch weder ein Lehrbuch noch ein Erbauungsbuch in möglichst allgemein giltiger d. h. durchschnittlicher Haltung, sondern Bewahrung einzelner, ihrer Entstehung nach weit auseinander liegender Schriftstücke, und diese sind insgesamt ursprünglich für die Wirkung auf bestimmte Kreise bestimmt, die der Zeit und dem Umfange nach sehr verschieden, durchaus eigenartige Bedürfnisse aufweisen. Deshalb vermag nur das Zusammenwirken verschiedener Charismen und der ineinander greifende Fleiß wissenschaftlich arbeitender Geschlechter ihren Gehalt ganz auszuschöpfen und flüssig zu erhalten. Diesen Dienst der Kirche vorausgesetzt, hat dann jeder lebendige Christ in seiner Bibel die Gelegenheit, mit der geschichtlichen Offenbarung seines Gottes von dem Verheißungsbunde an bis zu der Einpflanzung seines Reiches in die Heidenwelt in

unmittelbare Berührung durch ihre Werkzeuge und ihren Eindruck auf die Mitlebenden zu treten.

Die geschichtliche Forschung strebt danach, die vergangene Wirklichkeit festzustellen und aus ihrer Entwickelung heraus zu verstehen; deshalb löst sich ihr die Einheit der Bibel auf, und die Bibel gilt ihr lediglich als Sammlung abzuwertender Berichte und Urkunden. Die meisten Bibelleser suchen dagegen in jedem ihrer kleinsten Teile ein Gotteswort, das sich auf jeden in seinen Lebensumständen anwenden lasse. Über beide Einseitigkeiten, die in scheinbar unauflöslichem Widerstreit lebend, kann die besonnene Erwägung der Thatsachen hinausheben, daß jene vielen einzelnen Schriftstücke durch ihre Zusammenfassung zur Bibel einen neuen Wert über ihre ursprüngliche Bedeutung hinaus gewonnen haben, und daß diese Bibel in ihrer Wirkung durch die Jahrhunderte hin eine unvergängliche Gegenwart hat, statt nur das Denkmal einer großen Vergangenheit zu sein. — Schon als Sammlung stellt sich die Bibel einem besonnenen Urteil als ein Buch ohne Gleichen dar, ob man die sonstigen Religionsurkunden oder Anthologien, Urkundenbücher u. s. w. daneben halte. Die Verschiedenartigkeit der Stücke nach Zeit und Art ist nahezu erschöpfend und stellt die Entfaltung der Menschheit nach ihrer Länge und Breite dar; aber sie ist sachlich zusammengehalten von dem durchgehenden Faden der Offenbarungsgeschichte und in dem Grundzuge des in allen Abwandlungen stetig aufsteigenden Glaubensgeistes. So erweist sich, daß jene Zusammenfassung weder zufällig noch willkürlich ist. Wem die Gottbezogenheit der Herzschlag des Menschenlebens ist, dem wird auch die Bibel das Buch der Menschheit sein. — Verdanken wir ihm doch mit dem Gedanken der Einheit unseres Geschlechtes nach Ausgang und Ziel auch den Glauben an sie. Und das ist schon die eine wichtige Wirkung, welche dieses Erziehungsbuch der Menschheit eben in der Erziehung zur echten menschheitlichen Menschlichkeit geübt hat und übt. Die Erinnerung der Christenheit verzeichnet allerdings nicht lauter heilsame Wirkungen der Bibel; das gilt von ihr so wenig es von der andern Gabe Gottes an die Menschheit, von der Kirche gilt; auch das will „geistlich gerichtet sein" 1 Ko 2, 14. Erkennt aber dieses geistliche Urteil die Bibel als den Born, aus welchem die Christenheit immer wieder Läuterung und frisches Leben gewonnen hat, dann eröffnet sich auch der Blick für die der Bibel eigentümlichen Wirkungen auf die Kirche und auf ihre einzelnen Glieder; von den zu Tage liegenden Wirkungen lernt man aber auf die verborgen bleibenden schließen, die millionenfach im stillen Kämmerlein und in den Herzen vor sich gegangen sind. Und die Kraft, auf welche man zu schließen lernt, hat die Art, welche die Bibel selbst dem lebendigen Gottesworte zuschreibt.

Suchen wir den kürzesten Ausdruck, so erscheint dem christlichen Glauben die Bibel mit ihrer Geschichte als die große Thatsache, in welcher Gott die glaubenweckende Kunde von seiner Offenbarung in die Geschichte der Menschheit unausscheidbar hineingeflochten hat, und in ihr das klare Zeugnis von der Menschheit Ziel und das überwindende Angebot seiner Gnade. Darum bleibt sie die geschichtliche und zugleich unwandelbare Gestalt des unentbehrlichen Gnadenmittels. Dieser Thatsache innezuwerden in der Erfahrung des eignen Herzens und in dem Mitleben mit seiner Kirche, durch den Dienst der Bibel ihres Christus gewiß zu werden, das begründet, wie die Alten sagten, die fides divina scripturae; erst von ihr aus gewinnt man auch die volle Schätzung für das, was sie deren fides humana nannten, für die Unvergleichlichkeit dieser geschichtlichen Erscheinung, wie oben versucht ist, sie in andeutendem Umrisse zu zeichnen. (Vgl. meine Schrift Unser Streit um die Bibel 1895. Der histor. Jes. u. d. geschichtl. bibl. Christ. 2. A. 1896 bes. S. 7—37. 175f.) M. Kähler.

Bibelgesellschaften (BG). Litteratur: Owen, Hist. of the Origin etc. London 1820; Brown, Hist. of the Brit. and Foreign B. Soc. London 1859; „L. N. R", die Bibel und ihre Geschichte (Jubelschrift zum 50j. Bestehen der Brit. und ausl. BG, London 1853). Die 11. Aufl. 1858 deutsch mit Vorwort von Fr. W. Krummacher, Elberfeld; Wilh. Thilo, Gesch. der Preuß. Haupt-BG. 1814—1864 (Jubelschr.) Berlin 1864; E. Breest, die Entwicklung der Preuß. Haupt-BG 1864—1891 (Jubiläumsschr.) Berlin 1891, Jahresberichte, Tertialberichte, Bibelblätter, zahlreiche Schriften zu den Apokryphenstreitigkeiten. Vgl. auch Osw. Bertram, Gesch. der v. Cansteinschen Bibelanstalt, Halle 1863.

Die Ausgabe und Verbreitung von h. Schriften hat im 16. und 17. Jahrh. in den Händen des Buchhandels gelegen. Um die Wende des 18. Jahrh. wurde in England und Deutschland diese Art der Versorgung als unzureichend empfunden; in

England bildete sich 1698 die „Gesellschaft für Verbreitung christl. Kenntnisse", die u. a. auch Bibelverbreitung und =Übersetzung in einige Sprachen und Dialekte unternahm; 1701 ging aus dieser Anregung die „Gesellschaft für Verbreitung des Evang. im Ausland" hervor, mit der eine 1709 in Schottland gestiftete ähnliche Gesellschaft vorwiegend die überseeischen Besitzungen Englands und die Schottischen Inseln mit religiösen und h. Schriften in englischer und gälischer Sprache versah. In Deutschland wurde 1711 die v. Cansteinsche Bibelanstalt zu Halle gestiftet, die, ein Jahrhundert hindurch allein stehend, Volksausgaben h. Schriften in 2 770 282 Exempl. (bis 1800) herstellte, und den Buchhandel in den Hintergrund drängte. Vereine zu ihrer Unterstützung gab es nicht; in England dagegen entstanden mehrere Gesellschaften, die es sich zur besonderen Aufgabe machten, die Bibel entweder den Armen (1750) oder den Soldaten und Matrosen (1780) oder den Sonntagsschulen (1785) zugänglich zu machen. In Irland bildete sich zu dergl. Zwecken eine ähnliche Gesellschaft. — Der Anstoß zur Gründung der „Britischen und Ausländ. BG" ging von dem Prediger Thomas Charles von Bala in Wales aus. 30 Jahre lang arbeitete er als Reiseprediger in dieser Landschaft, von dem großen Mangel an Bibeln und der Unwissenheit der Bewohner tief ergriffen. Er hatte den Erfolg, Verlangen nach Bibeln zu wecken. Zwölf Bauern in Wales hatten z. B. zusammen eine Bibel erstanden, die monatlich in ihren Familien weitergegeben wurde. Ein alter Mann, der letzte der 12, klagte, als er seinen Namen am Ende der Liste sah, daß er noch 11 Monate zu warten habe, bis das Buch zu ihm käme; er würde es wohl nicht mehr erleben. 1799 wurden durch die erstgenannte Gesellschaft 10 000 B. in gälischer Sprache gedruckt; sie waren sofort vergriffen; doch war kaum der vierte Teil von Wales versorgt. Ende 1802 begegnete Charles in Bala einem armen Mädchen (Mary Jones), das seine Gottesdienste besuchte. Er fragte, ob sie ihm den Text seiner letzten Predigt sagen könne. Sie antwortete, das Wetter sei so schlecht gewesen, daß sie keine B. erhalten konnte, um das Textkapitel nachzulesen. Er erfuhr, daß weder ihre Familie noch Verwandte und Freunde eine B. hatten, und daß das Mädchen alle Wochen 7 engl. Meilen über die Berge wandere, um bei Bekannten aus der B. zu lernen. Sofort reiste Ch. nach London, wurde am 6. Dezember 1802 durch einen Freund in eine Sitzung der „Traktatgesellschaft" geführt und trug sein Anliegen vor, Wales mit Bibeln versorgt zu sehen. Auf den Vorschlag, zu diesem Zweck eine BG zu gründen, erhob sich der Bapt.=Prediger Th. Hughes und rief: „Wenn für Wales, warum nicht auch für das ganze Land und für die Welt?" Dies Wort zündete. Zunächst zogen die Mitglieder der Traktatgesellschaft aus England und vom Ausland Erkundigungen über die Bibelnot ein; Dr. Steinkopff, ein Stuttgarter, Prediger an der deutsch=luth. Savoykirche in London, bereiste Deutschland. Als früherer Sekretär der „Christentumsgesellschaft" hatte er hier viel Beziehungen. Am 7. März 1804 fanden sich auf Einladung 600 Personen aus allen Ständen und Denominationen in London Tavern zusammen, und faßten den einstimmigen Beschluß, „eine Brit. und Ausländ. BG. von heute an bestehen zu lassen". Die Statuten der BG wurden nach und nach bestimmter formuliert. Es war und ist Zweck der BG, „die h. Schrift und Teile derselben ohne menschl. Zuthaten, Anmerkungen und Erklärungen, in der für England autorisierten Übersetzung zu verbreiten und nach Gelegenheit und Mitteln fremden Ländern zur Erwerbung von Bibeln und NT in ihren Volkssprachen behilflich zu sein". Bei der allgemeinen Teilnahme, die die neue Stiftung fand und welche in England zur Volks=Ehrensache geworden ist, ist es erklärlich, daß sich im Lauf der Zeit 1137 Hilfsges. im brit. Königreich, in Europa und den engl. Kolonien 161 bildeten. Es entstanden auch Frauenvereine, die durch persönl. ausgeführte Sammlungen das Interesse immer neuen Kreisen nahe legen, was mit der Zeit bei der Häufung christl. und humaner Liebesarbeit mühevoll ist. Agenturen hat die BG 20 in aller Welt; in Deutschland besteht eine Agentur (zugleich für die Schweiz), mit Niederlagen in Berlin und Köln a. Rh. Das Frankfurter Depot ist 1893 aufgelöst worden. Die BG läßt eine Reihe von fremdsprachlichen Bibeldrucken in Deutschland ausführen. In wie vielen Sprachen die BG die ganze Bibel führt, ist nicht leicht zuverlässig anzugeben. U. E. sind es den Jahresberichten zufolge etwa 100; außerdem giebt es B.=Teile noch in mehr als 200 Sprachen und Dialekten, z. B. in 15 chines., 4 mongol. Dialekten u. s. f.; der Spruch Ev. Jo 3, 16 ist in einem Heft von 90 S. in 320 Sprachen und Dialekten abgedruckt. Auch Blindenbibeln in Englisch, Wälisch, Französisch, Russisch, Arabisch nach den Systemen Moon bezw. Braille sind vorhanden. Im Jahre 1895 hat die BG

3837222 h. Schriften, darunter 1870000 Teile der h. Schrift und 1200000 NT. verbreitet; seit 1804 bis Ende 95: 40993020 Bibeln, 63769642 NT und 38533568 Teile, Summa 143396230 Exemplare. Die BG giebt B. ohne Apokryphen ab. Der Apokr.-Streit 1824—26 entstand, als viele, bes. die Schotten, es tadelten, daß die BG in fremden Ländern B. mit Apokryphen kaufe und verbreite, und eine Sezession in Aussicht stellten. Um diese zu vermeiden, ging im Komitee der Antrag durch, künftig nur solche BG zu unterstützen, die B. ohne Apokryphen verbreiten würden. Infolgedessen stellte sich z. B. die Preuß. Haupt-BG auf sich selbst; Friedrich Wilhelm III. unterstützte sie darin, indem er ihr von 1826 an die Pfingst-Kirchenkollekte in der Preuß. Landeskirche zuwandte. Die BG beabsichtigt, sich aus den Ländern, die sich selbst versorgen können, zurückzuziehen; aus Skandinavien ist sie bereits geschieden; in Deutschland beschränkt sie ihre Thätigkeit seit 1888, doch hat sie 1895 noch immer 53000 B. und 140000 NT., insgesamt aber 240000 Bücher selbst oder durch deutsche BG und den Buchhandel verbreitet, durch Kolportage hauptsächlich in vorwiegend katholischen Landstrichen. Sie hat das Verdienst, die Teilnahme der ganzen evang. Christenheit auf Erden für die Verbreitung der h. Schrift zuerst nachdrücklich angeregt und fast allen älteren BG bei ihrer Entstehung thätige Hilfe geleistet zu haben. Ihr großes Werk nötigt zur Bewunderung und hält überall die Liebe zur Bibelsache wach.

Deutschland. In den meisten deutschen Staaten giebt es BG, doch gehören zu den bibeldruckenden nur die Preuß. Haupt-BG, die Württembergische Privileg. BAnstalt, die Sächsische Haupt-BG, die Bergische BG, der Nürnberger Central-BVerein, die BG in Hamburg; [die BG von Schleswig und die von Straßburg im Elsaß]; außerdem Halle (von Canstein.). Die Stellung der deutschen BG zu einander betreffend, beantragte D. Mönckeberg in Hamburg 1871 die Bildung *einer* deutschen BG, womit er nicht durchdrang. Dagegen sind seitdem die BG zu wichtigen, ihre gemeinsame Sache angehenden Beratungen in Halle zusammengetreten und haben besonders auch zu der Revision des Luthertextes gemeins. Stellung genommen. Ihre Vertreter wohnten 1890 der Schlußkonferenz bei. Die bei dieser Gelegenheit mit verhandelte Frage nach Herstellung von Bibelauszügen zu Schulzwecken (Schulbibel) fand ziemlich allgemeine Bedenken, doch entschloß sich die Bremer BG, einen derartigen Versuch zu machen. Die von ihr herausg. „Schulbibel" wird jetzt unter dem Titel „Bibl. Lesebuch" geführt. Der Text schließt sich lose an den revidierten an. *Preuß. Haupt-BG.* Durch die von England aus gethanen Schritte zur Hebung der Bibelnot angeregt, wünschte Prd. Jaenicke an der Böhm.-luth. Kirche zu Berlin, den böhmisch redenden Evangelischen billige Bibeln zu verschaffen. Damals gab es wenig böhm. B. und jede kostete 30 Mk. Er wendete sich nach England und erhielt 2000 Mk. 1805 thaten sich Freunde, die z. T. schon einem von S. Elsner geleiteten relig. Verein angehörten, zu einer kleinen BG zusammen, die J. „BG für die preuß. Staaten" nannte und in deren Namen er 1806 einen Aufruf erließ, um die Teilnahme weiterer Kreise an der Befriedigung des B.-Bedürfnisses, und nicht bloß für böhmisch Redende, zu erregen. Abermal sandte London 2000 Mk., Fr. Wilhelm III. gab 20 Frd'or und sprach in einer Kab.-O. vom 11. Febr. 1806 s. Zufriedenheit mit dem Unternehmen aus. Die hereinbrechende Landesnot ließ die öffentl. Teilnahme nicht allgemein werden. Da sich indes für eine böhm. B. 1100 Subskribenten fanden, so ging J. an den Druck und vollendete ihn trotz der feindl. Besetzung Berlins im Sept. 1807. Die B. fand in Böhmen und Schlesien gute Aufnahme; die Aufl. von 3000 war bald vergriffen. Trotz der schweren Zeit gelang es J. auch, 8000 poln. B. und 12000 poln. NT. herzustellen. Bis 1814 kaufte und vertrieb er daneben 1500 deutsche B. Der Ausschuß der „biblischen Gesellschaft", wie J. seinen Verein oft nannte, hielt in der Regel monatliche Versammlungen. Für den 2. Aug. 1814 hatte Baron v. Kottwitz wieder zu einer solchen im Englischen Hause eingeladen. Der englische Geistliche Pinkerton, der für die Brit. BG schon viele Länder bereist hatte und sich in Berlin befand, machte in der Sitzung geltend, daß die kleine BG Jänickes mit ihrem zunächst auf fremdsprachl. Ausgaben gerichteten Ziel dem Bedürfnis eines so großen Landes wie Preußen nicht gewachsen sei und ließ durch Staatsrat v. Süvern eine Adresse verlesen, in der er unter Aufzählung der bereits in andern Ländern erreichten Erfolge der Brit. BG aufforderte, in Berlin eine BG in größerem Maßstabe zu errichten und die kleine bisherige darin aufgehen zu lassen. In der That wurden an demselben Abend vorläufige Statuten vereinbart und die „Preuß. BG", die sich jedoch in ihren ältesten Schriftstücken schon „Preuß. Haupt-BG" nennt, gegründet. Oberkons.-Rat Propst Hanstein hielt eine empfehlende Rede,

Pinkerton verlas die Namen der vorgeschlagenen Direktionsmitglieder, die alsbald gewählt wurden. Der erste Präsident, Gen.-Leut. v. Diericke, ehedem Gouverneur der kgl. Prinzen, nahm das Amt an und sprach erfreut: „Ich bin ein alter Soldat, aber ich bin gern bereit, mit meiner geringen Kraft die wohlthätigen Zwecke der BG zu fördern bis an mein Ende". In die Direktion traten 4 Minister, die Pröpste Ribbeck und Hanstein, höhere Staatsbeamte, die Proff. Aug. Neander und Marheinecke. Am 31. Aug. 1814 richtete die Direktion die Bitte um allerh. Genehmigung der Statuten und um Portofreiheit an den König, der beides am 13. Sept. bewilligte. An die Brit. BG wurde am 12. Dez. Anzeige erstattet; mit Segenswünschen erfolgte deren Antwort im Febr. 1815. Die neue BG entnahm ihre h. Schriften zunächst von Buchhändlern und von Halle, wobei sie der v. Cansteinschen BAnstalt zur Pflicht machte, den Bibeltext „in den alten Luthertext zurückzubringen", ein Verlangen, dem erst 80 J. später völlig entsprochen worden ist. Sie kaufte poln. und wend. Bibeln, sorgte auch für Verbreitung kathol. Ausgaben, da sie auch kath. Mitglieder hatte. Durch Oberhofbuchdrucker Decker ließ sie eine Bibel stereotypieren, doch erst 1825 wurden 5000 Ex. fertig. Das Unternehmen, zu dem die Brit. BG 6000 Mk. beigesteuert, kostete 18000 Mk. 1864 stellte Decker eine neue Jubelausg. in gr. 8° her. 1866 führte die BG außer dieser und einer Berliner Mittel 8°-Bibel eine Hallesche 4° und 2 Oktavbibeln, eine Leipziger gr. 8°, ein Berliner 12^{mo} und ein Hallesches 32^{mo} NT. 1877 wurden sämtliche Deckerschen Stereotyp-Platten angekauft, und es ging die BG zu eigenen Drucken über; sie stellte eine Mittel 8°-Bibel mit möglichst gutem Luthertext für die Schule her, dgl. 1879 ein NT. mit dem 1868 revid. Text. Nach Abschluß des Revisionswerks gab sie 1894 eine Petit-, 1895 eine Korpus- und 1896 eine Taschenbibel in Nonpareil (mit und ohne Apokryphen für 1 Mk.) heraus, desgl. mit durchgesehenem Text das NT. in 8°, 12°, 16° u. 32°. In diesen Ausgaben, welche in Seitenzahl und Stichversen mit den früheren übereinstimmen, sind wichtige Stellen fett gedruckt oder gesperrt, die Perikopen kenntlich gemacht, Parallelen und (bis auf die NT.) Seitenüberschriften gegeben; die B. enthalten Bilder v. Christus nach Thorwaldsen und Luther nach Cranach, die „Vorrede" A. H. Franckes, Verzeichnisse, einen Bibellesezettel (seit 1870), einen bibl. Wegweiser (seit 1872), Wortregister und 2 Karten (1872). Seit 1872 giebt sie die gr. 8°-B. auch als Trau-B. ab, zu welchem Zweck Prof. D. Pfannschmidt acht Blätter „Familienchronik" zeichnete. Desgl. existieren Widmungsblätter zu silb. und gold. Hochzeiten sowie zu Konfirm.-Bibeln. Zu einigen Deckelprägungen hat Pfannschmidt die Zeichnungen geliefert. Von der Traubibel wurden 1872 nur 3048 Ex. verlangt, 1895 sind 25053 ausgegeben, an Berliner Altären 5000 Ex. Tochtergesellschaften schlossen sich bald nach Gründung der BG an. Potsdam, Heiligenstadt, Magdeburg, Salzwedel, Stendal, Cöslin, Breslau, Königsberg, Gumbinnen, Danzig und Wesel noch 1814. (Danzig hatte schon seit 1806 eine kl. BG.) Anfang 1897 bestanden 186 Tochtergesellsch.; zum regeren Verkehr mit denselben unterhielt die BG mehrere Jahrzente geistliche Agenten. Die nach dem 20. Juli 1876, dem Tage der kgl. Bestätigung der neuen Statuten gegründeten Tochterges. bilden nicht für sich Korporationen, sondern sind nur ein in den Grenzen ihres Spezialstatuts selbstständiger Teil der Haupt-BG, deren Direktion sie bei Rechtsgeschäften zu vertreten hat. Mit der BG sind auch depothaltende Agenten in größerer Zahl verbunden, auch außerhalb Preußens. Kolportage treibt die BG nicht, der Buchhandel erhält keine Ermäßigung; jeder Pfarrer kann ein Depot der billigen Volksausgaben haben. Im Jahre 1896 sind durch die BG, ihre Tochterges. und die Agenten verbreitet worden 107679 B., 48827 NT., 320 Psalter, zusammen 156826 Bücher. Seit 1814 bis Ende 95: 2385424 B., 649159 NT., 2361 Psalter. Die BG, die 1888 ihr neues Haus Klosterstr. 71 einweihte, feiert allj. im Oktober ein Bibelfest. Von 1815—1862 wurden die Mitglieder, deren Zahl jetzt in Berlin 6—700 beträgt, in erster Stelle Glieder des Kgl. Hauses —, wie denn Kaiser Wilhelm I. von 1814 bis 1888 Mitglied war, — zu den Festen durch Programme eingeladen, in denen namhafte Männer der Kanzel und des Katheders vielfach treffliche Aufsätze darboten. Am häufigsten übernahm Aug. Neander derartige „Einladungen" zu schreiben; die erste Serie derselben erschien 1829 schon in 3. Aufl. separat unter dem Titel „Kleine Gelegenheitsschriften", Zum Besten des Neanderschen Krankenvereins (Berlin C. G. Lüderitz). Präsidenten der BG waren Gen.-Leut. v. Diericke bis 1819, Justizminister v. Kircheisen bis 24, Staatsmin. v. Schuckmann bis 32, Gen.-Leut. v. Thile I bis 47, Geh. Staatsmin. Uhden bis 49, Geh. Staatsmin. von Raumer bis 57, Prd. D. Couard bis 65,

D. Hegel, Konsist.-Präs. bis 91; seit 1. Januar 93 Wirkl. Geh.-R., Präs. des Ev. Oberkirchenrats D. Dr. Barkhausen. Die Versorgung der preuß. Armeekorps und der Marine mit h. Schr. bewirkt ein kgl. Kommissar durch Vermittlung der Preuß. Haupt-BG, welche die Lutherbibeln und NT., und der Brit. BG, welche die kathol. und fremdsprachl. Ausg. darreicht. Hier kommen besonders niedrige Preise zur Anwendung. Durch diese Arbeit, welche seit über 60 Jahren getrieben, aber erst in letzter Zeit gewachsen ist, sind im Heer etwa 1 Million h. Schr. abgesetzt. Das 11. Armeekorps wird von Stuttgart aus versorgt. — Württemberg. Fünfzehn Männer, die den Bibelmangel im Lande kannten, beschlossen am 11. Sept. 1812 in Stuttgart, „einen Verein zu gründen, um arme Familien und Personen mit Bibeln und NT. umsonst oder um sehr billigen Preis zu versorgen". Dr. Steinkopff war in ihrer Mitte und regte an, die „Privileg. B.-Anstalt im Königreich Württemberg" trat sofort ins Leben. König Friedrich bestätigte sie und stellte sie unter Aufsicht der Kgl. Oberstudiendirektion. 1813 erhielt sie Portofreiheit. Mit viel Mühe wurde 1816 die erste B.-Ausgabe, 10000 Ex. und 2000 NT. fertig, 1819 eine Ausg. mit stehenden Lettern. Freiwillige Gaben flossen zu. Bis 1826 erhielt die Anstalt von London 60000 Mk; nach dem Apokryphenstreit hörten diese Gaben auf. Das erste Bibelfest ward am Reform.-Fest 1817 gefeiert, dann jährlich in der Stiftskirche. Kaufmann Gundert wurde 1820 der erste Bibelsekretär. Seit 1831 besteht das Bibelhaus in der Christophstr. Die Anstalt brachte 1827, 30, 41 und 47 neue Ausgaben, von 1838—62 eine Blindenbibel in 64 Bden. Im J. 63 machte eine Statutenänderung es möglich, die Arbeit über die Grenzen des Landes, in dem 47 Hilfsvereine bestehen, auszudehnen. Seit 1864 gab man Traubibeln aus; vor Einsammlung der seit jener Zeit jährlich erbetenen Reformationsfest-Festkollekte giebt die Anstalt ein Flugblatt heraus. Nachdem inzwischen wieder verschiedene Ausgaben erschienen waren, führte seit 1888 die beabsichtigte Einschränkung der Brit. Mitarbeit zur Ausgabe von B. auch ohne Apokryphen, ebenso wurden die Preise heruntergesetzt. Den Bibeln wurden 6 Karten beigegeben. An revid. Bibeln stellte die Anstalt eine gr. 8°, eine Mittel 8°, eine Quartbibel, eine Taschenbibel und mehrere NT. her, darunter eins mit grobem Druck für Schwachsichtige. 1895 betrug die Verbreitung 52180 B., 67569 NT., 9367 Teile, 123 Blindenschr.; 60794 Bde außerhalb Württ., nämlich in Baden, Bayern, Elsaß, Rheinland u. s. w. Das Augenmerk des Vorstands richtet sich auf die Katholiken Deutschlands, für die ein NT. nach L. van Ess hergestellt wurde, sowie auf die deutschen Schutzgebiete, besond. Kamerun. Es soll eine von dem kürzlich verstorb. Missionar Christaller gefertigte Übersetzung des NT. in die Tschisprache der Dualla gedruckt werden. — Die Sächsische Haupt-BG. in Dresden ist Ende August 1814 durch Anregung Pinkertons gegründet worden. Sie hat in dem verhältnismäßig kleinen Gebiet 42 Zweiggesellschaften und außerdem Agenten. Ihr letzter Jahresumsatz betrug 35000 Bücher. Sie erhebt in der Landeskirche eine Osterkollekte, empfängt sonst von vielen Freunden Beiträge. Eigene Drucke des rezipierten Textes sind wegen Abnutzung der Platten bald nicht mehr möglich. Der Vorstand hofft, daß die Synode mit dem Kirchenregiment demnächst die Einführung des revidierten Textes, namentlich der Schule wegen genehmigen wird. — Bergische BG. Am 3. Juni 1799 wurde die „Elberfelder Missionsgesellschaft" gegründet. Von 1802 ab fing diese auch an, Bibeln zu verbreiten. Bestellungen liefen selbst aus Österreich ein. Man konnte dem Bedürfnis kaum genügen. Die Arbeit litt dann sehr bis 1814; da wurde eine von P. Pinkerton am 14. Juli berufene Versammlung der Anlaß zur alsbaldigen Entstehung der Bergischen BG zu Elberfeld, zunächst als Tochter der Brit. BG. Diese sandte sofort 6000 Mk.; Steinkopff brachte 1815 2000 Mk., im Thal opferte man freudig. Bald bildeten sich Hilfsvereine, aus denen z. T. BG entstanden sind. 1824 druckte die BG selbst den Psalter, zum zweiten Mal 1831. Später folgte eine gr. Folio-B.; 1893 eine kl. Oktav-B. revidiert, 1894 ein NT. mit Psalmen. 1827 stellte die BG den ersten Bibelboten an, jetzt hat sie zwei; von 1859 an hilft sie in Italien der Waldenser-Mission durch Kolportage. Eine Zeit lang war sie in Algier thätig; nicht minder im Kriege 1870—71, neustens in rhein. Bädern. Durch Testament des Herrn Ball erbte sie jenes Haus (Morianstr. 28), in dem 1799 die Missionsgesellschaft gegründet worden. (Jetziges Bibelhaus.) Am 2. Dez. 53 beschloß sie, keine B. mit Apokryphen mehr umsonst oder ermäßigt abzulassen. Infolgedessen bildete sich nach einer zweijährigen litterarischen Fehde über das Recht der Apokryphen (Stier, Lic. Keerl, Pf. Kluge, Ebrard, Schröder, Kramer, Oschwald, Kraußold, Schiller, Wild, Kramer, Hengstenberg), die Wupperthaler BG in Barmen,

die sich der Preuß. Haupt-BG anschloß. Beide BG wirken jetzt im Thal einträchtig neben einander. Die Bergische löste vor Jahren ihre Beziehungen zur Brit. BG., und entnahm, soweit sie nicht selbst produzierte, aus Stuttgart und Berlin. Ihre Jahresleistung betrug zuletzt 22609 B., 27300 NT., 6755 Teile. — Bayern. (Über die erste Nürnberger BG s. bei „Basel"). Der jetzige Central-Bibelverein mit dem Sitz in Nürnberg besteht seit 1823. Er führt einige Stereotyp-Ausgaben mit revidiertem Text, außerdem Stuttgarter Ausgaben u. a. Durch 40 Distriktvereine, 12 Lokalvereine, 100 Pfarrämter, Agenten, Buchhändler giebt er jährlich etwa 10000 h. Schriften aus. Die Jahresfeste finden in der Ägidienkirche zu Nürnberg statt. — Baden, Landesbibelgesellschaft, seit 1820, jährlich ca. 5000 Bibeln und 2000 NT. — Elsaß. Pf. Oberlin im Steinthal bildete schon 1804 einen kleinen Bibelverein, der für Frankreich nicht bedeutungslos war. In Straßburg stiftete der greise Dr. Blessig 1815 eine BG; dieselbe hat selbst gedruckt, jedoch keine revidierte Ausgabe hergestellt. Colmar wurde 1820 gegründet. Hier besteht eine bemerkenswerte Bibelsammlung (Bibelmuseum). Colmar unterstützt die französischen BG, die elsässische Evangelisationsgesellschaft, die Waldenserkirche und die Protestanten Spaniens. — Hannover, Göttingen, Stade. Zwar hat Hannover noch ältere eigene Ausgaben, doch zieht man die neueren aus fremdem Verlag vor. Der revidierte Text wird mit verbreitet. — Hamburg-Altona. Die eigene Ausgabe groß 8° eines Neuen Test., revidiert, ist jetzt fertiggestellt; sie wird als Konfirmationsgeschenk, und wegen ihres groben Drucks für Schwachsichtige empfohlen. Es existiert dazu auch eine Familienchronik. Die BG hat den alleinigen Vertrieb der 1750 erschienenen Lüneburger Foliobibel. Über kleinere BG Deutschlands sind Notizen hier unwesentlich. — Der Jahresbedarf ganz Deutschlands an h. Schriften beträgt etwa 660000. Nach der letzten Zusammenstellung leisteten die BG Deutschlands hiervon 357000 Ex., England 224000, besonders NT. Der Rest wird von der Schottischen (baptistischen) BG und von der Amerikanischen BG (Episkopal-Method.) in New-York geliefert. Erstere druckt in Hamburg und zwar revidierte Ausgaben, deren Text jedoch nicht mit dem der Hallenser Revisionskommission übereinstimmt, letztere in Bremen. Die Schotten haben gegen früher zugenommen; ihr Vertrieb betrug (1894) 55000 Bücher; die Amerikaner setzten 30000 ab. — Schweiz. Basel. Hier entstand auf englische Anregung eine BG den 31. Okt. 1804. Dieselbe nahm die erste gleichfalls von England her gestiftete Nürnberger BG 1806 in sich auf. Das Komitee ging gleich daran, eine Ausgabe der lutherischen Übersetzung in stattlichem Oktavformat herzustellen. Diese „Basler Bibel" erschien 1808. Im J. 1827 gab die BG eine hebräische Bibel heraus, 1880 ein griechisches NT., das demnächst vergriffen ist. Die hebräische Bibel wird nicht mehr neu aufgelegt, der seit fast 90 Jahren stehende Satz der Oktavbibel ist angesichts der revidierten Bibelausgaben und der technischen Fortschritte im Buchdruckwesen zu neuen Auflagen nicht mehr geeignet, und geht ein. Die BG spricht es im letzten Bericht bescheiden aus, daß sie in Zukunft die Herstellung von h. Schriften größeren BG überlassen und sich mit der Verbreitung derselben begnügen werde. Sie feiert alljährlich in der Basler Festwoche ihr Jahresfest in S. Leonhard, ihre Jahreseinnahmen betragen gegen 9000 Mk.; sie gab 1895 1122 Bibeln, 3400 NT. und 5421 Teile aus, auch durch Vermittlung von Bibelboten; sie unterstützt daneben die Kolportage der Ev. Gesellschaft in Genf und die Waldensische Kirche. Im J. 1829 rief Ratsherr Ad. Christ einen „Hilfs-Bibelverein" ins Leben, der 1854 einging. 1884 bildete sich ein ähnlicher unter Burckhardt-Zahns Leitung. Von Zeit zu Zeit läßt die BG Basel-Stadt und -Land durchkolportieren; im „Engelhof" pflegen angesehene Mitglieder der BG an durchreisende Handwerker NT. zu verteilen, jährlich etwa 3000. Außer in Basel bestehen noch mehrere Gesellschaften in der Schweiz, z. B. in St. Gallen seit 1835, im Süden die Waldenser BG, die auch in Italien wirkt. Die Schweizer BG halten alljährlich eine Konferenz ab und hören dabei die Kolportageberichte. — In den Niederlanden ist seit 1815 eine BG (Nederlandsch Bijbelgenootschap) zu Amsterdam, die auch in den Kolonien thätig ist. Protektorin ist die Königin-Regentin. Die Brit. BG hat sich aus Holland zurückgezogen. Sie ist auch im Begriff, Dänemark zu verlassen, woselbst eine aufstrebende, blühende BG. arbeitet. Nachdem dort das AT. 1814, das NT. 1819 revidiert war, ist eine neue Revision des AT. 1871 vollendet, die des NT. jetzt eben fertig und scheint sich der Text ins Volk einzuleben. Neuerdings giebt man die h. Schriften auch ohne Apokryphen ab. Für Grönland ist eine Bibelübersetzung (von Kleinschmidt und Jörgensen) fast vollendet. Für

die 70000 Seelen Islands gab vor kurzem England auf Bitte des kathol. Bischofs Sveinssohn einen „Bibelvorrat". Vertrieb von Kopenhagen aus gegen 30000 Exempl. jährlich. — Was Schweden betrifft, so war dort durch Paterson, einen schottischen Missionsgeistlichen 1809 eine „Evangelische Gesellschaft" gegründet worden, die auch Bibeln vertrieb. 1814 trat die „Schwedische BG" ins Leben, die unter königlicher Protektion mit einer Reihe von Hilfsvereinen in den Domkapiteln sowie mit einer erfreulichen Mitgliederzahl arbeitet, auch durch die nationale Ev. Gesellschaft. Bei den Festen ist der König zuweilen anwesend, besonders bei den Generalversammlungen, in denen namhafte Männer z. T. recht bedeutende mit der Bibel zusammenhängende Themata behandeln. Norwegen. Der Landmann Hans Nielsen Hauge († 1824), durchdrungen von dem hohen Wert der Bibel, durchzog Norwegen wie ein Bußprediger und weckte vielfach das Verlangen nach h. Schriften. Die 1814 erfolgende Trennung Norwegens von Dänemark zerstörte die Hoffnung, daß von Kopenhagen aus in dieser Richtung etwas Durchgreifendes geschehen würde. Da geriet ein Jahresbericht der britischen BG. in die Hände des ehrwürdigen Dekans Hertzberg von Hardanger, und erfüllte ihn mit dem Wunsche, die Wohlthat einer BG. auch seinem Lande zugewandt zu sehen. Er schrieb nach London und dort empfand man seinen Appell wie den Ruf „Komm herüber und hilf uns". Es erfolgten zunächst 10000 Mk. und eine Anleitung zur Bildung einer eigenen BG, die auch 1816 zu Christiania gegründet wurde. Der Kronprinz von Schweden, die Bischöfe und ein großer Teil der Geistlichkeit des Landes sagten ihre Unterstützung zu. England half bis 1828, wo der Beschluß, keine BG. mehr zu unterstützen, welche Apokryphen mit verbreiten würde, die Norwegische BG. sich selbst überließ. Ein kleinerer Verein, der sich bildete, ging auf die Bedingungen der Briten ein und hat das Werk so lange fortgesetzt, als die Engländer auf der skandinav. Halbinsel thätig waren. An Prof. Caspari († 1893) und an Bischof Dr. Essendrop († 1894) hatte die BG thätige und einflußreiche Freunde. Sie hat bis jetzt etwa 70000 h. Schriften ausgegeben, neuerdings auch ohne Apokryphen. Das NT. läßt sie seit kurzem in einer neuen „kirchlichen Übersetzung" ausgehen. Augenblicklich umfaßt die BG sechs „Stifte" mit den betr. Propsteien und 250 Pastoren. Eine andere BG existiert noch länger in Gothenburg; dieselbe wurde von Schweden aus gegründet und wirkte als Hilfsgesellschaft von Stockholm; sie hat etwa 150000 B. und 500000 NT. verbreitet; zu ihr gehören 5—600 Mitglieder; ihre Berichte enthalten oft wertvolle Beigaben zur Stärkung des evang. Bewußtseins. — Frankreich. Im J. 1797 hatte sich in England unter dem Namen „Französische BG" ein Verein gebildet, der es sich zur Aufgabe machte, die h. Schrift für Frankreich zu drucken. Der Druck geschah in Paris; die Revolutionskriege brachen jedoch den Verkehr zwischen London und Paris ab, der Drucker bekam kein Geld, die h. Schriften, 4500 französische Bibeln und 5000 NT. nahm Buchhändler Stone für eine Forderung an. Sie wanderten in eine abgelegene Kammer. Die britische BG. konnte auch später wegen der Kontinentalsperre nicht durch Darreichung h. Schriften helfen und wandte sich daher unter dem Erbieten von Geldunterstützung an das Bibelkomitee in Basel, welches bereit war, mit englischem Geld ein französisches NT. in Basel selbst herzustellen. 1809 wurden 3000 NT. für die Protestanten nach Paris geschickt. Im Sommer 1812 kam Dr. Steinkopff nach Basel und vermochte das Komitee, den Pfarrer v. Brunn und Kaufmann Sulger nach Paris zu senden, um dort über die zweckmäßigste Versorgung Frankreichs zu beraten und eine „dauernde Bibelanstalt" gründen zu helfen. Diese Männer fanden in Paris zwar unter den reform. Geistlichen nur bei Monod (Vater) und Rabaut ein offenes Herz für die Sache, auch Hindernisse anderer Art, aber es gelang ihnen auch, jene 4500 Bibeln und 5000 NT. wieder aufzufinden, die Stone für 12000 Frcs. überließ. Nun ward am 2. Nov. 1812 eine französische BG gegründet; dieselbe wurde 1818 auf neuer Grundlage umgestaltet und erhielt den Namen „Société biblique protestante de Paris". Sie besteht noch heut (Präsident ist Baron Schickler). Wegen prinzipieller Differenzen löste sich 1864 ein Teil ihres Anhangs ab und rief die „Soc. biblique de France" ins Leben. Diese verbreitet die von der Generalsynode der Reformierten definitiv empfohlene Osterwaldsche Übersetzung, deren Revision sie 1881 vollendete und an deren Text sie in neuen Ausgaben noch feilt. An ihrer Spitze steht jetzt P. d'Hombres von St. Esprit in Paris. Ihre Wirksamkeit ist größer als die der anderen; im J. 1894 ca. 20000 Ex. gegen 7500. Die Bemühungen, das Trennende zwischen den BG zu beseitigen und beide unter eine Leitung zu bringen, sind nicht erfolgreich gewesen. Dies erklärt sich daraus, daß die ältere nicht so streng als die

andere darauf hält, den Bibeltext unverkürzt und ohne Anmerkungen herauszugeben. Sie versucht, einen Bibelauszug des P. Decoppet „les plus belles pages de la Bible“ als Traubibel zu verbreiten. Überhaupt hat sie eine Anzahl Freunde, die, wie eine der letzten Generalversammlungen bewies, von der Verbreitung der Vollbibel unter dem Volk sich nicht viel versprechen. Die jüngere BG verteilt NT. im Heer, neuerdings jedoch auch einen „Recueil biblique“ an Arme. Dies scheint eine Spruchsammlung oder ausgedruckter „Wegweiser“ zu sein. In den Berichten beider BG weht ein schöner edler Sinn. Die ältere BG hat zu ihrer Seite ein Damen-Hilfskomitee und wird aus der Soc. du sou protestant unterstützt. Im J. 1833 entstand noch eine „französ. und auswärt. BG“ zu Paris, die Jahrzehnte lang eine beachtenswerte Thätigkeit entfaltet zu haben scheint. — Rußland (3 Agenturen der Brit. BG in London). In Abo war anfang 1812 mit kaiserl. Genehmigung durch Paterson eine finnische BG entstanden. P. stand mit der Brit. BG in Verbindung und wollte auch für die Evangelischen in Rußland gern eine BG gründen. In dem schweren Jahr hörte fast niemand auf ihn, und doch gelang es ihm, seinen Plan Alexander I. vorlegen zu lassen. Gerade als Napoleon sein Heer in Wilna verließ, bestätigte der Kaiser die Errichtung einer „Petersburger BG“. Fürst Golitzin ward ihr eifriger Förderer. Die folgende Zeit brachte ihr viel Gunst und Schutz. Der Kaiser schenkte ein Haus in Petersburg und eins in Moskau, nebst Druckereien. Bischöfe der orthod. Kirche wetteiferten, Beiträge zu sammeln, Generäle traten in den Vorstand (Hauptkomität) und versorgten ihre Soldaten, der römische Bischof von Littauen veranstaltete auf eigene Kosten eine Übersetzung und schenkte 5000 Ex. der BG, auch die armenische Kirche war bei der Arbeit, es war eine wunderbare erste Liebe; die Thätigkeit der BG großartig. Rührend sind die Geschichten von der Empfänglichkeit des russ. Volks von der Ostsee bis zum Stillen Ozean. Die Früchte für das sittliche Leben blieben nicht aus. Bis 1823 wurden 704 831 Ex. h. Schriften in 42 Sprachen verbreitet — (in 27 hatte die BG. selbst gedruckt, in 14 Übersetzungen veranstaltet), davon 205 000 in slavischer Sprache. Die Brit. BG schenkte damals der Petersburger BG Stereotypen in reval-esthnischer, dörpt-esthn. und in lettischer Sprache. 1824 wurde Golitzin wider alles Erwarten vom Präsidium der BG enthoben (seine Stellung zu Goßner wirkte dazu mit) —, es wurden Stimmen laut, das Volk dürfe nicht die ganze Bibel haben; nach Alexanders I. Tode (1. 12. 25) kamen harte Zeiten. Nikolaus hob 1826 durch einen Ukas die Thätigkeit der BG einstweilen auf, letztere wurde als kirchliches Werk dem h. Synod unterstellt, doch durfte der protestantische Teil der BG weiter arbeiten, wiewohl nicht mehr in Verbindung mit England. Die BG wurde dadurch wohl selbstständig, mußte aber ihre Thätigkeit auf die Evangelischen Rußlands beschränken. Am Vermögen erhielt sie keinen Teil, doch ihre neuen Statuten wurden 1831 bestätigt. Von da an heißt sie „Evang. BG in Rußland“ und steht auf einem Rechtsboden. Einen Apokryphenstreit wußte sie durch Parallel-Ausgaben zu vermeiden. Es sind 26 „Sektionen“ im Lande mit ihr verbunden, je mit einer Anzahl Hilfsgesellschaften. Der letzte Bericht (für 1891—94) erwähnt nur 17 Sektionen und wünscht die Errichtung neuer; man liest zwischen den Zeilen, daß die Arbeit schwer und ein Bericht, der alle Verhältnisse klar stellt, unmöglich ist. Mit der BG. sind auch „Korrespondenten“ (Agenten) verbunden; acht Bibelboten werden beschäftigt. Seit 1831 hat die BG 312 182 Bibeln, 766 500 NT. und 25 000 Psalter verbreitet. D. Hermann Dalton gründete eine Bibelsammlung für den Vorstand, in der namentlich die h. Schrift in allen Sprachen, in die sie übersetzt ist, sich befindet. Außer der Londoner arbeitet auch die Amerikanische BG in Rußland, und zwar beide mit sehr erheblichen und steigenden Ziffern. Hervorragende Mitglieder der Russ. BG waren Fürst v. Lieven (1824), später die Familien v. Korff, v. Bradke, Fürst Barkley de Tolly-Weymarn, v. d. Pahlen, v. Grimm, v. Lemonius, Baron Mirbach, Baron Hoyningen-Huene u. a. (S. H. Dalton, „Ein Bibelfest in St. Petersburg“, ebenda 1863. Derselbe: „Die evang. BG in Rußland 1831—81“, Petersb. Al. Krug, 1881 [diese Schrift durfte nur in 100 Ex. erscheinen]). — Amerika. BG in New-York seit 1816. Sie führt gegen 600 verschiedene Bände und Ausstattungen; sie druckt in 34 Sprachen, in 8 Indianer-Dialekten und führt Blindenbibeln. Sie arbeitet mit vielen Hilfsgesellschaften und Distrikt-Superintendenten; es gelang ihr das Riesenwerk, Nordamerika zweimal durchkolportieren zu lassen; 500 000 Familien wurden ohne Bibel gefunden. Ihre Jahreseinnahme beträgt etwa eine halbe Million Doll. Druckereien hat sie in 7 Ländern,

darunter in Deutschland (Bremen, s. oben). Bis jetzt sind durch sie 60000000 hl. Schriften ausgegeben worden. Ihr Haus steht am Astor-Place.

Katholische Bibelgesellschaften. Die Stiftung der BG in London 1804 wirkte auch in katholischen Kreisen begeisternd. Ein württembergischer Priester schrieb voller Freude nach London und meldete, daß gleich ihm viele Priester das Bibellesen förderten, und das Verlangen hegten, eine BG zu gründen. Darauf gewährte London der Nürnberger BG (vor 1806) die Mittel, um 1000 NT. unter den Katholiken Württembergs zu verbreiten. 1805 erließ der Vorsteher des kathol. Priesterseminars zu Regensburg, Wittmann, einen Aufruf „an Einige, denen die Lehre Jesu wert ist“. In diesem schönen Schriftstück fordert er auf, zusammenzutreten, um das NT. billig unter das Volk zu bringen, da der öffentliche Religionsunterricht nicht genügend sei, und der Beichtstuhl nicht zur tieferen Erkenntnis der Sünde und des Heils bringe. „Ich kann nicht wissen, wieweit Gott zu diesem Werke Gedeihen geben will, möchte aber nicht gern etwas daran versäumen oder Mißtrauen in Gottes Güte setzen“. Er forderte zur Überlegung, zum Gebet und zu Gaben auf. Der Aufruf hatte Erfolg. Der Kur-Erzkanzler von Dalberg gab 1000 Gulden, einige Bischöfe und viele Katholiken folgten mit ihren Beiträgen; ein NT. wurde bald fertig, das für 12 Kr. zu haben war. Wittmann verbreitete davon in 10 Jahren 60000 Ex. Die Regensburger Bibelanstalt blühte. Goßner äußerte sich von Bayern aus hochbeglückt; acht Priester hätten auf die Anstalt hingewiesen; einmal seien nach dem Gottesdienst hunderte mit der Bitte um Bibeln gekommen. Bald indes wurde von Rom aus das Werk mit ungnädigen Blicken angesehen. Pius VII. hob die B.-Anstalt 1817 auf. Sein Nachfolger, Leo XII., erließ am 3. Mai 1824 ein generelles Rundschreiben gegen die Arbeit der BG (namentlich der Britischen), in dem es heißt: „Ihr wißt, ehrw. Br., daß eine sogenannte BG sich ohne Scheu über die ganze Erde verbreitet, und gegen die Traditionen der Väter und das Dekret des Kirchenrats von Trient aus allen Kräften und mit allen Mitteln bemüht ist, die hl. Schrift in die Landessprachen aller Völker zu übersetzen oder vielmehr zu entstellen. Es ist mit Grund zu besorgen, es werde bei allen nachfolgenden Übersetzungen ergehen, wie bei den jetzt bekannten: daß man darin, statt des Evangeliums Jesu Christi ein bloßes Menschen-Evangelium, oder, was noch schlimmer ist, ein Teufelsevangelium findet“. — Länger als die Regensburger hielt sich die kathol. BG zu Heiligenstadt. 1815 lud dort Landesdirektor Gebel viele kath. Männer zu einer Versammlung ein. Es erschienen 200, welche eine BG für das Eichsfeld gründeten. Dieselbe schloß sich an die Preußische Haupt-BG an, umgab sich selbst aber mit einigen Zweigvereinen; Leander van Eß förderte die Sache von Marburg aus. Seine Übersetzung des NT., von der 1818 schon 257000 Ex. verkauft waren, wurde verbreitet und als Schulbuch in das Gymnasium zu Heiligenstadt eingeführt. Er stiftete den „christl. Bruderbund zur Verbreitung der hl. Schrift“, der die Londoner BG veranlaßte, ihm wiederholt namhafte Summen zur Verfügung zu stellen. Vorsteher der Eichsfelder BG waren der kathol. Gymnasialdirektor, Komissariats-Ass. Lingemann und der evang. Superintendent Grimm, zwischen denen der Vorsitz zuweilen brüderlich wechselte. In einem Bericht nach Berlin von 1826 heißt es, daß sich eine Reihe kathol. Freunde von der Sache zurückgezogen hätten, „weil mißbilligende Ansichten des Unternehmens von einer Seite, welche Achtung erforderte, geäußert worden“. Mit Lingemanns Tode 1830 erlosch der katholische Eifer. Zwar blieb sein Nachfolger bis 1858, und ein Lehrer seines Kollegiums bis 1864 im Vorstand, jedoch nahm die katholische Bevölkerung auf den Wink von Mainz her keine Notiz mehr von der BG, welche von den Evangelischen übernommen und fortgeführt wurde. — An der zum ersten Berliner Bibelfest 1815 von Marheinecke verfaßten Einladungsschrift „über den religiösen Wert der deutschen Bibelübersetzung Luthers“ nahmen übrigens die kathol. Mitglieder der Preuß. Haupt-BG Anstoß; sie forderten die Erklärung, jene Schrift solle nicht als offizielle, sondern nur als private Einladungsschrift anzusehen sein; andernfalls würden sie aus der BG austreten. Die BG wies darauf hin, daß ihr die Verbreitung hl. Schriften unter Katholiken am Herzen liege und belegte das mit Zahlen, um die Katholiken mit Thatsachen zufrieden zu stellen; Marheinecke aber gab wirklich in einigen Zeitungen eine Erklärung ab, um die absichtslos beunruhigten Gemüter zu beschwichtigen. E. Breest.

Bibelhandschriften s. d. A. Bibeltext.

Bibellektionen s. d. A. Perikopen.

Bibellesen und Bibelverbot. C. W. Fr. Walch, Kritische Untersuchungen vom Gebrauch der h. Schrift unter den alten Christen in den ersten 3 Jahrh. 1779; Tob. Gottfr. Hegelmaier, Gesch. des Bibelverbots, Ulm 1783; Leander von Eß [I], Auszüge aus den heil. Vätern und anderen Lehrern der kath. Kirche über das notwend. und nützl. Bibellesen, Bielefeld 1808; ders. [II], Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann, 1814; ders. [III], Gedanken übre Bibel und Bibellehre, Sulzbach 1816; ders. [IV], Was war die Bibel den ersten Christen? Sulzbach 1816; ders. [V], Ihr Priester gebet und erkläret dem Volke die Bibel! Das will und gebietet die kath. Kirche, Darmstadt 1824; ders. [VI], Der heil. Chrysostomus oder die Stimme der kath. Kirche über das nützl., heilſ. und erbaul. Bibellesen, Darmstadt 1824; Malou, la lecture de la sainte Bible, ins Deutsche übersetzt von B. Clarus 1846; Le Maire, Die Bibel ein Lesebuch für Jedermann, 1845; Fr. Heinr. Reusch [I], Der Index der verbotenen Bücher 2 Bde, Bonn 1883. 85; ders. [II], Die Indices libr. prohibit. des 16. Jahrh., Bibliothek des litter. Vereins in Stuttgart, Band CLXXVI, Tübingen 1886; Wilhelm Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, Braunschweig 1889; Anal. jur. pontif., Paris Serie I, 786 ff.; O. Schmid, Art. Bibellesen der Laien in Wetzer und Welte KL² 2, 679 ff.; Art. Bibellesen der Laien und Bibelverbote im Kirchl. Handlexikon 1. — Die Schulbibelfrage betr. J. Kell, Die Schulbibel. Notwendigkeit und Ausführbarkeit eines gemeinsamen der Kirche als Entwurf zur Prüfung vorzulegenden Bibelauszuges, 1845; Karl Raumer, Gesch. d. Pädagog., 1847, 3, S. 30 ff.; K. H. Engelmann, 1853; Palmer, Katechetik S. 165 ff.; G. V. Lechler, Art. „Bibel" in Schmids Real-Encycl. d. ges. Erz. und Unterrichtswesen, 1859, 1, S. 623; Weidemann, Art. Bibellesen; ebenda 1, S. 662 ff; Verhandlungen d. 7 deutschen evangel. Kirchentags in Frankfurt a. M., 1854; Stahlknecht, Die Einführung einer Schulbibel als höchst wünschenswert und als ein unabweisbares Erfordernis d. chr. Erziehung dargestellt, 1867; ders. Über Einführung einer Schulbibel, 1867; Schmeißer, Ein Wort in d. Einf. einer Schulb. 1867; Gelbe, Stahlknecht-Schmeißer oder der Schulbibelstreit, 1868; Steglich, Gutachten von Geistlichen der Diöces Grimma über die Verdrängung der vollständigen Bibel aus unseren Volksschulen, 1869; Landtags-Mittheilungen des Königr. Sachsen, 1866/68 II. Kammer Bd 2, 1559 ff., I. Kammer Bd 1, 1236 ff.; Peschel, Was hast du von deiner Bibel zu halten? Mit besonderer Berücksichtigung der Bibelauszugsfrage, 1869; Kalcher, Das Bibellesen in d Volksschule 1870; Lüben, Der Religionsunterricht in der Volksschule 1870; Bollmann, Die Bibel als Religionsunterricht in d. Schule 1872; Völkel, Thesen über herauszugebende Schul- und Volksbibel 1872; Verhandlungen der außerordentlicheu evangelisch-lutherischen Landessynode im Königreich Sachsen, 1874, S. 51 ff.; Körbitz, Gutachten des pädag. Vereins zu Dresden über die Vertauschung der vollständigen Bibel mit einem Bibelauszuge ꝛc. ꝛc., 1875; R. Hofmann, Vorwort für Lehrer und Erzieher zur Schulbibel, 1875; Gustav Böttger, Ueber Bibelauszüge und deren Berechtigung, 1880; Schwalb, Kritik der revidierten Lutherbibel, 1884; G. Zars, Erfordernisse einer neuen Schulbibel in Neue Jahrb. für Philol. und Pädag. 1884, 2. Abt.; Martin, Die Schulbibelfrage, 1888; A. v. Schütz, Programm des Gymnasiums zu Glückstadt, 1888; ders. Der gegenwärtige Stand der Schulbibelfrage in Zschr. f. d. evang. Religionsunterricht 1891, Heft 4 S. 315 f.; Bünger, Erörterungen über die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Bibelauszüge in Pädagog. Blätter 1889, Heft 5; Beckh, Zur Frage der Bibelauszüge, ebenda 1889, Heft 6; Witte, Jahresbericht f. höhere Schulen, 1889; Hempel, Pädagog. Jahresbericht, 1889; Wächter, Aphorismen ü. d. ev. Religionsunterricht an Gymnasien, 1889; Zange, Ist eine Schulbibel nötig? Kirchl. Monatsschrift 1890, Heft 4 u. 5; Zur Schulbibelfrage. Ev. luth. KZ., 1890, Nr. 13; Anforderungen an eine Schul- und Familienbibel. Chr. Welt, 1890, Nr. 6 u. 8; Bähnisch, Ist eine Schulbibel notwendig, und wie muß sie beschaffen sein? 1892; Uellner, Welche Stellung hat die höhere Mädchenschule zur Völkerschen Schulbibel zu nehmen? Zeitschr. f. weibl. Bildung 1892, Heft 1; Dix, Gesch. der Schulbibel, Pädag. Zeit- u. Streitfragen 23. Heft (IV, 5) 1894; Bergmann, Zur Schulbibelfrage, 1894; Dietlen, Herstellung eines bibl. Lesebuches, 1894; Evers, Die Schulbibelfrage a. d. 19. ev. Religionslehrerversammlung d. Rheinlandes z. Düsseldorf, 1892; Behr, Die Schulbibelfrage, 1895; Fort mit jeder Schulbibel. Von einem Freisinnigen, 1895; Backhaus, Bibelauszüge und deren Berechtigung, 1895; Mischke, Zur Schulbibelfrage, 1895; Oppermann, Die Schulbibelfrage. Ihre Geschichte, Bedeutung und ihr gegenwärtiger Stand, 1895; Enders, Die Schulbibelfrage, 1896; Müller, Bibel oder Schulbibel? 1896; Leinung, Ist eine Schulbibel wünschenswert? 1896. — Ausgaben von Schulbibeln und Bibelauszügen: Hager, Kleine Kinderbibel, darin die vornehmsten Glaubenslehren und Lebenspflichten zum besten der zarten Jugend auf eine leichte und angenehme Art vorgetragen werden ꝛc. ꝛc., 1749; ders., Die kl. Kinderbibel 2. Teil, 1749; Seiler, Die h. Schrift des AT. im Auszuge samt dem ganzen NT. mit Anmerkungen 5. Aufl., 1783; Zerrenner, Schulbibel oder die h. Schrift A u. NT.s für Lehrer und Kinder in Bürger- und Landschulen, auch für andere verständige Bibelfreunde brauchbar, 1799; Natorp, Kleine Bibel. Kurzer Inbegriff der ganzen h. Schrift, woraus sich der wißbegierige Christ und zunächst die erwachsene christl. Jugend die Hauptsumme des A. und NT. bekannt machen kann, 1802; Scherer, Kleine Bibel f. d. Jugend, auch für Erwachsene brauchbar, 1803; Engel, Geist der Bibel f. Schule und Haus.

Auswahl, Anordnung und Erklärung, 1824; Kritz, Das AT. im Auszuge für Schule und Haus, 1830; Zoller, Schulbibel für Haus und Schule, 1838; Sparfeld, Bibel für Schule und Haus ꝛc. ꝛc., 1845; Voigt, Auszug aus der h. Schrift zum Gebrauch in Schulen, 1864, 2. Aufl. 1876; (Wirth), Die h. Schrift d. AT.s im Auszuge für den Schulgebrauch, 1868; R. Hofmann, Schulbibel. Bibl. Gesch. und Lehre in urkundlichem Wort für die höheren Abteilungen der evang. Schule, 1875, 5 Stereot.-Aufl. 1897; Lahrßen, Die Bibel oder die h. Schriften A. u. NT.s im Auszuge ꝛc. ꝛc., 1883. Familienbibel. Auszug aus der h. Schrift für häusliche Erziehung und Jugendunterricht, Glarus 1886; Völker, Schulbibel, 1888; ders., Bibl. Lesebuch für evang. Schulen, 1895; Pressel, Bibl. Lesebuch für den ev. Religionsunterricht an d. höheren Schulen des Königr. Württemberg, 1889; Schulbibel. Bibl. Lesebuch für die Jugend in Schule und Haus, bearb. im Auftrage der Bremer Bibelgesellschaft, 1895. In England: Childs Bible; Schottland: Rogers School and Children Bible, 1873; Schweden: Fehr, Familjebibel etc., 1890.

Die Frage, ob und wieweit die Bibel den Laien zu unmittelbarem Gebrauch überlassen werden darf, ist innerhalb der katholischen Kirche ein Gegenstand der kirchlichen Disziplin. Die betreffenden kirchlichen Verfügungen haben sich allmählich behufs Selbstbehauptung der Kirche gegenüber den auf die Bibel im Gegensatz zur Tradition sich stützenden Personen und Gemeinschaften herausgebildet, haben aber weder klare und feste Gestaltung gewonnen, noch ein einheitliches Verfahren in den verschiedenen Zeiten und Ländern bewirkt. Die Entwicklung ist auf das engste verbunden mit den Übersetzungen der Bibel in die lebenden Sprachen, welche Übersetzungen ja stets den Zweck verfolgen, das Lesen der Bibel weiteren Kreisen zu ermöglichen. Im folgenden soll die geschichtliche Entwickelung dargelegt werden.

1. Die alte Kirche. Daß das AT. in der apostol. Zeit abgesehen von seiner kultischen Verwendung jedem zum Lesen freigegeben war und dazu empfohlen wurde, soweit die Möglichkeit der Beschaffung gegeben war, unterliegt keinem Zweifel. Vgl. Jo 5, 49, AG 8, 28. 17, 11, 1 Ti 3, 15. Für das NT. sind Stellen wie Kol 4, 16, 1 Th 5, 27 nicht beweiskräftig, weil die Briefe Pauli damals nur Privatbriefe waren und nicht kanonisches Ansehen hatten. — Daß in den ersten Jahrhunderten das Lesen der ganzen Bibel von keiner Seite eine Einschränkung erfuhr, trotzdem die Gnostiker und andere Häretiker mit dem biblischen Text ihre von der Orthodoxie abweichende Lehren begründeten, wird auch von katholischer Seite anerkannt (z. B. O. Schmid). Das Lesen der Schrift wird vielmehr auf das Dringendste empfohlen. Justin Apol. c. 44. Cohort. ad Gr. c. 35. — Tertullian (ad uxor. II, 6. MSL 1, 1299) spricht von einer scripturarum interlectio der Ehegatten, welche bei Mischehen nicht statthaben könne. — Origenes Homil. in Genes. XII, 15. MSG 12, 229. — Pamphilus, Freund des Eusebius von Cäsarea, hatte nach des Hieronymus Bericht stets eine Menge Exemplare der Schrift bereit, um sie an Männer wie Frauen, die darnach verlangten, zu verschenken (Hieron. adv. libr. Ruf I, 9. MSL 23, 404). — Ganz besonderes Gewicht legt Chrysostomus auf das Lesen der Schrift seitens der Laien (vgl. L. von Eß VI). Er eifert gegen den Wahn, den die Laien selbst aufgebracht haben, als ob das Lesen der Bibel nur den Mönchen und Priestern überlassen sei (de Lazaro concio III MSG 48, 992. Hom. II in Mt. MSG 57, 30). Vgl. auch Homil. de utilit. lect. scr. in princ. actor. III. l. c. 51, 87 ff. Er dringt auf Anschaffung der ganzen Bibel oder wenigstens des NT. (Homil. IX in ep. ad Col. l. c. 62, 361). Auch die Weiber, die immer zu Hause sind, sollen fleißig die Schrift lesen (Hom. 35 in cap. XIII Genes. l. c. 53, 323). Chr. betont, daß auch das Schwerverständliche in der Schrift durch fleißiges Lesen dem eifrigen Leser durch Gottes Geist offenbar wird, auch wenn kein anderer Mensch über das, was der Leser sucht, ihn belehren kann (l. c. 53, 324). — Hieronymus empfiehlt insonderheit auch das Lesen und Lernen der Schrift von seiten der Frauen. Ep. 128, 3. MSL 22, 1098. Ep. 79, 9. l. c. 730 f. Ep. 130. l. c. S. 1119. Ep. 54, 11 l. c. S. 655. Ep. 108, 12 l. c. S. 876. Ep. 39, 1. S. 465 f.). Augustin kommt besonders auch mit seiner Schrift de doctr. chr. in Betracht II, 8. 9. MSL 34, 40 f. Vgl. auch Enarrat. in Ps. 33. MSL 36, 317. Ep. 132. l. c. 33, 508. Die Übersetzungen der Bibel sieht A. als segensreiche Mittel zur Verbreitung des Wortes Gottes unter den verschiedenen Völkern an (de doctr. chr. II, 5 l. c. 34, 38). — Gregor I. empfiehlt das Bibellesen allen ohne Unterschied (Hom. 3 in Ez. MSL 76, 968. Vgl. die Sammlung der Zeugen in der alten Kirche bei Walch, Hegelmaier, L. v. Eß I).

2. Das Mittelalter. Von irgend welchen Verboten oder Beschränkungen des Bibellesens ist lange Zeit schon um deswillen keine Rede, weil unter den germanischen

und romanischen Völkern das Lesen der Bibel wegen mangelnder Bildung gar nicht in Frage kam. Die ersten Anfänge der Übersetzungen biblischer Bücher in die deutschen Sprache beginnen erst in der karolingischen Zeit und waren nicht zunächst für Laienkreise bestimmt. Das Streben des Volkes ging aber vielfach dahin, den Gottesdienst und insbesondere die Vorlesung der Perikopen in der Muttersprache zu erlangen. Johann VIII. hatte im Jahre 880 noch gestattet, daß nach Vorlesung der lateinischen Evangelien im Gottesdienst die Übersetzung derselben in slavonischer Sprache beigefügt würde, weil Gott, der die drei Hauptsprachen, die hebräische, griechische und lateinische gemacht, auch andere Sprachen zu seinem Lob und Preis geschaffen habe (Harduin, Coll. Concil. VI P. I p. 86 f.). Dagegen erklärte Gregor VII. eine derartige Einrichtung in einem Schreiben an Herzog Wratislaw von Böhmen im Jahre 1080 als durchaus unklug, vermessen und unstatthaft: „Ex hoc nempe liquet, non immerito sacram scripturam omnipotenti Deo placuisse quibusdam locis esse occultam: ne si ad liquidum cunctis pateret forte vilesceret et subjaceret despectui aut prave intellecta a mediocribus in errorem induceret. Neque enim ad excusationem juvat, quod quidam religiosi viri hoc, quod simpliciter populus querit, patienter tulerunt seu incorrectum dimiserunt, cum primitiva ecclesia multa dissimulaverit, quae a sanctis patribus postmodum, firmata christianitate et religione crescente, subtili examinatione correcta sunt" (Ep. VII, 11. Jaffé Bibl. Rer. Germ. II. p. 392 f.). Es ist richtig (D. Schmid S. 680), daß dieses Wort nicht, wie vielfach von protestantischer Seite behauptet wird, ein förmliches Verbot der Bibelübersetzungen in die Landessprache enthält, welche in jener Zeit gar nicht in Frage kamen; aber die Begründung des Verbots, den Gottesdienst in der Landessprache zu halten, würde entschieden den Gebrauch der ganzen Bibel in der Landessprache seitens des Volks um so mehr ausschließen.

Brennend für die Kirche wurde die Frage erst mit dem Auftreten der Reaktion gegen den römischen Katholizismus unter den romanischen Völkern im 12. u. 13. Jahrh. Ein charakteristischer Zug jener ganzen Bewegung war ja das Zurückgehen auf die Schrift, das Übersetzen derselben in die Volkssprache und die Verbreitung in den Kreisen des Volks. Der Gegensatz zwischen der Bibel und den durch die Tradition bestimmten Katholizismus trat in grelle Beleuchtung. Auf den Bericht des Bischofs von Metz, daß in seiner Diöcese Männer und Weiber die hl. Schrift in französischer Sprache läsen, in heimlichen Zusammenkünften sich gegenseitig predigten, die sich davon fern haltenden verachteten und den Priestern gegenüber, die sie belehren wollten, ihre Anschauungen verträten, schrieb Innocenz III. im Jahre 1199 an die Glieder der Diöcese: „Licet desiderium intelligendi divinas Scripturas et secundum eas studium adhortandi reprehendendum non sit, sed potius commendandum, in eo tamen apparent merito arguendi, quod tales occulta conventicula sua celebrant, officium sibi praedicationis usurpant, sacerdotum simplicitatem eludunt et eorum consortium aspernantur, qui talibus non inhaerent ... Arcana vero fidei sacramenta non sunt passim omnibus exponenda, cum non passim ab omnibus possint intelligi, sed eis tantum, qui a fideli possunt concipere intellectu . . . Tanta est enim divinae Scripturae profunditas, ut non solum simplices et illitterati, sed etiam prudentes et docti non plene sufficiant ad ipsius intelligentiam indagandam ... Unde recte fuit olim in lege divina statutum, ut bestia, quae montem tetigerit, lapidetur: ne videlicet simplex aliquis et indoctus ad sublimitatem Scr. S. pertingere vel eam aliis praedicare" (MSL 214, 695 ff.). Diese Worte sind häufig von Protestanten als Verbot des Bibellesens für die Laien benutzt worden. Der Tenor derselben richtet sich aber nur gegen das Lesen und Lehren in geheimen Versammlungen von seiten solcher, welchen die Bedingungen rechten Verständnisses und ordentlichen Berufes fehlen. Ausdrücklich wird ja der Eifer, die Schrift durch eigenes Studium zu verstehen, gelobt. J. untersagt nicht die Benutzung der Bibeln in der Volkssprache, und giebt in einem besonderen Schreiben an den Bischof (l. c. 698 f.) den Grund zu solcher Zurückhaltung an. Man müsse sich hüten vor der Ernte das Unkraut zu sammeln, damit man nicht zugleich den Weizen ausraufe. Man dürfe nicht die fromme Einfalt (religiosa simplicitas) verletzen. Es sei die Frage, ob die Betreffenden, welche die Schrift übersetzt haben oder die übersetzte lehren, vom Glauben und der Lehre abweichen. Unrecht sei das, was er in dem vorausgehenden Brief gerügt habe, „quod tales occulta conventicula celebrant" bis „non inhaerent". Der Bischof solle aber genau die Wahrheit erforschen, „quis fuerit

auctor translationis illius, quae intentio transferentis, quae fides utentium, quae causa docendi, si sedem apostolicam et catholicam ecclesiam venerentur", und soll berichten, worauf J. die Entscheidung treffen werde. Aus alledem geht deutlich hervor, daß von einem Verbot der Bibel in der Volkssprache nicht die Rede ist.

Vom dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts an finden wir aber auf französischem und spanischem Boden eine Reihe von Synodalbeschlüssen, die bestimmte Verbote nach dieser Richtung, durch die Albigenser und Waldenser veranlaßt, enthalten. Die Synode von Toulouse im Jahre 1229 bestimmt in ihrem 14. Kanon ausdrücklich: „Prohibemus etiam, ne libros veteris testamenti aut novi laici permittantur habere: nisi forte psalterium vel breviarium pro divinis officiis aut horas beatae Mariae aliquis ex devotione habere velit. Sed ne praemissos libros habeant in vulgari translatos, arctissime inhibemus" (Harduin. VII, 178, in etwas anderer Fassung Mansi 23, 194; Hefele, Conc. Gesch.², 5, 982). Die Synode von Tarragona im Jahre 1234 bestimmt can. 2: „Item statuitur, ne aliquis libros veteris vel novi testamenti in Romanico habeat. Et si aliquis habeat, infra octo dies post publicationem hujusmodi institutionis a tempore sententiae tradat eos loci episcopo comburendos, quod nisi fecerit, sive clericus fuerit sive laicus, tamquam suspectus de haeresi, quousque se purgaverit, habeatur (Mansi 23, 329. Hefele a. a. O. 5, 1037). Jakob I. wiederholte in einer Verordnung um das Jahr 1276 den Beschluß dieser Synode von Tarragona (Le Long, biblioth. sacr. ed 1623 I, 361 vgl. Reusch [I] 1, 43). Die Synode von Tarragona vom Jahr 1317 unter Erzbischof Ximenes verbot für die Beguinen und Begharden und die Tertiarier der Franziskaner ebenfalls den Besitz aller theolog. Bücher in der Volkssprache mit Ausnahme von Gebetbüchern (Mansi 25, 628. Hefele² a. a. O., 6, 603). Die Verordnung Jakobs I wurde von späteren Königen erneuert und von Paul II. (1464—71) bestätigt (Pallav. 6, 12, 5. Reusch [I] a. a. O.). Ferdinand und Isabella (1474—1516) verboten unter Androhung schwerer Strafen die Bibel in die Volkssprache zu übersetzen oder solche Übersetzungen zu besitzen (Alph. de Castro, Adv. haer. 1, 14. Reusch [I] 1, 44).

Auf englischem Boden rief die Wiclifsche Bibelübersetzung Synodalbeschlüsse hervor. Nachdem die Synode zu Oxford 1383 Wiclif wegen seiner Übersetzung der Häresie beschuldigt hatte, beschloß die 3. Synode von Oxford 1408: „es solle fortan niemand eigenmächtig (auctoritate sua) irgend einen Text der h. Schrift in Büchern und Traktaten (per viam libri, libelli aut tractatus) in die englische oder eine andere Sprache übersetzen und bei Strafe der größeren Exkommunikation sollte niemand solche Bücher und Traktate (mit Bibelstellen) die zur Zeit Wiclifs oder seitdem geschrieben worden, ganz oder teilweise, öffentlich oder privatim lesen dürfen, bis die Übersetzung von dem Bischof oder von dem Provinzialkonzil gutgeheißen worden" (Hefele 6, 984). Thomas Morus bezeugt, er habe selbst alte Bibeln gesehen, die von dem Bischof eingesehen und in den Händen von gut katholischen Laien gelassen worden seien (Blunt, Reform of the Ch. of Engl. 1878 1, 505. Reusch a. a. O.).

Auf deutschem Boden kam die Frage erst später zur Erörterung. Die älteren Übersetzungen biblischer Bücher sollten den Klosterschülern und Klerikern dienen. Die erste Bearbeitung des Psalters für Laien in deutscher Sprache von Heinrich von Mügeln erschien in der 2. Hälfte des 14. Jahrh. (Walther 718). In einzelnen Übersetzungen des 15. Jahrh. (s. d. A. Bibelübersetzungen) wird in der Vorrede ausdrücklich betont, daß der Übersetzer den Laien dienen will, welche nicht lateinisch können (Walther 386. 724). Allmählich aber regt sich auch innerhalb der Kirche auf deutschem Boden die Gegnerschaft gegen die Übersetzungen und das Bibellesen von seiten der Laien. Schon 1369 hatte Karl IV. ein an vier Inquisitoren gerichtetes Edikt gegen die deutschen Bücher über die hl. Schrift erlassen, „praesertim cum Laycis utriusque sexus secundum canonicas sanctiones (die sich aber nicht nachweisen lassen) etiam libris vulgaribus quibuscumque de sacra scriptura uti non liceat, ne per male intellecta deducantur in haeresin vel errorem". Der Erlaß ist durch die Begharden und Beghinen veranlaßt (Walther 590. 741). In der ersten Hälfte des 15. Jahrh. (vor 1437) kam Johannes Busch mit dem Prior des Dominikanerklosters in Zütphen, der den Besitz jedwedes deutschen Buches den Laien verbieten wollte, in Verhandlung. Busch selbst wollte eine Reihe deutscher Schriften, die er namhaft macht, ausnehmen, nennt aber unter ihnen nicht die Übersetzungen biblischer Bücher (Leibnitii Script. Brunsv. II, 925 sq., s. Gieseler, KG II, 4, 311; Walther 735). Sprach

sich aber doch selbst Gerson dahin aus: „prohibendum esse vulgarem translationem librorum sacrorum nostrae Bibliae praesertim extra moralitates et historias. Clara srationes ad hoc plurimas invenire facile est (Lecti. contra vanam curiositat. II. Consid. 9; Opp ed. Dupin I, 105). Das erste tiefer eingreifende und entschiedene Verbot ist das Dekret des Erzbischofs Berthold von Mainz vom J. 1485 und 1486 (Gudeni cod. diplomat. anecd. Mogunt. illustrantium IV 469; Gieseler a. a. O. S. 350). Charakteristisch ist die Mitbegründung durch die Mangelhaftigkeit des deutschen Idioms. Es heißt darin: „Fateri oportet idiomatis nostri inopiam minime sufficere, necesseque fore, eos ex suis cervicibus nomina rebus fingere incognita; aut, si veteribus quibusdam utantur, veritatis sensum corrumpere, quod semper magnitudinem periculi in litteris sacris magis veremur. Quis enim dabit rudibus et indoctis hominibus et femineo sexui, in quorum manibus codices sacrarum litterarum inciderint, veros excerpere intellectus. Videatur sacri Evangelii aut epistularum textus nemo sane prudens negabit, multa suppletione et subauditione aliarum scripturarum opus esse." Der Erzbischof verbietet daher den Druck und Verkauf aller deutschen Übersetzungen, welche nicht von gewissen Kommissaren genehmigt seien, bei Strafe der Exkommunikation. Das Edikt blieb nicht ohne Wirkung. Von 1488 an sind nur noch drei Bibeldrucke erschienen (Walther 718). Sebastian Brant, der selbst eine genaue Schriftkenntnis zeigt, beklagt in seinem Narrenschiff die Gefährdung des Glaubens durch die große Verbreitung deutscher Bibeln (Janssen, Deutsch. Gesch. I, 312), und auch Geiler von Kaisersberg meint: „Es ist gefährlich, Kindern das Messer in die Hand zu geben, um sich selbst Brot zu schneiden, denn sie können sich verwunden. So muß auch die hl. Schrift, welche das Brot Gottes enthält, gelesen und erklärt werden von solchen, die an Kenntnis und Erfahrung schon weiter sind und den unzweifelhaften Sinn herausbringen." „Es ist fast ein böß Ding, daß man die Bibel zu tütsch druckt, wenn man muß sye gar vil anders verston, weder es do stot, wil man im echter Recht thun" (Janssen a. a. O. 611). Dennoch finden sich zahlreiche Stimmen treuer Kirchenglieder, die auf das wärmste das Lesen der Schrift von seiten der Laien empfehlen. Schon 1386 schreibt Otto von Passau (s. d. A.) in seinem Erbauungsbuche „die 24 Alten oder der goldene Thron": „Ich rate dir mit Fleiß, daß du die Geschrift der alten und der neuen Ehe dick und viel mit Andacht und mit Ernst lesen sollst, es sei in deutsch oder in latein, ob du latein verstehst." Die Einleitung der Kölner Bibel (ca. 1480) sagt, daß „ein jeder Christenmensch dieses Buch der hl. Schrift mit großer Andacht und Brünstigkeit lesen soll." Bibelstellen und Kirchenväter werden als Zeugen angeführt (Walther 657). Vgl. auch die Vorrede der Lübecker Bibel von 1494 (Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. I, 9). Nikolaus Rus in seinem „dreifachen Strick" ermahnt, das, was er aus der Schrift angeführt habe, in der Bibel selbst nachzulesen (Geffcken a. a. O.). Joh. Ulr. Surgant setzt in seinem Manuale curatorum (fol. 70b) voraus, daß Männer und Frauen das Evangelium vor der Predigt deutsch gelesen haben. Das Weihgärtlein vom J. 1509 sagt: „Du sollst die hl. Schrift fleißig lesen und betrachten, aber du kannst es nicht mit Nutzen thun, als wenn du zuvor den hl. Geist um rechtes Verständnis anrufest . . . . Was du in den heiligen Schriften nicht verstehst, das laß und befiehl es der Kirchen. Die legt alles recht aus und hat allein die Macht der Auslegung." Das Basler Evangelienbuch von 1514 sagt: „Darum ist zu raten einem jeden besinnten [besonnenen] Menschen, daß er allwegen gerne wolle lesen die hl. Schrift, damit er könne seinen Schöpfer und Herrn lernen erkennen, denn der Gnaden, die der Mensch am Lesen oder Hören der hl. Schrift von Gott erholen mag, derer ist keine Zahl, sofern, daß er auch darnach thut" (Janssen a. a. O. 51 f.). Noch ist kurz auf die sog. Historienbibeln des Mittelalters hinzuweisen (s. d. A.), an denen die Kirche am wenigsten Anstoß nehmen konnte, da sie nicht die Lehre enthielten. Vgl. das obige Wort Gersons.

Überblicken wir diesen ganzen Zeitraum, so ist von einem allgemeinen kirchlichen Verbot des Bibellesens für die Laien nicht die Rede. Die päpstliche Bestätigung der Verordnung Jakobs I. hatte auch nur lokale Bedeutung. In einzelnen Ländern werden allerdings je nach dem Auftreten ketzerischer Bewegungen, die vor allem Bibelübersetzungen verfaßten und verbreiteten, von Provinzialsynoden und Fürsten dahin gehende Verbote erlassen. Dagegen ist in Deutschland ein reges Interesse für die Verbreitung der Bibel in der Volkssprache seit dem Ende des 14. Jahrh. und besonders seit 1466 zu erkennen, ohne daß sich dabei häretische Einflüsse geltend machen. Bertholds von

Mainz Edikt übt wohl einen Einfluß aus, kann aber doch nicht die Verbreitung und das Erscheinen neuer Ausgaben hindern. Die Stimmen ans den Kreisen der wahrhaft frommen, innerlich gerichteten Kirchenglieder, welche das Bibellesen der Laien als nötig oder wünschenswert empfehlen, mehren sich. Die Kirche duldet aber stillschweigend diese Bestrebungen, so lange sie nicht mißbraucht werden, ohne ihnen Vorschub zu leisten oder sie zu empfehlen oder gar selbst Handreichung zu thun.

3. Die römisch-kathol. Kirche seit der Reformation. Luthers Bibelübersetzung und ihre Verbreitung, welche eine mächtige Wirkung auf den Fortgang der Reformation ausübte, konnte nicht ohne Einfluß auf die katholische Kirche bleiben. Daß der Humanismus für die Übersetzung der Bibel sich aussprach, konnte nicht Wunder nehmen. Erasmus trat in seiner (1522 geschriebenen) Vorrede zu den Paraphrasen des Mt mit großem Ernst für das Recht der christlichen Gemeinde an die Schrift ein und für die Notwendigkeit sie durch Übersetzung in die Volkssprachen allen zugänglich zu machen (Opp. Lugd. Bat. VII **b). Später hat allerdings Erasmus im Streit gegen Sutor diesen warmen Ton sehr herabgestimmt und mit Bezug auf das Bibellesen erklärt: „Ingenue fateor optimum esse, ut populus discat viva voce, si contingat boni Doctoris copia (l. c. IX, 783“). Vor allem aber regte sich das Bewußtsein, daß der Übersetzung Luthers eine andere der katholischen Kirche dienende entgegenzustellen sei. Das Gutachten des Ausschusses, welchen das fürstliche Kollegium des Reichstags zu Speier zur Beratung über „des Reichs Beschwerden“ einsetzte, enthält auch folgende Forderung, obgleich die Mehrzahl der Mitglieder römisch gesinnt war: „Weitter ist bedacht gut sein, allerhandt irrung zuuorkomen, das ein teutsche bibel, alt vnd neu testament, die von unpartheyschen aus dem lateinschen, greco vnd hebreo gezogen vnd transferirt wurdt, die man im druck ausgehen lassen mocht, vnd das dagegen alle andere verteutschte tranßlation, als von einem oder dem anderen thail arckwonig außgangen, gentzlich vnd allenthalben vffgehoben vnd abgethan wurd“ (Ney, Zur Gesch. des Reichst. zu Sp. ZKG IX, 158). Vgl. dazu die Fassung, welche dieser Abschnitt in der Entgegnung der Evangelischen (vgl. ZKG IX, 139) gefunden hat bei Cyprian (Urk. zur Reformationsgesch. 2, 393). Emser verlangte, „es sollten die Bischöfe ihr Geld dazu anwenden, eine glaubwürdige deutsche Bibel anfertigen zu lassen“ und gab selbst seine Bibelübersetzung 1527 heraus, in der er allerdings nur den im römischen Interesse verschlimmbesserten Text Luthers darbot (s. d. A. Bibelübersetzung). Wie sehr ihm es aber auch um die Gegenwirkung gegen Luthers Einfluß und nicht um die Beförderung des Bibellesens selbst unter dem Volke zu thun war, bezeugt er in seiner Schlußrede zum NT, in der er offen sagt: „Wiewohl ich der Sache bei mir noch nicht selber eins bin, ob es gut oder bös sei, daß man die Bibel verdeutsche und dem gemeinen Mann vorlege. Denn die Schrift ein Sümpel und Tiefe ist, darin auch aus den Hochgelehrten viele versaufen . . . Darum bekümmere sich ein jeder Laie mehr um gottselig Leben, als um die Schrift, die allein den Gelehrten befohlen ist“ (Walther 744). Die Dietenbergersche Bibel 1534 ging aus „damit sich hinfort niemand aus den Unsern beklagen dürfe, daß ihm das Evangelium oder das Wort Gottes verhalten oder geweigert werde, und ein jeglicher frommer Christ Luthers verkehrte Dollmetschung desto besser erkennen und sich davor bewahren möge“. Die römische Kirche duldete stillschweigend diese Übersetzungen. Witzel gab 1557 in seiner Schrift Methodus concordiae ecclesiasticae, welche das positive Programm des Reformkatholizismus enthält, auch die Erklärung ab, daß die Zeitläufte gebieterisch eine deutsche Bibelübersetzung forderten, die aber nicht das Werk eines einzelnen Privaten, sondern das Erzeugnis einer Kommission des Gelehrtenstand, denen die Kirche dazu Vollmacht erteilt, sein müsse (s. d. A. Witzel 2. Aufl. 17, 245). Staphylus dagegen schrieb zwei Schriften: „Christlicher Gegenbericht an den Gottseligen gemainen Layen, Vom rechten waren verstand des Göttlichen worts, Von verdolmetschung der Teutschen Bibel, vnd Von der ainigkeit der Lutherischen Predikanten 1561“ und „Vortrab zu rettung des Buchs Vom rechten waren verstand ꝛc. Wider Jakob Schmidt Predicanten zu Göppingen 1561“. In dem zweiten Teil beider Schriften vertritt er die Ansicht, daß die Bibel nur einzelnen ausgewählten Laien, wie Fürsten, Gelehrten ꝛc. zu gestatten sei, an die Stelle der Bibel aber für Laien ein kirchlich approbierter Auszug, ein Brevier, dargeboten werden solle. Das Tridentiner Konzil nahm in der 4. Sitzung (18. April 1546) das Decretum de editione et usu librorum sacrorum an. Es enthält folgende Verordnung, nachdem vorher über die authentische Interpretation der Schrift Verfügung getroffen ist, und die unbeschränkte Freiheit der Editionen von Büchern der hl. Schrift und deren Vertrieb gerügt ist:

„Decernit et statuit (sacrosancta Synodus), ut posthac s. scr., potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur: nullique liceat imprimere, vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine autoris, neque illos in futurum vendere aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerunt ab Ordinario." Bei den Verhandlungen kam auch die Bibelübersetzung in die Volkssprache in Frage, und für ein Verbot jeder derartigen Übersetzung sprachen sich der Bischof Acqui in Piemont, und sehr ent-entschieden der Kardinal Pacheco aus. Für die Bibelübersetzung trat besonders Kard. Madruzzi ein: „nicht die Übersetzungen, sondern die Professoren der griech. und hebr. Sprache seien an der religiösen Verwirrung in Deutschland schuld; ein Verbot würde in Deutschland den allerübelsten Eindruck machen". Da keine Einigung zu erzielen war, ließ man die Sache fallen und beschloß an den Papst zu berichten. Das Konzil setzte eine Index-Kommission ein, beriet aber nicht über die Beschlüsse, sondern befahl alles, was jene ausgearbeitet hatte, dem Papste vorzulegen, auf daß es nach seinem Urteil und kraft seiner Autorität vollendet und veröffentlicht werde. Der erste von einem Papst (Paul IV.) veröffentlichte Index, der 1559 erschien, verbietet am Schluß unter der Überschrift Biblia prohibita eine Reihe von lateinischen Ausgaben, „cum universis similibus Bibliis ubicunque excusis" sowie „Biblia omnia vulgari idiomate Germanico, Gallico, Hispanico, Italico, Anglico sive Flandrico etc. conscripta nullatenus vel imprimi vel teneri possint absque licentia sacri Officii S. Rom. Inquisitionis (Reusch [II] 206).

Im Jahre 1564 veröffentlichte Pius IV. den von der oben genannten Kommission ausgearbeiteten Index. Darin stehen auch 10 Regulae, darunter unter Nr. 4 die von da an grundlegende für unsere Frage: „Cum experimento manifestum sit, si Biblia s. vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri, hac in parte judicio episcopi aut inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessarii Bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse; quam facultatem in scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere praesumpserit, nisi prius Bibliis ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possit. (Es folgen Bestimmungen in Bezug auf die Buchhändler.) Regulares vero, nonnisi facultate a praelatis suis habita, ea legere aut emere possint" (Reusch [II) 248).

Während in dem erstgenannten Index von 1559 die Erlaubnis zum Lesen der Schrift nur von der röm. Inquisition erteilt werden konnte, bestimmt dieser Index Pius' IV., daß das Urteil dem Bischof oder dem Inquisitor mit Beirat des Parochus oder Confessarius zustehe. Sixtus V. ersetzte 1590 diese Regeln durch 22 neue, in der in verschärfter Weise die 7. lautet: „Biblia sacra aut eorum partes, etiam a catholico viro vulgariter quocunque sermone redditae, sine nova et speciali sedis apostolicae licentia nusquam permittuntur, vulgares vero paraphrases omnino interdicuntur" (Reusch [II) S. 454). Clemens VIII. beseitigte 1596 diese Regeln des Sixtus, fügte aber der oben genannten 4. Regel eine „observatio" bei: „Animadvertendum est circa suprascriptam quartam regulam indicis . . nullam per hanc impressionem et editionem de novo tribui facultatem Episcopis vel Inquisitoribus aut regularium Superioribus concedendi licentiam emendi, legendi aut retinendi Biblia vulgari lingua edita, cum hactenus mandato et usu S. Romanae et universalis inquisitionis sublata eis fuerit facultas concedendi hujusmodi licentias legendi vel retinendi Biblia vulgaria aut alias (soll jedenfalls heißen aliquas) S. Scripturare, tam N. quam V. test. partes quavis vulgari lingua editas ac insuper summaria et compendia etiam historica eorundem Bibliorum seu librorum S. Scr. quocunque vulgari idiomate conscripta: quod quidem inviolate servandum est" (Reusch [II] 536). Diese scheinbare „Erläuterung" ist thatsächlich eine Veränderung der 4. Regel und eine Wiederherstellung der Bestimmung Pauls IV. Das Recht der Bischöfe, das die 4. Regel ausspricht, ist durch die observatio aufgehoben, und der Bischof kann nur dann eine Erlaubnis erteilen, wenn er speziell durch Papst und Inquisition ermächtigt ist (Reusch [I] 1, 333). Alexander VII. setzte 1664 auf den Index „Biblia vulgari quocunque idiomate conscripta". Da er aber zugleich die 4. Regel und den Zusatz von Clemens VIII. beibehielt, war

dieses Verbot kein absolutes, sondern ein durch diese letzteren modifiziertes. Bis 1757 blieb aber diese Bestimmung im Index. Benedikt XIV. strich den Zusatz Alexanders VII., fügte aber auf Grund eines Dekretes der Indexkongregation 1757 der 4. Regel den Zusatz bei: „Quodsi hujusmodi Bibliorum versiones vulgari lingua fuerint ab Apost. Sede approbatae aut editae cum annotationibus desumptis ex sanctis Ecclesiae Patribus vel ex doctis catholicis viris, conceduntur." Die letzteren Worte in Verbindung mit der 4. Regel konnten nur bedeuten, daß die zuletzt bezeichneten vom Papst approbierten Bibeln den in der 4. Regel gegebenen Beschränkungen enthoben seien, also auch ohne besondere Erlaubnis gelesen werden dürfen, während für andere Ausgaben die Einholung der Erlaubnis erforderlich blieb. Diese Milderung der 4. Regel ist unter Gregor XVI. zufolge eines Monitums der Indexkongregation vom 7. Jan. 1836 wieder aufgehoben worden: „Revocanda iterum est in memoriam quae alias decreta sunt: vernaculas nimirum Bibliorum versiones non esse permittendas, nisi quae fuerint a Sede Apostolica approbatae aut editae cum annotationibus desumtis ex sanctis ecclesiae Patribus vel ex doctis catholicis viris: iis praeterea omnino insistendum, quae per Regulam quartam Indicis et deinceps ex mandato S. M. Clementis VIII. in eam causam praestituta sunt" (Anal. Juris Pontif. II 2663). Nach dem Wortlaut dieser letzten Bestimmung können also nur Bibelübersetzungen, welche die näher bezeichneten Anmerkungen haben und welche der Papst gutgeheißen hat, überhaupt gestattet werden; die jedesmalige einzelne Erlaubnis aber zum Lesen dieser an und für sich erlaubten Übersetzungen kann nur nach der durch die observatio Clemens VIII. modifizierten 4. Regel erlangt werden. Der Zusatz Gregors XVI. enthält also eine Verschärfung der bisherigen Bestimmungen der 4. Regel durch die Beschränkung der Bibelübersetzungen (vgl. Reusch [I] 2, 851 ff.).

Nachdem wir die allgemeinen kirchlichen Bestimmungen dargelegt haben, müssen wir einen Überblick über die thatsächlichen Verhältnisse in den einzelnen Ländern geben, die durchaus nicht immer den kirchlichen Dekreten entsprechen.

In England hielt anfänglich durch Proklamation v. J. 1530 Heinrich VIII. das Lesen der Bibel in der Volkssprache seitens des gewöhnlichen Volkes für unnötig und machte es von der Erlaubnis der Oberen abhängig. Tyndalls Übersetzung, die allein vor 1535 gedruckt wurde, wurde wiederholt verboten, sowohl wegen der Übersetzungsfehler als namentlich wegen der Anmerkungen und umfangreichen Prologe. Im Jahre 1534 beantragte die Konvokation von Canterbury, der König möge die Bibel durch geeignete Personen übersetzen lassen und das Lesen dieser Übersetzung gestatten. Ein Exemplar der Übersetzung von Coverdale in großem Format wurde in jeder Kirche angekettet aufgelegt, damit die Gläubigen sie lesen könnten. Doch klagt 1539 Heinrich über den Mißbrauch, der mit der Erlaubnis des Bibellesens getrieben wird. Im Jahre 1542 wurde, da der Mangel schwer empfunden wurde, mit der neuen Übersetzung begonnen. Im folgenden Jahre verbot der König nochmals Tyndalls Übersetzung und bestimmte, daß aus allen andern Bibeln und NTT. die Anmerkungen entfernt würden. Es wurde bestimmt, die niederen Stände (die lower orders im Unterschiede von den Beamten, der gentry und den Kaufleuten) sollten wegen des bisher getriebenen Mißbrauchs auch die nicht verbotenen Übersetzungen nicht mehr ohne Erlaubnis des Königs lesen dürfen (Reusch [I] 1, 89).

In Spanien wurde auf Befehl Karls V. von dem Generalinquisitor des Valdes 1551 der Löwener Index von 1550 publiziert, der das Verbot enthielt für Biblia (Nova et vetera Testamenta) Hispano aut alio vulgari sermone traducta. (Reusch [II] 74. 76.) Diese Bestimmung wurde im spanischen Index 1559 erneuert. Dem Valdes'schen Bibelverbot fügte 1583 Quiroza bei: „Übersetzungen von allen Teilen der Schrift mit Ausnahme der Sätze und Stücke, welche in kathol. Büchern citiert und erklärt werden, und der Episteln und Evangelien der Messe, wenn dieselben mit Predigten und Erklärungen von katholischen Schriftstellern verbunden sind." Infolgedessen wurden einige Übersetzungen der Buß- und Stufenpsalmen, der Threni, auch eine Übersetzung des Hiob verboten. Mit Strenge wurden diese Grundsätze durchgeführt, bis im Jahre 1778 der spanische Großinquisitor Felipe Bertran, Bischof von Salamanca, auf Verlangen des Königs ein Dekret erließ, worin er das absolute Bibelverbot des Valdes'schen Index, soweit dasselbe über die Bestimmungen des oben genannten römischen (trident.) Index hinausging, aufhob.

Noch strenger als in Spanien wurde in **Portugal** verfahren. In dem Lissaboner Index von 1624 wird verboten in einem Buche größere Stücke aus der Bibel in der Volkssprache anzuführen, so daß sogar in Lope de Vegas „Hirten von Bethlehem" die Übersetzung des Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis, des Miserere und anderer Psalmen gestrichen wurden.

In **Italien** erschienen noch vor 1560 mehrere Übersetzungen der Bibel, dann aber nur noch Übersetzungen der Perikopen und Psalmen. Im Jahre 1596 gestattete die Inquisition durch ein von Clemens VIII. bestätigtes Dekret den Mitgliedern des Ordens der Jesuaten eine katholische italienische Übersetzung der sonn- und festtägigen Evangelien. Ausdrücklich wird beigefügt, „was sonst verboten sei" (Anal. jur pontif. 2,2633. Reusch a. a. O.). Die Synode von Neapel 1699 berief sich darauf, daß den Bischöfen durch die observatio Clemens VIII. die Vollmacht Erlaubnis zu erteilen genommen sei (Acta et decreta concil. recent. Coll. Lacens. I, 165 Reusch [I] 2, 851).

In den andern Ländern war das Verfahren ein viel freieres als in den drei zuletzt genannten Staaten. In **Frankreich** verfuhr die Sorbonne nicht konsequent. Am 26. August 1525 hatte sie auf eine Anfrage des Parlaments erklärt, eine französische Übersetzung der Bibel oder einzelner biblischer Bücher sei unter den gegenwärtigen Verhältnissen gefährlich; die bereits erschienenen würden besser unterdrückt als geduldet (Reusch [I] 1, 158). Im folgenden Jahr 1526 verbot sie zwar die Übersetzung der ganzen Bibel, gestattete aber die Übersetzung einzelner bibl. Bücher mit angemessenen Erklärungen (Reusch [I] 1, 198). Die Indices der Sorbonne, die durch königl. Edikte als verbindlich publiziert wurden und bei denen in letzter Instanz die Staatsbehörde entschied, enthielten von 1544 an die Bestimmung: „Quamvis in quancunque linguam vertantur sacrae litterae, quae suapte natura sanctae sunt et bonae, quanti tamen sit periculi permittere passim lectionem earum in linguam vulgarem traductarum idiotis et simplicibus nec eas pie et humiliter legentibus, quales nunc plurimi reperiuntur, satis iudicarunt Waldenses, Pauperes de Lugduno, Albigenses et Turelupini, qui inde occasione sumpta in multos errores lapsi plurimos in eosdem induxerunt. Quare hujusce tempestatis perspecta hominum malitia, periculosa ac perniciosa censetur ejusmodi traductio." Auf diese Worte folgt aber nicht, wie man erwarten sollte, ein allgemeines Bibelverbot, sondern nur das Verbot mehrerer Übersetzungen von einzelnen Büchern der Schrift und zweier neuen Testamente (Reusch [II] 127. [I] 1, 149). — Bereits 1523—1528 war eine Bibelübersetzung nach und nach erschienen ohne Angabe des Verfassers (wahrscheinlich der Humanist und Theolog Jacques le Fèvre s. Th. Real-Enc.[2] 13,32), welche als ganze 1530 in Antwerpen gedruckt war. Trotz mannigfacher Angriffe, die sie erfuhr, unternahmen die Löwenschen Theologen selbst eine Revision derselben, und diese 1550 erschienene Ausgabe erhielt ein königliches Privileg und konnte unbeschränkt von den Katholiken französischer Zunge benutzt werden, erfuhr auch im 17. Jahrhundert noch verschiedene Revisionen (unter anderen von Veron 1647), trotzdem ihre Sprache wenig genügte. Es herrschte trotz der oben genannten päpstlichen Verfügungen eine große unbeschränkte Freiheit. Vgl. das Wort Veron's bei L. van Eß [I] 170.

Die zweite Hälfte des 17. Jahrh. brachte, durch den Jansenismus veranlaßt, eine stärkere Bewegung gegen die Bibeln in der Volkssprache. Als im Jahr 1667 zuerst das NT. in der Übersetzung von Mons mit Approbation des Bischofs von Namur, des Erzbischofs von Cambray und des königl. Zensors zu Löwen erschienen war, verbot es der Erzbischof von Paris für seine Diöcese unter Berufung auf Verordnungen französischer Synoden, nach welchen bei Strafe der Exkommunikation in keiner Diöcese Bibelübersetzungen ohne Erlaubnis des Bischofs gedruckt oder verkauft werden durften. Obgleich sogar Clemens IX. im Jahre 1668, auch andere Bischöfe und die Indexkongregation 1679 sie verboten, erlebte sie viele Auflagen (Reusch [I] 2, 669). Die Übersetzung des NT. von Amelotte, der die 4. Regel des Trident. Index für nicht mehr verbindlich erklärte, fand ebenfalls große Verbreitung. Ludwig XIV. ließ 100000 Exemplare unter die besiegten Camisarden verteilen. Es werden bis 1720 wenigstens 17 Ausgaben gezählt. Auch andere Übersetzungen erschienen, ohne daß das Verbot sie traf (Reusch [I] 2, 854). Gegen die 1679 erschienene Schrift von Mallet, Dr. Sorb. und Canonicus von Rouen, „de la lecture sainte en langue vulgaire", worin er nachzuweisen sucht, es sei Gottes Wille, daß die Bibel nicht von dem Volke, sondern nur von den Priestern und Doktoren gelesen würde (Reusch [I] 2, 855), schrieb der Jansenist Arnauld, „de la lecture de l'Ecriture 1680". Heftiger entbrannte der

Streit zwischen Jansenisten und Jesuiten in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrh. auch über die Bibelfrage. Den Anlaß dazu gab Quesnel (s. d. A.) mit seinem Buche: „le nouveau Testament en françois avec des reflexions morales sur chaque verset pour en rendre la lecture pluc facile et la méditation plus aisée, Paris 1699.“ Quesnel verteidigte den Nutzen und die Notwendigkeit des Bibellesens für alle Christen ohne Unterschied. Die durch die Jesuiten dem Papst Clemens XI. abgerungene Bulle Unigenitus vom 8. Sept. 1713 verdammte unter anderen Sätzen aus Quesnels Buch auch sieben (proposit. 79—85), welche das Bibellesen der Laien vertraten (abgedr. bei Denzinger, Enchiridion symbol. et definit. p. 287). Daß die Jesuiten vor allem das Lesen der Schrift bekämpften, war natürlich. Ein jesuitisches Gutachten vom J. 1689 lautet: „Est indubitabile majorem ecclesiam partem non peccare neque formaliter neque illative, quamvis ignorent epistolas apostoli aut totam fere s. script. et quamvis negligant aut etiam fugiant ejus lectionem. Ad hanc classem pertinent omnes feminae, rustici, milites, et idiotae omnes, qui, licet script. s. vulgari idiomate sortiantur, non tenentur legere, immo tenentur ecclesiae praecepto non legere“ (Döllinger-Reusch, Gesch. d. Moralstreitigk. 1, 142. 2, 32).

Der Streit mit den Jansenisten umfaßte auch die Niederlande. Neercassel, Bischof von Emmerich, gab 1677 den „tractatus de lectione scripturarum, in qua protestantium eas legendi praxis refellitur, catholicorum autem stabilitur“, im Jahre 1680 auch französisch heraus, worin er die 4. Regel des Trid. Index für nicht mehr verbindlich erklärt und zum fleißigen Bibellesen auffordert. Das Buch wurde in Rom nicht nur nicht verboten, sondern im Giorn. dei letterati günstig beurteilt (Reusch [I] 2, 853). — In Belgien war schon im J. 1570 den Buchhändlern der Verkauf von Bibeln in der Volkssprache ohne schriftliche Erlaubnis streng verboten, und es wurde von ihnen ein eidliches Gelöbnis verlangt. Der Antwerpener Index vom Sept. 1570 verwirft eine große Anzahl von deutschen und franzöf. Bibelübersetzungen (Reusch [II] 302 f.). Doch wurde der Gebrauch der Antwerpener Bibel (s. S. 708, 36), so weit nach der 4. Regel des Trident. Index verfahren wurde, gestattet. Eine Synode von Tournay 1600 verordnet, daß das Verbot der 4. Regel jährlich zweimal von der Kanzel verlesen werde (Reusch [I] 1, 335). Der Streit zwischen Jansenisten und Jesuiten Ende des 17. Jahrh. übte auch in Belgien seinen Einfluß aus. Die Monsche Bibel war trotz des Verbots auch in Belgien sehr verbreitet. Bischof Precipiano von Brügge erließ 1685 eine Verordnung gegen das Lesen der Bibel in der Volkssprache und wiederholte dieselbe 1691 als Erzbischof von Mecheln. Auch der Erzbischof Albert de Hornes von Gent erließ derartige Verfügungen. Der Jesuit Cornelius Hazart verteidigte dieses Verbot in einer holländischen Schrift, in der er die Schädlichkeit des Bibellesens nachzuweisen suchte, wogegen Bischof Neercassel eine anonyme Schrift: „Gods Woord verdedigt“ herausgab (Reusch [I] 2, 856).

In Polen wurde die von dem Jesuiten Jakob Wujek auf Veranlassung Gregors XIII. übersetzte Bibel mit Billigung Clemens VIII. in Krakau 1599 gedruckt und zwar ohne Noten und Anmerkungen, auch bis 1762 fünfmal, sogar mit Genehmigung der Jesuiten, in Polen neu aufgelegt (L. v. Eß [V] 33).

In Deutschland, dem Lande der lutherischen Bibelübersetzung, konnten die päpstlichen Beschlüsse am wenigsten streng durchgeführt werden. Streng katholische Männer bezeugen, daß dieselben in der Praxis jenseits der Alpen nicht als verbindlich gälten, und der Jesuit Serarius sagt 1612: „Wenn jemand in Deutschland ohne ausdrückliche Erlaubnis die Bibel von Eck oder Dietenberger liest, so wird das von den Bischöfen, Pfarrern und Beichtvätern nicht nur nicht getadelt und bestraft, sondern vielmehr gebilligt und sehr gelobt, als wenn die Erlaubnis allgemein erteilt wäre“ (Proleg. Bibl. c. 20. Reusch [I] 1, 335). In dem Münchner Index von 1566 wurden unter den Büchern, die verkauft werden dürfen, genannt: die Bibeln von Eck und Dietenberger, und das NT. von Emser, die verdeutschten Psalmen von Luscinius und Dr. Gienger „und was die gar alte Verdolmetschung der Bibel oder etlicher stuckh darauß . . die aber nit vil mehr gedruckt werden“ (Reusch [II] 325). Das 18. Jahrh. brachte in die milde Praxis keine Änderung. Billuart bezeugt um 1750: „In Frankreich, Deutschland und Holland wird von allen ohne Unterschied die Bibel gelesen“ (L. v. Eß [I] 170). Damit stimmt das Zeugnis des italienischen Kanonisten L. Ferraris (1767) überein (Promta Biblioth. s. v. Script. Sacr. N. 63. Reusch [I] 1, 336). 1782

empfahl sogar der Erzbischof von Salzburg in einem Hirtenbriefe seinen Diöcesanen das Lesen der Bibel und berief sich dabei auf das Vorbild Josefs II.

Im 19. Jahrh. entstand auch unter dem Klerus eine stärkere Bewegung für Verbreitung der Bibel durch die Bibelgesellschaften (s. d. A. S. 699). Katholische Priester beteiligten sich an denselben. In der russischen Bibelgesellschaft ließ der Erzbischof Stanislaus Siestrzencewicz von Mohilew das Neue Testament nach der oben genannten Wujekschen Bibelübersetzung 1815 neu drucken. Pius VII. tadelte ihn in einem Breve vom 3. September 1816, daß er „arglistig zu irrigem Sinne verdrehte Übersetzungen in verschiedenen Sprachen unter das Volk verbreite, die zum Verderbnis der reinen Lehre und ihres heiligen Stuhles veranstaltet seien" (L. v. Eß [V] 32). Am 29. Juni 1816 hatte er an den Erzb. Raczynski von Gnesen auf dessen Bericht über die Bibelgesellschaft geschrieben: „Horruimus vaferrimum inventum, quo vel ipsa religionis fundamenta labefactantur". Er erinnert an die Bestimmung von 1757 und fordert die Einsendung des Wujekschen NT.s, das ohne Anmerkungen erschienen sei. An der britisch-ausländischen Bibelgesellschaft beteiligten sich ebenfalls katholische Geistliche, besonders der Benediktiner Leander (eigentlich Joh. Heinr.) van Eß (s. d. A.), der das von ihm und seinem Vetter Karl van Eß übersetzte NT. durch die genannte Bibelgesellschaft vertreiben ließ. Er wurde bis 1830 auch Agent der Gesellschaft für das kathol. Deutschland und trat mit Wort und Schrift (s. oben die Litteratur) begeistert für Verbreitung der Bibel unter dem Volke ein. Obgleich mehrere deutsche Bischöfe und Ordinariate und die theol. Fakultäten zu Freiburg und Würzburg diese Eß'sche Übersetzung approbiert hatten, verfiel dieselbe 1821 doch dem Index. Seine Übersetzung des AT. welche 1822—1856 folgte, kam nicht auf den Index. Lebhaften Anteil an der Bibelverbreitung nahm auch der Fürstbischof von Breslau Sedlnitzki, der später konvertierte (s. d. A). Die folgenden Jahrzehnte bringen eine Reihe Erlasse von Päpsten gegen die Bibelgesellschaften, die allerdings hauptsächlich dadurch verursacht sind, daß die Bibelgesellschaften meist Übersetzungen von Häretikern verbreiten: Leo XII. in der Encyklika vom 5. Mai 1824, Pius VIII. in der vom 25. Mai 1829, Gregor XVI. in der vom 15. Aug. 1840 und vom 8. Mai 1844. Pius IX. äußert sich gegen die Bibelgesellschaften in den Encykliken vom 9. November 1846 und 8. Dez. 1849. In dem Syllabus von 1864 werden im § 4 Socialismus, Communismus, Societates clandestinae, Societates biblicae, Societates clerico-liberales zusammengestellt.

Über die Tragweite der päpstlichen Verfügungen bestehen innerhalb der katholischen Kirche verschiedene Ansichten. Daß die Verfügung Benedikts XIV. in dem oben (S. 707, 6) angegebenen Sinne zu verstehen sei, wird allgemein anerkannt. Die Stimmen gehen aber darüber auseinander, ob das Monitum Gregors XVI. nichts daran ändere (so z. B. Malou 1, 60; Feßler, Das kirchl. Bücherverbot S. 177), oder vielmehr im oben (S. 707, 18) angegebenen Sinne verschärfe (so z. B. Anal. Jur. Pont. 1, 793; Thalhofer in F. X. Reithmayrs Lehrb. der bibl. Hermeneutik 1874 S. 204). Andererseits wird behauptet, daß die 4. Regel weder durch einen Auftrag noch durch eine Verordnung des Tridentiner Konzils gefertigt, daher unverbindlich sei (so z. B. van Espen, Jus eccles. univ. I, 22 pag. 171; L. v. Eß [I] S. 175), während wieder andere betonen, daß die 4. Regel des Index in Deutschland, Frankreich, den Niederlanden nicht publiziert sei und darum in diesen Territorien niemals Rechtskraft erlangt habe, und auch die späteren Zusätze für diese Gebiete nicht Geltung haben (so Thalhofer a. a. O.; vgl. auch das Verzeichnis der Vertreter dieser Ansicht bei L. von Eß [I] S. 182). Im J. 1857 hat der gesamte Episkopat Irlands eine englische Bibelübersetzung mit Anmerkungen approbiert und sie den Gläubigen, die sie mit gebührender Ehrfurcht und in der rechten Absicht lesen, frei gegeben. Ebenso hat der Bischof von Luzern 1856 eine französische Übersetzung mit den Noten Alliolis approbiert und allen Gläubigen ohne besonders einzuholende Erlaubnis zu lesen gestattet. Dagegen hat der Erzbischof von Mecheln in der Fastenverordnung für 1845 das Verbot, eine approbierte Bibel ohne besondere Erlaubnis des Bischofs oder des Beichtvaters zu lesen mit Berufung auf die 4. Regel eingeschärft. Die Utrechter Provinzialsynode von 1865 erteilt den Gläubigen den Rat diese Erlaubnis sich zu erbitten (vgl. Reusch [I] 2. 861 f.). So besteht eine verschiedene, oft milde Praxis, obgleich in der Theorie kein Zweifel über den Sinn des Monitums Gregors XVI. sein kann.

4. **Die griechisch-katholische Kirche** kennt eigentliche Bibelverbote in der Weise der römischen Kirche nicht. Doch hat die Synode von Jerusalem vom J. 1672 unter ihren 4 quaestiones als die erste: „Darf die h. Schrift von allen Christen ge-

lesen werden?" Die Antwort lautet: Nein (Oὔ). Dieses Nein wird damit begründet, daß zwar die hl. Schrift alles notwendige zu einem frommen Wandel enthält, daß aber nicht allen es zusteht, sie zu lesen, sondern denen, die die tiefen in ihr verborgenen Geheimnisse des Geistes durch rechte Interpretation zu erschließen vermögen oder den Verstand, durch den die Schrift auszulegen, zu lesen, zu lehren ist, thatsächlich besitzen. Den Ungelehrten und denen, die die hl. Schrift ohne Unterscheidung oder nur nach dem Buchstaben oder in einem andern der Frömmigkeit fremden Sinn verstehen, sei dies Lesen der Schrift von der kath. Kirche untersagt, und nur das Hören zu ihrem Heil erlaubt (Harduin XI, 256 f.). Kaiser Nikolaus hob 1826 die von Kaiser Alexander gegründete Bibelgesellschaft zur Verbeitung der Bibel in der gewöhnlichen russischen Umgangssprache auf (s. d. A. Bibelgesellschaften S. 698,32).

5. Die evangelische Kirche. Luthers Streben mußte dahin gehen die Bibel jedermann im Volke zu erschließen, und seine Bibelübersetzung diente diesem Zwecke. Den Gegensatz zu der römischen Kirche charakterisiert besonders seine Schrift „An den christl. Adel deutscher Nation". Die Schriften der Väter sollten nur eine Zeit lang gelesen werden, um uns in die Schrift zu weisen . . . „so doch allein die Schrift unser Weingart ist, darinnen wir all sollten uns uben und arbeiten. Fur allen Dingen sollt in den hohen und niedern Schulen die furnehmst und gemeinist Lection sein die hl. Schrift und den jungen Knaben das Evangelium . . . Wo aber die hl. Schrift nit regiert, dann rate ich furwahr niemand, daß er sein Kind hinthue. Es muß verderben, was nit Gottes Wort ohne Unterlaß treibt. Ich hab groß Sorg die hohen Schulen sein große Pforten der Hölle, so sie nit emsiglich die hl. Schrift üben und treiben ins junge Volk" (W. W. E.A. 21, 349 ff.). Der Grundsatz, daß die Bibel zu lesen jedem evangelischen Christen frei stehe, ist unangefochten geblieben. Höchstens kann man anführen, daß Semler an verschiedenen Stellen seiner Paraphrasen zu den apostol. Briefen, besonders in den Vorreden und in der Schrift: De antiquo ecclesiae statu Comment. p. 37. 60. 68 die Behauptung aufstellt, die hl. Schriften, vorzüglich aber die apostolischen Briefe seien nicht für das Volk und die Gemeinden zum Gebrauche bestimmt gewesen, und in der ganzen alten Kirche habe kein allgemeiner Gebrauch der Bibel stattgefunden, daß man namentlich den Katechumenen den Zugang zu der hl. Schrift verboten habe. Lessings Erörterungen über Schrift und Tradition in seinen Axiomata (Ausg. Grote 7 S. 375 ff.), sogenannte Briefe an den Herrn Dr. Walch (7, S. 556 ff.) sind — nach dem Vorgange bei Münscher-Coelln (Dogmengesch. 1834, II, 2, 278 ff.), von Herzog (Real-Enc.² 2, 381), O. Schmied, KL — mit Unrecht gegen das Bibellesen herangezogen worden. Lessing vertritt das Bibellesen der Laieu 7, S. 415, vgl. S. 527 ff.

Bibelauszüge für besondere Zwecke und gesonderte Kreise sind auch in der evang. Kirche in Gebrauch gekommen. Schon Veit Dietrich veröffentlichte 1541 sein Summarium über das A. und NT., worin „angezeigt wird, was dem jungen Volke und gemeinem Manne aus der Bibel zu wissen am nötigsten und nützlichsten ist", ohne damit selbstverständlich die ganze Bibel dem Volke zu verbieten. Cromwells Soldaten trugen mit sich einen für sie bestimmten Auszug aus der Bibel, welcher alle auf den Soldatenstand bezüglichen Schriftstellen auf 16 Seiten enthielt und den Titel führte The souldiers Pocket Bible 1643 (die facsimilierte Ausgabe derselben nach dem einzigen noch vorhandenen Exemplar unter dem Titel: Cromwells Soldiers Bible etc. London Elliot Stock 1895).

Von praktischer Bedeutung ist die Einschränkung des Bibellesens in der evangelischen Kirche nur auf dem Boden der Schule geworden. Aus didaktischen Gründen empfahl Amos Comenius Auszüge und besondere Bearbeitungen der Schrift, die dem Schüler so lange in die Hände zu geben seien, bis er das Evangelium im Urtext zu lesen vermöge. Er fordert ein vestibulum oder atrium oder eine janua scripturarum und hat selbst eine solche janua in böhmischer Sprache geschrieben. Dem didaktischen Bedürfnisse wurde nach und nach auf dem Boden der Schule Genüge geleistet und zwar auf dem Gebiete des historischen Teils der Schrift durch die Einführung der Lehrbücher der „Biblischen Geschichte" (Über die Entwicklung dieses Gebiets der „Bibelauszüge" s. besonders v. Zezschwitz, Katechetik II, 2, 1 S. 79 ff.), in Bezug auf den Lehrgehalt durch den Katechismus und das Spruchbuch. Diese drei Bücher sind bis heutigentags die allgemein anerkannten „Bibelauszüge", die aus pädagogischen Gründen in der Volksschule neben der Bibel in Gebrauch geblieben sind. Die ganze Bibel in der luth. Übersetzung erlangte und behielt auch neben den genannten Lehrbüchern ihr unbestritte-

nes Recht in der Schule. Sie wurde zugleich zu dem Buch, aus dem die Kinder das Lesen lernten, bis sie in dieser Beziehung durch das Lesebuch ersetzt wurde, aber für die Religionsstunden zum „Bibellesen“ auch fernerhin in Gebrauch blieb.

Aug. Herm. Francke schrieb in seinem „Kurzen Unterricht, wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit anzuführen sind 1702“: „Die Lesung der h. Schrift ist sobald als möglich vorzunehmen . . und zwar ist von Nöten, daß man die Kinder die ganze hl. Schrift von Anfang bis zum Ende lesen lasse, daß sie selbst erkennen, was sie bisher aus dem Katechismus und aus mündlichen Unterredungen gelernt haben“. Die Ordnung für die Privatschulen Berlins 1738 erklärt die Lesung der Bibel für das Vornehmste. Das preußische Schulreglement von 1763 bestimmt in § 20 die Hallische oder Berlinische Bibel als die zu benutzenden Ausgaben. Bibelauszüge oder Schulbibeln (über den Unterschied beider vgl. R. Hofmann a. a. O. im Vorwort) entstehen dann von Mitte des 18. Jahrh. an (Hagen, Seiler, Zerrenner, Natorp ꝛc. s. die Litteratur), die auch ihren Weg in die Schulen fanden. Die preußische Regulative vom 18. Nov. 1814 machte dem ein Ende. Seitdem hörte in Preußen die Herstellung von Schulbibeln und Bibelauszügen auf, während anderwärts und besonders in Sachsen (Engel, Kritz, Sparfeld ꝛc.) auf diesem Gebiete neue Bearbeitungen erschienen (s. Dix a. a. O. S. 20 ff.). In letzterem Lande entstand durch den Lehrer Stahlknecht in Chemnitz 1867 eine weitgehende Bewegung für Einführung einer Schulbibel in den Volksschulen, welche die Ständeversammlung und die Landessynode (s. die Litteratur) beschäftigte und die damit endete, daß die ganze Bibel nach wie vor in der obersten Klasse der Volksschule zum Gebrauch des „Bibellesens“ verblieb. In den letzten Jahren ist von neuem besonders aus Lehrerkreisen die Frage wieder zur Erörterung gekommen und gewinnt die Befürwortung der Schulbibel oder des Bibelauszugs zum Gebrauch in den Schulen an Stelle der Vollbibel mehr und mehr an Boden.

Die Beurteilung der Frage ist nicht unter prinzipielle Gesichtspunkte zu stellen, wie vielfach geschehen ist, als werde durch die Schulbibel das Formalprinzip der evang. Kirche verleugnet (vgl. Sächs. Synodalverhandlungen S. 55. 79. 69 f.), sondern es dürfen allein pädagogische Gesichtspunkte, sei es didaktischer oder sittlicher Art, die maßgebenden sein. Die Ansichten gehen, unabhängig von der theologischen und kirchlichen Stellung, weit auseinander. Der Rationalist Dinter tritt für den Gebrauch der ganzen Bibel in der Schule ein, giebt aber den Lehrern in seiner „Schullehrerbibel“ eine Leseordnung in die Hand, in der er mit den Buchstaben A B C den Bibeltext nach drei verschiedenen Gesichtspunkten kennzeichnet (A Abschnitte, die in der Schule gelesen werden sollen, B, die gelesen werden können, C, die nicht gelesen werden dürfen). Schleiermacher erklärt sich sehr entschieden gegen Schulbibeln, aber auch überhaupt gegen die Bibel in der Schule (W.W. III, 9 S. 431 f.; Dilthey, Aus Schl.s Leben 4, 605; Diebow, Die Pädagogik Schl.s, S. 103). Für die ganze Bibel in der Schule erklären sich: K. v. Raumer, Palmer, Lechler, die sächs. Landessynode u. a.

Die didaktischen Gründe gegen Beibehaltung der Bibel in der Schule sind durch die oben (S. 711, 52) genannten Lehrbücher beseitigt, und soweit sie neuerdings noch vorgebracht werden (s. besonders Stahlknecht) leicht zu widerlegen (s. Verhandl. der Sächs. Landessynode). Der Schwerpunkt der Gegner der Vollbibel liegt zweifellos auf dem sittlichen Gebiet, das in früheren Zeiten am wenigsten hiebei in Betracht gezogen wurde (s. Dix S. 13. 15). Die Behandlung des sexuellen Gebiets in der Schrift macht es im höchsten Grade erwünscht, daß die Jugend mit diesen Abschnitten der Schrift nicht bekannt wird. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet erscheinen „Schulbibeln“ sehr wünschenswert. Dennoch stehen sehr ernste Bedenken der Durchführung entgegen: 1. Die obligatorische Entfernung der Bibel aus der Volksschule würde gerade in den Kreisen, in denen die Bibel wirklich gelesen wird, eine hochgradige Beunruhigung hervorrufen, und dem Sektenwesen würde ein fruchtbarer Nährboden für ihre Angriffe auf die Landeskirche in den bibelfesten Kreisen unsers Volkes geboten werden. 2. Die Herstellung einer alle Kreise befriedigenden Schulbibel ist unmöglich, und dies verstärkt die soeben genannte Gefahr. 3. Ein solcher in der öffentlichen Presse geführter Streit würde gerade auch das Augenmerk der Schuljugend auf die zu beseitigenden Abschnitte lenken, und die in der Schulbibel weggelassenen Abschnitte würden umso mehr die Neugier der Schüler auf sich ziehen. 4. Die Gefahr ist groß, daß durch die Schulbibel, die in aller Hände in den Jugendjahren kommen muß, die Vollbibel auch aus den Häusern verdrängt werde. 5. Aus diesen Gründen ist die Einführung einer Schulbibel in der Volksschule von ernsten praktischen Bedenken begleitet, während in Privatschulen, höhe-

ren Töchterschulen, wo die Kostenfrage nicht in die Wagschale fällt, sie unbedenklich ist. Alle diese Gründe aber müßten zurücktreten, wenn wirklich die Gefahr groß wäre und die Übelstände für die Volksschule nicht auf anderem Wege beseitigt werden könnten. Zunächst aber muß darauf hingewiesen werden, daß die versuchliche Gefahr der betr. Abschnitte in der Zeit der Pubertät, also gerade nach der Konfirmation, am größten ist. Ein Verbot der ganzen Bibel für die Volksschule allein würde demnach nur eine halbe Maßregel sein. Soll auch ein Bibelverbot für die Konfirmation und die konfirmierte Jugend bestehen? Auch ist zu fragen, ob die Moralität der evangelischen Jugend einen tiefern Stand hat, als die der kathol. Jugend, welche die Bibel nicht in die Hand bekommt, ob die Familien, in denen das Bibellesen in der häuslichen Erbauung gepflegt wird, gefährdeter sind, als die, welche keine Bibelkenntnis besitzen. Die in der Zeit Ludwigs XIV. in usum Delphini hergerichteten, von allem Anstößigen befreiten Klassiker waren zwar ein Zeichen eines sittlich angefressenen Geschlechtes, haben aber keine erzieherische Wirkung gehabt und sind gänzlich außer Gebrauch in den Gymnasien gestellt worden. Die nächstliegende Frage auf diesem Gebietete lautet: „Was kann in der Schule geschehen, damit die Sittlichkeit der Kinder durch die geschlechtlichen Dinge, welche die Schrift enthält, nicht gefährdet werde?" Antwort: 1. Die Bibeln sind in der Schule aufzubewahren und nur während der Stunde des Bibellesens in den Händen der Kinder zu belassen. 2. Der Lehrer muß sein Augenmerk während der Stunde darauf richten, daß die Kinder nicht neugierig in der Bibel blättern. 3. Dem Lehrer muß eine feste bestimmte Leseordnung vorgeschrieben werden, damit er nicht plötzlich durch eine anstößige Stelle in Verlegenheit versetzt wird (vgl. Dinters Vorschlag oben S. 712, 31). 4. Wenn dies nicht genügend erscheint, würde die Beschränkung des Bibellesens auf das NT. mit Psalter an Stelle der ganzen Bibel der Einführung einer Schulbibel vorzuziehen sein, und zwar eine Ausgabe des revidierten NT.s in der die geschlechtlichen Ausdrücke in gemilderter Form enthalten sind (z. B. Ps. 51, 7). Die wirklich anstößigen Stellen finden sich in den Erzählungen des AT. Wenn freilich selbst Ausdrücke wie Hurerei, schwanger u. dgl. unbedingt ausgemerzt werden sollen, so ist dies unberechtigte Prüderie in einer Zeit, wo durch Schaufenster, Tagespresse rc. viel mehr Anreiz zur Lüsternheit geboten werden darf. Der sittliche Ernst, der ohne Verschleierung die Dinge bei dem rechten Namen nennt, ist viel wirksamer als ein vorsichtiges Umschreiben und Verschleierungen, die nur um so mehr unreine Lüste wecken. Jedenfalls hat die ganze Frage noch nicht eine abschließende allgemein befriedigende Antwort gefunden. Berechtigte Forderungen und schwerwiegende Bedenken gehen noch ungelöst neben einander her. **G. Rietschel.**

Bibeltext des AT.; Geschichte desselben. Litteratur. Vgl. außer den alttestamentlichen Einleitungen (besonders Eichhorn, Einleitung 4. Aufl. 1823–25; de Wette-Schrader § 111—156; Cornill § 49—53; König § 3—30. 92): Morinus, Exercitationum biblicarum de Hebraei Graecique textus sinceritate libri duo, Par. 1669; Cappellus, Critica sacra, Par. 1650, neue Ausgabe mit Noten von Vogel und Scharfenberg, Halle 1775—86; Humfredi Hodii, De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et latina Vulgata libri IV, Oxf. 1705; H. Hupfeld, Kritische Beleuchtung einiger dunklen und mißverstandenen Stellen der alttest. Textgeschichte, in d. ThStK 1830. 1837; A. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel 1857; F. Buhl, Kanon und Text des Alt. Test., Leipzig 1891. — Über die althebräische u. die Quadratschrift s. Driver, Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel 1890 (S. XI—XXXV); Vollers ZatW 1883, 229 ff.; Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift, 1894, 48—80. — Über den Massoretischen Stoff im Talmud und in der Midraschlitteratur s. Strack, Prolegomena critica in VT. 1873; Blau, Masoretische Untersuchungen, Straßb. 1891; Zur Einleitung in die heilige Schrift 100 ff. Sonst vgl. den A. Massora. — Über die Vokalisations- und Accentuationszeichen (bes. über das superlineare System): Stracks Ausgabe des babylonischen Prophetenkodex (St. Petersb. 1876) S. VII; Derenbourg, Revue crit. 1879, 453 ff.; Strack im wissenschaftlichen Jahresberichte über die Morgenländischen Studien im Jahre 1879. 124; Wickes, A Treatise on the accentuation of the 3 poetical Books 1881; A Treatise on the Acc. of the twenty-one so called Prose-Books 1887 (bes. S. 142 ff.); Moore, Am. Or. Society Proceedings 1888; Margoliouth, Proceedings of the society of biblical Archiology, 1893, 164—205; Büchler in den SWA, Hist. Phil. Cl. 1891. — Über die Einteilungen in Paraschen, Kapitel usw. Rev. des Études Juives III, 282 ff., VI, 122 ff. 250 ff.. VII, 146 ff.; Theodor in der Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. des Judentums 1885. 1886. 1887; Schmid, Über verschiedene Einteilungen der heil. Schrift, Graz 1891. — Die Kataloge der hebräischen Bibelhandschriften sind verzeichnet in Stracks Prolegomena S. 29—33. 119—121; vgl. weiter Buhl, Kanon und Text S. 86 ff.

Der hebräische Text des AT., wie er jetzt in den Handschriften und Drucken vorliegt, gewöhnlich der massoretische genannt und unter diesem Namen sowohl dem Texte der alten Übersetzungen, als auch dem hebräischen Texte früherer Zeitalter entgegengesetzt, bietet uns die Schriften des AT. nicht mehr in derjenigen Gestalt dar, in welcher sie aus der Hand der heiligen Schriftsteller kamen, sondern er hat, bis er seine jetzige Gestalt erhielt, eine Reihe von Veränderungen durchlaufen und allerlei Zuthaten erhalten, und stellt im ganzen eine Textgestalt der alttestamentlichen Schriften dar, welche innerhalb eines gewissen Zeitraums durch die jüdischen Gelehrten als die richtige und allein giltige festgestellt worden ist. Über die Zeit, wann, und über die Grundlagen, auf welchen diese amtliche Gestaltung des massoretischen Textes vorgenommen wurde, gingen früher die Ansichten der Forscher, welche zuerst diese Fragen wissenschaftlich genauer erörtert haben (hauptsächlich im 17. Jahrhundert), sehr weit auseinander, — eine Folge teils des großen Mangels an positiven Nachrichten, teils der zu starken Einmischung dogmatischer Gesichtspunkte in die Untersuchung. Die eine Reihe von Gelehrten, an deren Spitze die beiden Buxtorf (Vater und Sohn), glaubte im Interesse der damaligen kirchlichen Lehre von der Inspiration und dem Worte Gottes die absolute Vollkommenheit und Unfehlbarkeit, sowie die ausschließliche Giltigkeit des mass. Textes verteidigen zu können, und eignete sich somit im ganzen die Ansicht der späteren Synagoge an, welche über diesen Text ebenso dachte; sie schrieben darum, wie die Sammlung der heiligen Schriften zu einem Kanon, so auch die schließliche und endgiltige Feststellung und Gestaltung des massoretischen Textes dem Esra und den übrigen Männern der „großen Synagoge" als ein in der Kraft des göttlichen Geistes unternommenes und vollendetes Werk zu; sie leiteten von jenen Männern die Reinigung des Textes von allen bis dahin etwa eingedrungenen (der Schrift den Charakter des lauteren Wortes Gottes benehmenden) Fehlern, die Beisetzung der Vokale, Accente und anderen Lesezeichen und die darin verkörperte authentische Lesung und Auffassung des Textes, die richtige Einteilung desselben in Verse, Abschnitte, Bücher und außerdem die Aufstellung einer Reihe von allerlei Bemerkungen über den Text ab, welche (durch spätere Massoreten freilich noch vermehrt) jetzt unter dem Namen der Massora zusammengefaßt werden und dazu dienen sollten, jede Möglichkeit einer künftigen Verderbnis des endgiltig festgestellten Textes abzuschneiden, sofern, wenn auch in die späteren Handschriften wiederum Fehler eingedrungen seien, diese doch — Dank der göttlichen Vorsehung und der Sorgfalt der Juden! — nie allgemein in den sämtlichen Handschriften sich verbreitet haben, und jedenfalls in jenen Bemerkungen der Massora ein sicheres Korrektiv für alle Handschriftenfehler enthalten sei. Diese Ansicht vom Texte gelangte während der Blütezeit der protestantischen Scholastik zu ziemlich allgemeiner Herrschaft, und kann als die orthodox-protestantische bezeichnet werden (bei den einzelnen Gelehrten wieder mannigfach modifiziert). Ihnen gegenüber stand eine andere Reihe von Männern (voran Joh. Morinus und Lud. Cappellus), welche entweder in rein geschichtlichem Interesse oder zu dem unlauteren antiprotestantischen Zweck, die Sicherheit und Autorität des hebräischen Bibeltextes wankend zu machen, fast alle die der kirchlichen Lehre entgegenstehenden Schwierigkeiten mit Glück und Gelehrsamkeit herausfanden, und sowohl das verhältnismäßig späte Alter der mass. Feststellung zu erweisen, als auch den alten Übersetzungen und andern kritischen Hilfsmitteln Wert und Brauchbarkeit zu vindizieren suchten. In Einzelnheiten der Textgeschichte mögen diese Männer, sowie ihre Nachfolger am Ende des 18. Jahrhunderts, manche irrige Ansichten aufgestellt, namentlich in polemischer Befangenheit das Alter der einzelnen Teile der mass. Textgestaltung zu sehr unterschätzt und die Brauchbarkeit der außermassoretischen kritischen Hilfsmittel zu sehr überschätzt haben; in ihrer Bekämpfung der kirchlichen Lehre von der Vollkommenheit des mass. Textes behielten sie dennoch Recht. Der überzeugenden Kraft ihrer Gründe ist es zuzuschreiben, daß eine besonnenere und richtigere Ansicht vom mass. Texte sich in unserer Kirche allgemeine Geltung verschafft hat. Statt die letzte Gestaltung dieses Textes von einer Versammlung inspirierter Männer zur Zeit des Esra abzuleiten, ist man jetzt darin einverstanden, daß noch viel spätere Männer und Zeiten an ihrer Hervorbringung gearbeitet haben, und statt der absoluten Vollkommenheit und ausschließlichen Giltigkeit jenes Textes wird jetzt nur noch eine relative Vollkommenheit und ein hoher Vorzug desselben vor andern Textgestaltungen gelehrt; nur freilich in Beziehung auf das mehr oder weniger jener relativen Vorzüglichkeit und in Beziehung auf das höhere oder jüngere Alter, das man den einzelnen Teilen der Textgestaltung beilegt, wiederholen sich auch heutzutage noch, wenn gleich feiner und minder schroff, die Gegensätze

der strengeren dogmatisch-kirchlichen und der freieren geschichtlich-kritischen Richtung. Daß auch diese Abweichungen der Ansichten mehr und mehr ausgeglichen werden, hängt von neuen Einzelforschungen auf diesem zwar schon durch manche schöne Untersuchung aufgehellten, aber immer noch vielfach dunkeln Gebiete der Textgeschichte ab. Ein kurzer Überblick über die Textgeschichte soll nun zeigen, was bis jetzt an sicheren Ergebnissen darüber vorliegt, und zu einem allgemeinen Urteil über den massoretischen Text befähigen.

I. Über die älteste oder vorkanonische Textgeschichte der Schriften des AT. haben wir fast gar keine positiven Nachrichten und nur wenige indirekte Andeutungen. Die Bücher wurden wahrscheinlich auf Tierhäute, vielleicht auch Leinwand (Papier, in Ägypten uralt, war möglicherweise auch in Palästina in Gebrauch; das eigentliche Pergament scheint später zu sein) geschrieben, und zwar scheint bald das Rollenformat das gewöhnliche geworden zu sein (Ps 40, 8; Jer 36, 14 ff.; Hez 2, 9; Zach 5, 1). Man schrieb mit einem zugespitzten Schreibrohre, עֵט (Jer 8, 8; Ps 45,2), mittels dessen die Tinte (דְּיוֹ Jer 36, 18, von Giesebrecht allerdings als Textfehler beseitigt; vgl. noch Ez 9, 2) aufgetragen wurde. Der Schriftcharakter, dessen man sich ursprünglich und noch nach dem Exil bediente, war der althebräische (später כְּתָב עִבְרִי oder כְּתָב רַעַץ „Münzschrift" benannt), ursprünglich wohl mit dem altphönizischen und moabitischen (auf der Mescha-Stele) fast identisch, im Laufe der Zeit eigentümlich weiter entwickelt; Proben davon liegen uns noch vor in der Siloahinschrift (c. 700 v. Chr.) auf alten geschnittenen Steinen (aus dem 8. oder 7. Jahrhundert), auf den Münzen der Hasmonäer und aus der Zeit der jüdisch-römischen Kriege, wieder etwas anderer Art in der samaritanischen Schrift. Die Veranschaulichung der Worttrennung durch einen Punkt oder Strich, die bei mehreren semitischen Völkern, darunter auch die Phönizier und Moabiter (Mescha-Stele), Sitte war, kannten auch die Hebräer, wie die Siloahinschrift und der aus einem solchen Punkte wahrscheinlich entstandene verstrennende Doppelpunkt Soph pasuk beweisen. Doch können diese sie nicht regelmäßig benutzt haben, da die LXX öfters die Wörter anders abteilen als der massoretische Text; ja die jüdische Texttradition selbst führt einzelne Stellen an, in welchen man die Worttrennung als unschön betrachtete. Ob man auch größere und kleinere Sinnabteilungen in der Schrift ausdrückte, darüber haben wir kein Zeugnis. Wahrscheinlich geschah es zerstreut und in einzelnen Fällen (auf dem Mescha-Stein vermittelst eines senkrechten Strichs), und in poetischen Texten scheint die Bezeichnung der Verse und Versglieder durch Zeilenabsätze eine alte Sitte gewesen zu sein, denn sie werden auch später immer so geschrieben, und andere Völker, z. B. die Araber, haben diese Schreibweise als uralte Sitte. Aber regelmäßig kann weder das eine noch das andere stattgefunden haben, da die LXX mehrmals, auch in den dichterischen Schriften, eine andere Satz- und Versabteilung hat als der massoretische Text. Der Hauptunterschied zwischen den damaligen und den jetzigen Texten bestand aber darin, daß jene ohne Vokalpunkte und Accente geschrieben waren. Die hebräische Schrift war nämlich, wie ursprünglich alle semitische Schrift, wesentlich Konsonantenschrift; die meisten Vokale wurden, als am Konsonanten haftend gedacht, nicht geschrieben; nur für die langen Vokale ī und ū, ē und ō und für die Diphthonge wurden schon ziemlich frühe die Zeichen der ihnen verwandten Laute י und ו vielfach angewendet, sowie auch ה für auslautendes ā, ē, è, ō, nur selten und mehr aramäisierend א für ā im Inlaut und Auslaut. Die aus dem Mangel an Vokalschrift für das Lesen der Schriften sich ergebenden Schwierigkeiten wurden während des Lebens der Sprache durch deren lebendiges Verständnis leicht beseitigt, obwohl nicht zu verkennen ist, daß ein solcher unvokalisierter Text schon damals für minder geübte Leser eine Quelle von Mißverständnissen war. Auch kann man, besonders durch eine Vergleichung mit den alten Übersetzungen, konstatieren, daß man im Laufe der nachexilischen Zeiten diese Schwierigkeiten immer stärker empfunden hat, weshalb man allmählich jene Halbvokale im wachsenden Umfange zur Verdeutlichung der Aussprache angewendet hat. — Über die Art und Weise der Fortpflanzung und Erhaltung des Textes in dieser Zeit fehlen zwar alle Nachrichten, wir können aber mit Grund vermuten, daß derselbe der Möglichkeit einer Verderbnis noch mehr ausgesetzt war, als später. Die Schriften waren dem Volke damals noch nicht heilig oder kanonisch im späteren Sinne des Worts, und wenn auch einzelne derselben durch den amtlichen Charakter ihrer Verfasser auf eine sorgfältigere Behandlung Anspruch hatten, so waren doch andere ursprünglich kaum über den Rang von Privatschriften erhaben. In den starken Abweichungen aller der vielen doppelt vorkommenden Stücke des AT. liegt uns ein faktischer Beweis dafür vor, mit

welcher Freiheit spätere Autoren ältere Schriftstücke bearbeiteten, also auch dafür, daß man damals jene Schriftstücke noch nicht als einen heiligen, unantastbaren Buchstaben sich gegenüberzustellen gewohnt war, und wir schließen daraus mit Recht, daß man damals auch auf die Erhaltung jedes einzelnen Wortes und Buchstabens noch nicht jene ungemeine Sorgfalt verwandte, wie später. Bei dieser freieren Stellung des Bewußtseins der Leser und Schreiber zu den überlieferten Denkmalen der Schrift, mußte die Gefahr der Textesverderbnis, die überhaupt bei jeder Vervielfältigung eines Buchs durch Abschriften vorliegt, noch erhöht werden, wie denn auch in der größeren Unregelmäßigkeit der alten Schriftzüge ein neues Moment der Art liegt; wogegen, daß die Urexemplare von manchen Schriften vielleicht noch längere Zeit vorhanden waren, nicht viel in Betracht kommt, weil gewiß nicht alle Abschriften, welche gemacht wurden, auch darnach korrigiert wurden. Und so finden wir denn wirklich in den doppelt vorkommenden Stellen des AT. außer den Abweichungen, welche auf Rechnung absichtlicher Änderung durch die späteren Autoren zu setzen sind, auch noch viele solche, welche offenbar auf Texteskorruption beruhen; und wenn gleich manche dieser Fehler erst in späteren, nachkanonischen Zeiten allgemein eingedrungen sind, sofern alte Übersetzungen statt ihrer noch die richtige Lesart haben, so stammt doch die Mehrzahl derselben aus der vorkanonischen Zeit, und beweist somit sicher für unseren obigen Satz.

II. Eine neue Epoche für den Text der heiligen Schriften begann nach dem Exil von der Zeit an, als dieselben zu kanonischer Dignität erhoben und als heilige Schriften verehrt mit immer steigender Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit behandelt wurden. Dieser Zeitpunkt trat zwar nicht für alle biblischen Schriften zugleich ein; sofern aber doch für einen Teil des Kanons, des Gesetzes, jener Zeitpunkt mit Esra beginnt, müssen wir gleichwohl diese Epoche von ihm an rechnen, und indem wir dieselbe bis auf die Zeit des Schlusses des Talmud (am Ende des 5. Jahrh.s) ausdehnen, setzen wir diese ganze Periode als die vormassoretische der im engern Sinne massoretischen entgegen. Es ist die Periode, in welcher nicht bloß der Schriftcharakter und der Text ihre feste Gestaltung erhielten, sondern auch die Lesung und Einteilung des Textes in der Hauptsache schon ganz so, wie sie jetzt vorliegt, festgestellt und von dem später in der Massora zusammengefaßten kritisch-exegetischen und grammatischen Apparat schon ein guter Teil erzeugt wurde, so jedoch, daß dieser Apparat und die richtige Lesung des Textes vorerst meist nur mündlich überliefert wurde. a) Eine mehr nur die äußere Gestalt des Textes betreffende Veränderung, welche in dieser Periode mit demselben vorging, ist die Änderung der Schrift und die Ausbildung einer heiligen Kalligraphie. Die althebräische Schrift wurde unter dem Einflusse des aramäischen Schriftcharakters allmählich zur Quadratschrift (כְּתָב מְרֻבָּע), auch „assyrische“ Schrift (כְּתָב אַשּׁוּרִי) genannt, umgebildet. Die jüdische Sage schreibt die Einführung der Quadratschrift dem Esra zu und bezeichnet sie ausdrücklich als eine aramäische Schrift, welche die Juden statt ihrer hebräischen angenommen haben, wogegen sie diese selbst den Samaritanern hinterlassen haben. Die neueren Untersuchungen über die Entwicklung der semitischen Schrift haben nun zwar diese aramäische Abstammung der Quadratschrift bestätigt. Man kann jetzt vermittelst der Zendschirliinschriften, der Taimainschrift, der assyrischen, persischen und cilicischen Siegel und Münzen, weiterhin auf den schon länger bekannten aramäischen Papyrus aus Ägypten vom 3. bis ins 1. Jahrhundert v. Chr. und auf den palmyrenischen Inschriften vom 1. bis 3. Jahrh. n. Chr. die allmähliche Ausbildung dieses aramäischen Schriftcharakters bis ins 8. Jahrh. zurück, also fast durch ein Jahrtausend hindurch, einigermaßen verfolgen und den Beweis führen, daß die Quadratschrift sich eng an diese Entwicklungsreihe anschließt, und mit der ägyptisch-aram. und palmyrenischen Schriftgestalt in engster Verwandtschaft steht. Aber eben so sicher kann man behaupten, da die Vorstellung von einer eigentlichen und plötzlichen Eintauschung der einen Schrift für die andere und von einer förmlichen Umschreibung der Bücher aus der alten in die neue Schrift als eine undenkbare zurückzuweisen, und vielmehr ein längerer Umbildungsprozeß der Schrift anzunehmen. Die Zeit, innerhalb welcher, und die Stufen, durch welche hindurch diese Umbildung vor sich ging, können wir aus Mangel an Nachrichten nicht mehr genau bestimmen. Wie die aramäische Sprache nach dem Exil die hebräische Sprache allmählich zu verdrängen anfing, so wird von der gleichen Zeit an auch die aramäische Schrift dem althebr. Schriftcharakter nach und nach Terrain abgewonnen haben. Sehr wohl möglich ist, daß das Beispiel und der Einfluß des Babyloniers Esra für die Einführung des aram. Schriftzugs in die hl. Bücher entscheidend wurde. Aber weder war das schon die ausgebildete Quadratschrift, noch kann

damals die aram. Schrift außerhalb der Kreise der Gesetzesgelehrten schon ausschließlich in Gebrauch gewesen sein. Nicht bloß die Samaritaner erhielten für ihren Pentateuch die alte Schrift noch fort, sondern auch bei den Juden muß sie noch lange verständlich gewesen sein, da sie ja auf Münzen der hasmonäischen und nachhasmonäischen Zeit bis auf Barkochba angewendet wurde. Selbst Bibelhandschriften mit althebräischer Schrift kamen, wie es scheint, noch zur Zeit der Mischna vor. Aber schon in vorchristlicher Zeit drang die neue Schriftform aus den rein gelehrten Kreisen in immer größerem Umfange in die breitern Schichten des Volkes hinaus. So haben die Buchstaben der kurzen, wahrscheinlich aus den letzten Zeiten vor dem makkabäischen Freiheitskriege stammenden Inschrift von ʿArâk-el-emîr ö. vom Jordan schon teilweise aramäische Form. Und rein aramäisch sind die Grabinschrift der Benê ḥezîr am Westabhange des Ölberges, wahrscheinlich aus der Zeit kurz vor Christus, und die Synagogeninschrift von Kefr-Birʿim in Galiläa, die wohl ungefähr 300 n. Chr. entstanden ist. Auch beweist wohl Mt 5, 18, daß damals die aramäische Schrift ganz volkstümlich geworden war, da das Jod in der althebräischen Schrift keineswegs zu den kleinsten Buchstaben gehört. Demnach können wir also mit Sicherheit annehmen, daß die Anwendung der neuen Schrift in den Bibelhandschriften in den letzten Jahrhunderten v. Chr. die allgemeine gewesen ist, ein Resultat, das auch durch eine genaue Prüfung der LXX in betreff der von den Übersetzern benützten Handschriften bestätigt zu werden scheint (namentlich muß das in vielen Abschriften der griechischen Übersetzung beibehaltene Tetragrammaton mit aramäischer Schrift geschrieben worden sein, da es von den Christen irrtümlich als *ΠΙΠΙ* gelesen wurde). In Anbetracht dieser Entwicklungsgeschichte muß es als möglich betrachtet werden, daß die jüngsten alttestamentlichen Schriften von den Verfassern selbst nicht mit althebräischer, sondern mit aramäischer Schrift geschrieben worden sind, ohne daß dies sich mit Sicherheit nachweisen läßt (Blau will im Gegenteil aus Esth 8, 9 schließen, daß die „jüdische Schrift“ und folglich auch die von dem Verfasser der Bücher angewendete Schrift nicht das von vielen anderen benützte aramäische Alphabet gewesen sein kann). Nachdem die aramäische Schrift bei den Juden die herrschende geworden war, bekam sie bald die Form, in welcher wir sie jetzt vor uns haben. Die Beschreibungen, welche Hieronymus und der Talmud von den einzelnen Buchstaben geben, stimmen ganz zu derjenigen Form derselben, welche sie noch heute in den Handschriften haben. Die volle Ausbildung des ängstlichen und kleinlichen Buchstabenglaubens, welche bald nach Jerusalems Zerstörung bei den Juden eintrat, muß schnell auch jeder weiteren Entwicklung der Quadratschrift ein Ziel gesetzt haben; der Talmud macht, was früher nur Observanz gewesen war, zu einer gesetzlichen Vorschrift und giebt eingehende Regeln über Kalligraphie und Orthographie. Infolge dieser gesetzlichen Obhut der Talmudisten über die Schriftzüge der Bibel ist der damalige Typus der Quadratschrift bis auf den heutigen Tag fest und unveränderlich geblieben; kaum vermochten sich innerhalb dieses allgemeinen und immer gleichen Typus unbedeutende Spielarten und Variationen der Quadratschrift in den verschiedenen Ländern zu erzeugen (nämlich die etwas eckige sogenannte Tam-schrift bei den deutschen und polnischen, und die abgerundetere Welsch-schrift bei den spanischen Juden).

b) Aus der Verehrung, welche in dieser Periode den kanonischen Schriften in immer höherem Maße zu teil wurde, mußte sich für die Juden eine erhöhte Sorgfalt in Behandlung derselben und vor allem die Notwendigkeit einer kritischen Feststellung des Textes ergeben. Sobald man den alten Schriften kanonische Autorität zuzuschreiben, sie in den gottesdienstlichen Gebrauch einzuführen, als Quelle für das Recht, die Lehre und den Glauben der Gemeinde zu benützen anfing, mußte man auch auf die etwaigen Abweichungen der in Umlauf befindlichen Handschriften von einander aufmerksam werden, und das Bedürfnis eines festgestellten richtigen Textes mußte sich von selbst geltend machen. Die dadurch notwendig gewordene gelehrte Beschäftigung mit den Schriften fing nun nach allem, was wir wissen, bei dem „Gesetze“ (dem am frühesten heilig gewordenen Teil der Bibel) an. Die andern beiden Teile des Kanons (Propheten und Hagiographen) gewannen erst im Laufe der Jahrhunderte ein höheres Ansehen, obgleich niemals ein so hohes wie das Gesetz, und ehe das geschah, kann man kaum denken, daß man von Amtswegen ihrer Texte sich werde besonders angenommen haben. Die textkritische Wirksamkeit dieser Periode darf man aber im allgemeinen nicht hoch anschlagen. Gewiß gab es von den Büchern, die man als heilige anerkannte, zumal von denen, die man öffentlich vorzulesen pflegte, am Tempel oder in bedeutenderen Synagogen besonders zuverlässige und sorgfältige Handschriften, aber das konnte nicht verhindern, daß nicht

die gewöhnlichen kursierenden Exemplare oft ziemlich willkürlich behandelt wurden und allerlei sachliche und sprachliche Umgestaltungen erfuhren. Die strupulöse Scheu, mit welcher nach Josephus (c. Ap. 1, 8) und Philo (Euseb. praep. ev. 8, 6. 7) die Juden ihrer Zeit die hl. Bücher zu behandeln pflegten, darf auf diese früheren Jahrhunderte nicht unmittelbar übertragen werden, und betrifft auch mehr den Inhalt als die sprachlichen Minutien des Textes. In den ältesten kritischen Beweisstücken, im samaritanisch-hebräischen Pentateuch und in den LXX haben wir noch Zeugnisse dafür, daß damals (vom Ende des fünften bis in das zweite Jahrhundert hinein) die Wortfeststellung in den am meisten verbreiteten und gebilligten Handschriften noch ziemlich schwankend war. Die ältere Meinung, daß bei den paläst. Juden damals der Text schon fest normiert gewesen sei und die Abweichungen der griech. und samarit. Bücher nur durch Nachlässigkeit und Willkür der hellenistischen Juden und der Samaritaner erzeugt seien, ist längst als unhaltbar erkannt. Die ägyptischen Juden wollten in allem sich möglichst an die palästinischen anschließen. Wenn gleichwohl bei ihnen das Fortbestehen so bedeutender, noch aus vorkanonischer Zeit herrührender Textesabweichungen (Rezensionen), wie sie die LXX in den Büchern Jer, Pr, Sa u. s. w. zeigen, möglich war, so beweist das zum mindesten, daß man damals auf genaue Uniformität der Texte noch nicht den Wert legte, wie später. Und wenn LXX und Sa so oft, nicht bloß dann und wann in guten, sondern auch, und noch öfter, in schlechten Lesarten, gegen den massoret. Text zusammenstimmen, so kann man daraus schließen, daß diese eben auch in vielen Handschriften der paläst. Juden noch verbreitet waren und noch keineswegs für anstößig oder durchaus unzulässig galten. Auch andere alte Dokumente, wie das Buch der Jubiläen oder das NT. oder das jerusal. Targum, führen gelegentlich auf denselben Satz. Es mag sein, daß die jüngeren Sopherim um die Zeit Christi, die sog. Chathamim, in Bezug auf Korrektheit des Textes schon peinlicher und strenger waren als die früheren, also auf eine genauere Feststellung des Textes hinsteuerten, aber durchgedrungen sind sie damit noch nicht und noch weniger haben sie schon die Arbeit am Text abgeschlossen. Die abschließende Arbeit fällt erst in die Zeit nach Jerusalems Zerstörung, als das Judentum sich gesetzlich neu aufbaute und die buchstäbliche Genauigkeit eines R. ʿAkîba herrschend wurde. Nun, da das gesamte Judentum der strammen Herrschaft seiner rabbinischen Leiter unterworfen wurde, war die Möglichkeit gegeben, allen Textesabweichungen ein Ende zu machen und einen ausschließlich geltenden amtlichen Text herzustellen. Plötzlich geschah auch das nicht; noch mehrere Generationen arbeiteten daran. Die griechischen Übersetzungen aus dem 2. Jahrh. n. Chr. haben schon viel weniger Abweichungen vom mass. Text. Noch mehr stimmt der hebräische Text des Origenes und Hieronymus mit dem massoretischen. Im Talmud erscheint der konsonantische Text schon durchaus als ein fester und als ein so unveränderlicher, daß man etwaige Varianten nur noch als ein Ḳeré zum Ketîb nachtrug; die Feststellung des Textes samt den Resten kritischen Apparats dazu (s. darüber unten) wird bereits als ein Werk des hohen Altertums angesehen und auf eine הֲלָכָה לְמֹשֶׁה מִסִּינַי zurückgeführt (Nedar., f. 37, b; Buxtorf, Tiber. p. 40 sqq.). Auch die Varianten, welche sich aus den Anführungen von Bibelstellen im Talmud ergeben, sind äußerst unbedeutend oder gar keine. Die Bildung des konsonantischen Textes kann somit als eine vor dem talmudischen Zeitalter beendigte angesehen werden. — Die Grundsätze, nach welchen bei diesen Textarbeiten verfahren wurde, sind nicht bekannt und lassen sich nur indirekt erkennen. In dem nach ihnen gebildeten Texte sind die Eigentümlichkeiten der einzelnen Schriftsteller, Bücher und Zeitalter, Archaismen, Idiotismen, lokale Dialektfärbungen, sogar eigentümliche Schreibweisen oft mit bewundernswürdiger Treue bewahrt, und wir sehen wenigstens soviel, daß absichtliche und willkürliche Textänderungen und uniformierende Verbesserungsversuche (sei es auch nur in Beziehung auf die Schreibweise) diesen Kritikern ferne lagen. Auch die Untersuchung der vielen Parallelstellen des AT. führt auf denselben Satz; es lag hier, wenn irgendwo, für sie nahe, die vielen Abweichungen dieser Stellen von einander, und die offenbaren Widersprüche und Textesfehler wegzuräumen und eine Stelle aus der andern zu verbessern (wie die LXX oft genug thaten); daß sie das sich nicht beigehen ließen, ist uns ein Zeichen ihrer Gewissenhaftigkeit. Daß sie gar aus dogmatischen, bes. aus antichristlichen Gründen einzelne Stellen gefälscht haben, wie da und dort in der alten Kirche behauptet wurde, ist längst als eine grundlose Beschuldigung erkannt. Die im AT. wirklich vorkommenden tendenziösen Änderungen — wie z. B. die Änderung von Baʿal in Boschet in den israelitischen Eigennamen (vgl. Nu 32, 38, wo מוּסַבֹּת שֵׁם eine Glosse ist, die die Unterdrückung des Namens Baʿal verlangt),

oder die von der jüdischen Tradition selbst aufgezählten und wenigstens teilweise richtig überlieferten Tikkune soferim, d. h. Umbiegungen eines etwas verfänglichen Textes durch die Schriftgelehrten, wie z. B. Hi 7, 20, wo man עָלֶיךָ in עָלַי geändert hat — bewegen sich nur auf dem Gebiete der dogmatischen Scheu und stammen gewiß aus einer früheren Periode (vgl. zu בֹּשֶׁת für בַּעַל Rö 11, 4, wo der Artikel in *τῇ Βάαλ* die Lesart *αἰσχύνη* voraussetzt). Aus den oben angeführten Thatsachen ergiebt sich zugleich, daß diese alten Kritiker nicht nach Konjektur, sondern nach dem Zeugnis der Handschriften den Text feststellten, und die Befolgung dieses Grundsatzes können wir ihnen nicht genug danken. Von der bei dieser Gelegenheit benutzten kritischen Methode darf man sich freilich keinen hohen Begriff machen. Die Zahl der verglichenen Handschriften ist gewiß nicht groß gewesen, und man war natürlich von den zufällig an Ort und Stelle vorhandenen ganz abhängig. Von einer Verwertung der Textzeugnisse der Übersetzungen, wie sie etwa das große hexaplarische Werk des Origenes ermöglicht hätte, war selbstverständlich keine Rede. Und wenn eine ohne Zweifel auf guter Grundlage ruhende jüdische Tradition mitteilt, daß man bei der Feststellung des Pentateuchtextes einfach die Zeugen gezählt und darnach die Lesarten aufgenommen hat (jer. Thaanith IV Fol. 68 b), so ergiebt sich daraus deutlich die ganze Naivität des kritischen Verfahrens. Auf diese Weise sind thatsächlich eine Menge Textfehler und minderwertige Lesarten in den damals rezipierten Text aufgenommen, besonders bei einigen Büchern, wie Samuel und Ezechiel. Aber trotzdem ist es als ein Glück zu betrachten, daß man nach diesem Prinzip arbeitete, da eine freiere und subjektivere Textkritik unter den damaligen Verhältnissen nur heillosen Schaden gestiftet hätte. Was sonst den Vorgang der Sache betrifft, so beweisen die Schnelligkeit, mit welchen in den ersten Jahrhunderten n. Chr. die bis dahin so bedeutenden Textverschiedenheiten verschwinden, und die rasche Annäherung der von nun an bezeugten Textformen an die uns jetzt vorliegende massoretische Textgestalt, daß eine ganz bestimmte Rezension autoritative Giltigkeit gewonnen hat, was nur dadurch geschehen sein kann, daß eine bestimmte Bibelhandschrift kanonisiert worden ist. Von einem solchen Musterkodex konnte man sich Abschriften verschaffen, oder man konnte jedenfalls in größerem oder geringerem Umfange seine eigenen Handschriften darnach korrigieren; und so konnte in kurzer Zeit die rezipierte Textform ihren Einfluß üben, soweit die Autorität der maßgebenden Schriftgelehrten sich geltend machte. So einleuchtend dies ist, so unsicher sind dagegen andere Vermutungen, die man in diesem Zusammenhange aufgestellt hat. Wenn z. B. behauptet worden ist, daß jener Musterkodex einfach dadurch zu stande gekommen ist, daß man ohne jegliche Textkritik für jedes biblische Buch eine willkürlich gewählte Handschrift zum Textus receptus ernannt habe, so spricht dagegen die oben angeführte jüdische Tradition, die unmöglich reine Erfindung sein kann. Ungleich verlockender ist die von Olshausen und später von de Lagarde u. a. aufgestellte Hypothese, wonach verschiedene im massoretischen Texte vorkommende und zum Teil schon im Talmud bezeugte Abnormitäten, wie z. B. einige zu große oder zu kleine Buchstaben, oder die über den Zeilen „schwebenden" Buchstaben, durch die Annahme eines solchen Archetypus ihre Erklärung finden sollen, indem man allerlei durch die zufällige Beschaffenheit des Pergamentes oder durch Korrekturen in jenen Musterkodex eingedrungene Unregelmäßigkeiten in den Abschriften sklavisch treu nachahmte. Absolut sicher ist dies jedoch nicht. Nur wenn es durchaus unmöglich wäre, jene Deformitäten auf andere Weise zu erklären, wäre dieser Erklärungsversuch zwingend; aber bei einigen jener Fälle (z. B. Jud 18, 30) trifft das nicht zu, und so muß wenigstens die Möglichkeit offen gehalten werden, daß diese Unregelmäßigkeiten sämtlich durch andere Ursachen (Reflexionen, Mißdeutungen u. dgl.) hervorgerufen sind. — Von dem bei jenen älteren Arbeiten gewonnenen kritischen Apparate sind uns leider nur sehr spärliche Reste aufbewahrt, namentlich sind die Varianten aus den älteren Zeiten, wenn je damals schon solche gesammelt wurden, fast ganz verloren gegangen. Manche Reste von diesem kritischen Apparate der älteren Zeit sind in der späteren Massora verborgen, können aber, weil sie hier mit jüngerem Stoffe vermischt sind, nicht mehr ausgeschieden werden. Andere solche Reste sind aber schon im Talmud und in der älteren Midraschlitteratur erwähnt, und diese Erwähnungen sind wichtig, weil sie uns in die kritischen Bemühungen dieser älteren Zeit einige Einsicht verschaffen. Hierher gehören 1. die oben erwähnten Tikkune soferim; 2. die recht unbedeutenden 'Itture soferim, wonach die Schriftgelehrten an 5 Stellen ein „und" beseitigt haben sollen; 3. die Puncta extraordinaria, durch welche ein Wort ohne Zweifel als kritisch verdächtig bezeichnet werden sollte; ein solcher

Fall wird schon von der Mischna, ein anderer von Hieronymus erwähnt; 4. verwandt damit ist nach Blaus glücklicher Vermutung das doppelte Nûn inversa Nu 10, 35 f., Ps 107, 23—28. 40, das als Abkürzung von נקוד „punktiert“ betrachtet werden muß, und die kritische Unsicherheit der Stelle ergeben sollte; 5. die dreierlei Arten von Ḳeré's, die schon den Talmudisten wohl bekannt sind und zum Teil von ihnen auf uralte Tradition zurückgeführt werden, da man nämlich entweder etwas las, was im Texte nicht geschrieben stand (קְרֵי וְלָא כְתִיב), oder etwas nicht las, was im Texte geschrieben war (כְּתִיב וְלָא קְרֵי; oder das geschriebene Wort anders las, als es geschrieben war (קְרֵי וּכְתִיב). Diese dreierlei Ḳeré's haben zum großen Teil nur exegetischen Wert (sollen z. B. statt der grammatisch oder orthographisch ungewöhnlichen Wortformen die gewöhnlichen angeben, zeigen, wo man zur Erleichterung des Verständnisses einiges hinzudenken oder weglassen muß, oder vom Leser die Ersetzung obscöner Wörter des Textes durch euphemistische verlangen) und sind insofern nur Scholien zum Text. Schwieriger ist die Frage, ob sie in anderen Fällen objektive textkritische Bedeutung haben. Daß sie nicht unmittelbar als Variantensammlungen aufgefaßt werden können, ist einleuchtend, weil man sich in diesem Fall nicht erklären könnte, warum neben dem Haupttexte immer nur eine einzige abweichende Lesart angegeben, und warum diese immer dem Texte selbst vorgezogen wird. Wenn sie aber, wie wahrscheinlich, die althergebrachte, mit dem rezipierten Texte nicht immer stimmende synagogale Vortragsweise ausdrücken, so ist es immerhin möglich, daß sie zum Teil von anderen, früher geltenden Lesarten Zeugnis ablegen. Mehr von diesem älteren kritischen Apparat wäre uns vielleicht erhalten, wenn derselbe schon früher der Schrift anvertraut worden wäre, aber wie andere den Text betreffende Ergebnisse und Festsetzungen sind auch diese durch diese ganze Periode hindurch meist nur mündlich überliefert worden. Indessen zeigt der Inhalt dieser Reste kritischer Bemerkungen, daß schon in diesen Zeiten es sich nur noch um untergeordnete Einzelnheiten des Textes handelte, bedeutendere, oder den Gehalt der Bücher alterierende Textesschwankungen aber nicht mehr vorkamen.

c) Hand in Hand mit der Gestaltung des geschriebenen Textes ging die Feststellung der Art, wie er zu lesen sei, oder die Ausbildung der Vokalisation und der Wort-, Vers- und Abschnitt-Abteilung. *α*) Daß die alte Schrift keine Vokalpunkte hatte, ist schon oben erwähnt; aber auch während dieser ganzen Periode bis zum Schlusse des Talmud waren dem heiligen Texte noch keine Vokal- und andere Punkte beigeschrieben. Sämtliche alte Übersetzungen, zumal die griechischen, und Josephus differieren gerade in der Lesung und Vokalaussprache der biblischen Wörter so bedeutend vom massor. Texte, daß sie unmöglich schon den jetzigen vokalisierten Text gehabt haben können. Die Auskunft, die Abweichungen aus willkürlichen und absichtlichen Veränderungen der Übersetzer zu erklären, scheitert schon daran, daß nicht etwa nur der eine oder andere, sondern alle diese Übersetzer so sehr abweichen. Auch Origenes giebt seinen hebräischen Text in der Hexapla in einer von der massor. verschiedenen Aussprache. Noch Hieronymus, welcher in seinen Arbeiten über das AT. überall kritisch-philologische und orthographische Bemerkungen einmischt, kennt selbstgeständlich keine Vokalzeichen (nicht einmal das diakritische Zeichen des ש) und Ausdrücke von ihm, um derentwillen man früher Bekanntschaft mit Vokalzeichen bei ihm glaubte voraussetzen zu müssen, sind anders zu erklären. Und ebenso setzen die Talmudisten überall einen unpunktierten Text voraus und kennen durchaus keinerlei Lesezeichen. Noch bis jetzt werden die öffentlichen oder heiligen Handschriften der Juden unpunktiert und ohne alle Lesezeichen geschrieben, laut ausdrücklicher Vorschrift, in welcher die Observanz der talmudischen Zeit zum Gesetz für die spätere Zeit erhoben wurde. Nach alledem bleibt es dabei, daß das mass. Punktationssystem erst späteren Ursprungs sei, wie schon Elias Levita lehrte, und während dieser ganzen Periode den hl. Texten noch keine Punkte beigeschrieben wurden. Allein daraus folgt nun nicht, daß während dieser ganzen Zeit auch die Lesung des unpunktierten Textes bei den Juden noch ganz freigegeben oder schwankend war; vielmehr kann man gar nicht anders als annehmen, daß zugleich mit der amtlichen Feststellung des Textes auch eine bestimmte Art, denselben zu verstehen und zu lesen, sich ausbildete. Sie bildete sich aber, wie der Text selbst, nicht auf einmal, sondern im Laufe der Jahrhunderte und infolge der Studien vieler Generationen von Gelehrten. Die alten griechischen Übersetzungen, vor allem die LXX, aber auch die späteren, haben nicht nur ein sehr eigentümlich gestaltetes Vokalisationssystem (s. unten), sondern sie weichen auch in Beziehung auf die Lesung und die dadurch bedingte Auffassung der Wörter so bedeutend von der mass. Lesung ab, stimmen aber andererseits hier und da

in schweren und zweideutigen Fällen mit dieser wieder so auffallend überein, daß man daraus erkennen kann, wie in Beziehung auf die Lesung schon eine exegetische Tradition vorhanden war, diese aber noch nicht alles einzelne fest und sicher gestellt hatte, auch diesen griechischen Übersetzern nicht vollständig bekannt geworden oder nicht durchaus bindend erschienen war. Sodann hat Hieronymus in Beziehung auf die Lesung des Textes eine durchaus sichere Überlieferung, beruft sich auf sie wie auf eine Autorität gegenüber den griechischen Übersetzungen, und weicht im ganzen sehr wenig von der mass. Lesung ab und das oft vielleicht nur aus Nachgiebigkeit gegen die griechischen Übersetzungen. Im Talmud wird, trotz des Mangels an Lesezeichen im Texte, doch die richtige Art, ihn zu lesen, als bekannt, fest, sicher und allgemein gebilligt vorausgesetzt (man vergleiche auch die schon im Talmud erwähnten Ḳeré's). Es scheint demnach, daß schon lange vor dem Schlusse dieser Periode die Feststellung der Lesung des Textes vollzogen war, und insoweit haben die älteren Gelehrten, welche den vormassoretischen Ursprung der Vokalisation behaupteten, Recht; aber in der Schrift fixiert war diese Lesung noch nicht, sondern nur erst mündlich gelehrt und fortgepflanzt, obwohl vielleicht schon damals einzelne Gelehrte in ihren Büchern sich eigentümliche Merkzeichen zur Unterstützung ihres Gedächtnisses gemacht hatten. *β*) Von der Lesung der Wörter hängt auch die Wortabteilung ab und umgekehrt jene von dieser; die Feststellung der Wortabteilung, soweit sie nicht schon in den älteren Handschriften vorlag, muß darum ebenfalls schon in dieser Periode zu stande gekommen sein. Und zwar scheint dieser Teil der Textarbeit schon frühe vollendet, und die Worttrennung auch in der Schrift bald ziemlich regelmäßig durchgeführt worden zu sein. Das äußere Zeichen dafür war aber nur der kleine Zwischenraum zwischen den einzelnen Wörtern. Die Finalbuchstaben (die inschriftlich schon in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten vorkommen) können wegen ihrer begrenzten Zahl nicht als worttrennende Zeichen angesehen werden. Hieronymus hat einen Text mit Wortabteilung vor sich (s. z. B. zu Zach 11, 11) und kennt die Finalbuchstaben; Talmud Menach. f. 30a schreibt vor, wie groß der Zwischenraum zwischen den einzelnen Wörtern sein müsse; die Synagogenrollen haben noch jetzt obwohl keine Vokalpunkte, so doch durchaus die Worttrennung durch Zwischenräume infolge der Observanz der alten Handschriften aus der talmudischen Zeit; und der Umstand, daß eine Anzahl massoretischer Ḳeré's die traditionelle Worttrennung verbessert, beweist wiederum für das hohe Alter der Wortabteilung in unseren jetzigen Texten. *γ*) Auch die Versabteilung ist keineswegs der jetzigen Accentuation gleichzeitig, sondern viel früheren Ursprungs. Die Versabteilung beruht in der Poesie auf dem Parallelismus, in der Prosa auf der Unterscheidung der Sätze und Sinnabschnitte. Daß diese letztern nicht schon in den ältesten und älteren Zeiten regelmäßig auch in der Schrift bezeichnet wurden, ist soviel als gewiß; nur in poetischen Texten scheint man die rhythmischen Glieder und Sätze ursprünglich oder doch gar bald durch Zwischenräume oder Zeilenabsätze kenntlich gemacht zu haben. Diese Schreibweise poetischer Texte war früher allgemein (sogar in den lateinischen und griechischen Bibelhandschriften), und findet sich noch in den älteren der uns erhaltenen hebräischen Handschriften, für die poetischen Texte Ex 15, Dt 32; Jud 5; 2 Sa 22 ist sie sogar gesetzlich vorgeschrieben (Talm. Schabb. f. 103b; Sopherim c. 12) und daher jetzt noch üblich; erst infolge der massoretischen Accentuation ist jene Schreibweise poetischer Texte allmählich außer Übung gekommen. Für die prosaischen Texte können wir etwas ähnliches aus früheren Zeiten nicht nachweisen. Indessen muß teils das gelehrte exegetische Studium, teils die Sitte, gesetzliche und prophetische Texte in den Synagogen vorzulesen, das Bedürfnis der Periodenfeststellung geweckt und eine gewisse Observanz der Praxis darin erzeugt haben. Im Talmud erscheint die Feststellung der Verse (פְּסוּקִים) der prosaischen und poetischen Texte als etwas Überliefertes; sie werden schon in der Mischna Megill. 4, 4 als bekannt vorausgesetzt; in der Gemara werden sie oft erwähnt (daneben auch andere Namen für dieselben oder für andere kleinere Sinn- und Satz-Abteilungen, wie פִּסְקֵי טְעָמִים, פְּסוּקֵי טְעָמִים, הַדִּבּוּרִים). Aber eine Bezeichnung der Verse durch die Schrift wird im Talmud nirgends erwähnt, auch keine Regel darüber gegeben, wie über die Wortabteilung, und so mangelt auch noch in den spätern Synagogalhandschriften alle und jede Versbezeichnung. Vielmehr heißt es ausdrücklich, daß man die ursprüngliche Verseinteilung nicht genau kannte, weshalb auch die babylonischen Juden die Verse anders zählten als die palästinensischen (bab. Kidd. 30b). Die „versiculi" oder „versus" des Hieronymus bezeichnen meistens die einzelnen Zeilen des Textes und haben also mit der Verseinteilung nichts zu thun. *δ*) Noch früher als die Verseinteilung

vollendet wurde, scheint man sich über Zerfällung des Textes in größere oder kleinere Abschnitte (פָּרָשִׁיּוֹת) verständigt zu haben. Diese lag an sich viel näher und war auch für das Verständnis und für die gottesdienstliche Vorlesung notwendiger als die feste Verseinteilung; zum Teil mögen diese Abschnitte sogar auf uralten Abschnittsbezeichnungen in den handschriftlichen Texten beruhen. Die Paraschen sind zum mindesten vortalmudisch; sie werden schon in der Mischna und häufig in der Gemara erwähnt und in dieser auf mosaische Tradition zurückgeführt; auch wird daselbst (Schabb. f. 103 b; Menach. f. 30 f.) geboten, beim Abschreiben des Gesetzes auf die Paraschen wohl zu halten, und darum kommen sie auch in den Synagogenrollen vor. Außerdem spricht für ihr vormassoretisches Alter auch noch das massoretische Piska im engeren Sinne (worüber unten). Bezeichnet wurden sie in der Schrift durch leere Zwischenräume (פִּסְקָא oder פְּרִיגְמָא) und zwar wurden, was schon die Gemara kennt, durch die Art dieser Zwischenräume zweierlei Paraschen unterschieden, einmal die großen Sinnabschnitte, bei welchen die Darstellung auf einen neuen Gegenstand übergeht, einst durch Zeilenabsätze bezeichnet und darum „offene“ (פ״ פְּתוּחוֹת) genannt, und dann die kleineren Sinnabschnitte innerhalb jener größeren, einst durch Zwischenräume innerhalb der Zeile bezeichnet und daher (פ״ סְתוּמוֹת oder פ״ סְמוּכוֹת) „geschlossene“ oder „verbundene“ genannt. So war nicht nur das Gesetz, sondern auch die beiden anderen Teile des Kanon eingeteilt. *ε*) Über die Einteilung des ganzen Kanons und die Anordnung der Bücher innerhalb desselben s. d. Art. Kanon. — Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß die ganze Lesung des Textes, die Vokalisation, Wort-, Vers- und Abschnitt-Einteilung auf allmählicher Festsetzung der Sopherim im weiteren Sinne beruht; es kommt darum dieser Lesung weder Unfehlbarkeit noch absolut bindende Kraft zu, und obwohl sie von sehr gründlicher Durcharbeitung und sehr richtigem Textverständnis ihrer Urheber zeugt, so kommen doch zerstreute Fälle vor, wo dem Exegeten die Notwendigkeit einer Abweichung von der traditionellen Feststellung mit Gewalt sich aufdrängt. — Über getreuer Fortpflanzung des so allseitig durchgearbeiteten und festgestellten Textes wurde mit großer Sorgfalt gewacht. Zeichen dieser Sorgfalt, z. B. die Gesetze über Kalligraphie, über Schreibung der außergewöhnlichen Punkte, Paraschen u. s. f. sind schon oben da und dort erwähnt. Die nachtalmudischen Traktate Masseket soferim und Masseket sefer tora geben ausführliche Vorschriften über die Art, wie die Handschriften geschrieben werden sollten. Gleichwohl kommen über Einzelnheiten noch in der mass. Zeit Schwankungen vor, und darum müssen wir annehmen, daß die gelehrte Arbeit noch nicht alle und jede Kleinigkeiten betroffen oder schon endgiltig erledigt hatte.

III. Die dritte Periode der Textgeschichte ist die massoretische, gewöhnlich vom 6. bis ins 11. Jahrhundert (von wo an die jüdische Gelehrsamkeit aus dem Osten nach Nordafrika und Spanien sich verlegte) gerechnet; sie umfaßt das Zeitalter der Massoreten im engeren Sinne des Worts, und hat für den Bibeltext dieselbe Bedeutung, wie die talmudische Periode für die Rechtslehre. Die Bemühungen der Gelehrten um Feststellung, Lesung und Verständnis des hl. Textes waren über der Bildung des Talmud etwas zurückgedrängt; ganz geruht haben sie wohl nie. Nach dem Abschluß des Talmud traten sie wieder in den Vordergrund und blühten nun teils in Babylonien, wo sie früher zu einem Abschluß oder Stillstand kamen, teils in Palästina (Tiberias), wo sie länger betrieben wurden. Beide Schulen bauten auf dem früher gelegten Grunde weiter; doch verfuhren die Palästiner gegenüber der talmudisch-babylonischen Richtung zum Teil selbstständig, und ihre in allerlei Einzelnheiten abweichenden Ergebnisse trugen endlich den Sieg über die babylonische Schule davon. In beiden Schulen begnügte man sich nicht mehr, wie bisher, mit der bloß mündlichen Erlernung und Fortüberlieferung der richtigen Lesung des Textes, sondern nahm jetzt die Schrift und schriftliche Zeichen dafür zu Hilfe. Die immer peinlicher werdende Genauigkeit in diesen Dingen führte von selbst mit einer Art Notwendigkeit auf diese Neuerung; die Behandlung heiliger Texte bei den Syrern und später bei den Arabern zeigt eine ähnliche Fortentwicklung. Zusammenhängende geschichtliche Nachrichten über die Männer der Massora und den Fortgang ihrer Studien hat man nicht mehr; in neuerer Zeit sind aber aus Randnoten alter Bibelmanuskripte und Fragmenten anderer Werke manche wertvolle Notizen darüber zu Tage gefördert, wonach man die ältesten Massoreten bis in das 8. Jahrhundert zurückverfolgen kann. Im übrigen siehe den Artikel Massora. — Das Hauptbestreben dieser massoretischen Periode ging also (wie auch der Name Massora „Überlieferung“ aussagt) darauf, den exegetisch-kritischen Stoff der älteren Zeit zu sammeln und aufzuzeichnen, und die eine Hälfte ihrer Leistungen ist damit hinlänglich

bezeichnet. Aber die Massoreten haben auch neue Leistungen hinzugefügt: in den Fußtapfen der älteren Kritiker gehend, den überlieferten Text und sein Verständnis immer genauer bis ins einzelnste festzustellen oder zu „umzäunen“, durch fortgesetzte neue und immer minutiösere Arbeiten Genüge zu thun gesucht, namentlich in sprachlicher oder grammatischer Hinsicht. Insofern ist ein großer Teil des Inhalts der Massora allerdings neu. a) Am konsonantischen textus receptus haben die Massoreten freilich wenig mehr geändert. Allein daß doch in den kleinsten Kleinigkeiten er jetzt erst seine endgiltige Feststellung erhielt, das zeigen die zwischen den Babyloniern und Palästinern kontrovers gebliebenen Lesarten, die sogenannten Chilluphin (Varianten) zwischen den Abendländern und Morgenländern, 216 an der Zahl, aus allen biblischen Büchern mit Ausnahme des Gesetzes, zum ersten Mal gedruckt von R. Jakob ben Chajim in der 2. Ausgabe der Bombergschen rabbinischen Bibel, fast alle auf Vokalbuchstaben sich beziehend. Und dieses Chilluphin-Verzeichnis ist, wie man jetzt weiß, nicht vollständig; abgesehen von den Varianten in der Vokalisation, die darin gar nicht berücksichtigt sind, gab es auch in den Konsonanten noch viel mehrere, auch im Pentateuch einige; aus alten Handschriften, zumal aus denen mit babylonischer Punktation, kann man sie noch stark vermehren. Wie aber die Massoreten in der Rechtschreibung der Konsonanten noch manches näher bestimmten als die älteren Kritiker, so haben sie auch die von den älteren Gelehrten überlieferten Reste des kritischen Apparates vollständig zusammengestellt bezw. durch eigene Forschung und Vergleichung vermehrt. Es finden sich also in der Massora alle die verschiedenen Arten von kritischen Bemerkungen zum Texte, welche wir als schon im Talmud erwähnt oben aufgezählt haben, wieder, nur reichhaltiger und vollständiger; auch sind als eine durch sie neuhinzugekommene Art von exegetisch-kritischen Bemerkungen zu nennen die „grammatischen Konjekturen“ (סְבִירִין), welche zu einzelnen Stellen angemerkt lehren wollen, daß man zwar nach den Regeln der Grammatik und des Sprachgebrauchs eine andere Lesart erwarten sollte, daß aber dennoch an der Texteslesart festzuhalten sei; z. B. Ge 19, 25, wo man הָאֵלֶּה für הָאֵל erwartet. Ob sie die Ḳeré's selbstständig vermehrt haben, läßt sich nicht sicher beweisen, ist aber sehr wahrscheinlich, da die Verschiedenheiten zwischen der babylonischen und der palästinischen Textüberlieferung sich öfters gerade auf diesen Punkt beziehen. b) Die damals herkömmliche Lesung des Textes, durch welche zugleich die Auslegung desselben bedingt ist, sollte nach dem Bestreben dieser Zeit in der Schrift fixiert und so jeder Möglichkeit einer Abweichung entzogen werden. Dies führte auf die Punktation des Textes, eins der wichtigsten und hauptsächlichsten Werke der Massoreten. Es ist möglich, daß einzelne Anfänge der Punktation, der Beisetzung von einzelnen Lesezeichen (Punkten, Linien u. s. f., ähnlich der diakritischen Linie der Samaritaner) zur Erleichterung des Verständnisses in nichtöffentlichen Handschriften schon früher gemacht wurden; die eigentliche Ausbildung des jetzigen Punktationssystems fällt aber erst in die Zeit vom 6. bis ins 8. Jahrhundert. Von einfachen Grundlagen aus, wie sie beim syrischen Punktationssystem noch nachgewiesen werden können und anfänglich vielleicht selbst unter dem Einfluß dieser syrischen Punktationsanfänge bildete sich dieses System allmählich zu der Vollkommenheit aus, in welcher es durch eine Masse von Lesezeichen die Aussprache jedes einzelnen Buchstabens, jeder Silbe und jedes Wortes in seinem Zusammenhang mit den übrigen genau zu normieren und auch die feinsten Schattierungen des Lautes durch schriftliche Zeichen auszudrücken sucht. Ihrer Bedeutung nach zerfallen die Lesezeichen, mit welchen der konsonantische Text versehen wurde, in solche, durch welche die Aussprache der Konsonanten geregelt wird (Dagesch, Mappik, Raphe, diakritischer Punkt), in Vokalzeichen und in Accente. Was die sprachlich-grammatische Seite der durch diese Zeichen vorgeschriebenen Aussprache des Textes betrifft, so ist darin zuverlässig die jüdische Aussprache des Hebräischen in der reinsten Gestalt, welche sich bis dahin noch erhalten hatte, niedergelegt. Die ungemein starke Abweichung der Aussprache des Hebräischen bei den Griechen und in den griechischen Übersetzungen der älteren Zeit kann nicht als Beweis dafür gebraucht werden, daß diese massoretische Aussprache eine willkürlich gemachte, unverläßliche sei, sofern vielmehr jene außerpalästinische Aussprache eine unreine und stark zum Aramäischen hinneigende war und überhaupt einst je nach den Gegenden das Hebräische verschieden ausgesprochen wurde (Hieron. ep. 126 ad Euagr.); vielmehr ruht sie im ganzen auf der richtigsten und reinsten Überlieferung, und bewährt sich als solche durch die sprachwissenschaftliche Analyse; im einzelnen aber ergiebt sich freilich manches davon als nicht ursprünglich, sondern als nur aus der Konsequenz des Systems abgeleitet. Nach ihrer

exegetischen Seite hin ruht die durch die Punktation festgestellte Lesung (Vokalisation und Distinktion) des Textes auf der älteren mündlich überlieferten Lesung; noch manche scheinbar ganz unregelmäßige Vokalisationen einzelner Wörter, zu welchen in der Konsequenz des Systems kein Grund vorlag, mögen ihren Grund in dieser Überlieferung haben. Aber schon wenn man den Ursprung der überlieferten Lesung selbst bedenkt, so wird man bei aller Hochachtung vor der massoretischen Vokalisation doch dazu sich nicht verleiten lassen, daß man jede einzelne Lesart für unfehlbar und unabänderlich richtig hielte; man wird aber um so weniger darauf kommen, wenn man noch weiter bedenkt, daß die Überlieferung selbst gewiß auch oft genug schwankend war und bei solchen Schwankungen auch manchmal die minder richtige Lesung in den Text gekommen sein kann. Das gleiche gilt auch von der Accentuation, soweit diese die Satz- und Sinnabteilung normiert und somit einen exegetischen Wert hat; soweit dieselbe aber bloß die Modulation der Stimme beim Vortrag des Textes vorschreibt, will sie zwar ebenfalls nur etwas damals schon Bestehendes, nämlich den gesangartigen Vortrag der Schriften in der Synagoge, in der Schrift fixieren, ist jedoch für christliche Leser ziemlich wertlos. — Zur Lösung der gestellten Aufgabe wurde das Punktationssystem erfunden und entwickelt, das jetzt allgemein bekannt ist. Neben diesem System, das in der weit überwiegenden Mehrzahl von Handschriften vorkommt, giebt es aber auch ein anderes, das erst in neuerer Zeit näher bekannt geworden ist, und das man am besten das „superlineare System" nennt, da die Vokalzeichen über den Buchstaben angebracht sind. Es findet sich in einigen babylonischen und südarabischen Handschriften. Wenn man es aber das „babylonische" System im Gegensatz zum gewöhnlichen „tiberianischen" genannt hat, so ist dies nicht richtig. Die babylonischen Juden haben nämlich ebenso das jetzt gewöhnliche System gekannt und benutzt wie die Juden des Westens. Überhaupt kann man, so dunkel der Ursprung des superlinearen Systems noch ist, schon jetzt mit Sicherheit konstatieren, daß es von Anfang an kein mit dem gewöhnlichen rivalisierendes System gewesen, sondern daß das gewöhnliche immer das dominirende war, wo es sich um die eigentlichen Bibelhandschriften handelte. Ob aber das superlineare System ursprünglich eine sekundäre Modifikation des gewöhnlichen gewesen ist, oder ob es, wie Margoliouth vermutet, für die Targumim erfunden wurde und von da aus erst in einige Bibelhandschriften eingedrungen ist, ist eine noch unentschiedene Frage. Übrigens liegt das superlineare System in verschiedenen Modifikationen vor und ist namentlich im babylonischen Prophetenkodex viel entwickelter als in den anderen Handschriften. Allen Modifikationen ist aber gemeinsam, daß ein einfaches und konstantes Zeichen für das Segol fehlt. Neben den Vokalzeichen wurde auch ein Accentuationssystem erfunden. Auch dieses ist in den Handschriften mit superlinearem System eigentümlich gestaltet. Im gewöhnlichen System sind die dichterischen Bücher, Psalmen, Sprüche und Hiob, anders accentuiert als die übrigen Schriften. c) Die Verseinteilung, welche die Massoreten einführten, ist weder die babylonische noch die palästinische (s. oben), sondern eine dritte, die die Massoreten, wie es scheint, selbst festgestellt haben. Bezeichnet aber wurde das Ende des Verses im Anfang dieser Periode schon vor Einführung der Punktation durch den Soph Pasuk (:), später nach dieser Einführung auch noch durch den Accent Silluk. Die alten Paraschen sind von den Massoreten beibehalten, aber nicht durchaus als richtig anerkannt, indessen in diesem Falle doch durch Beibehaltung des Paraschenzeichens, nämlich des Zwischenraums, oder durch das Piska im engeren Sinn (das Ringelchen ○ in den gedruckten Texten) als alte Tradition respektiert (Hupfeld S. 835). Die geschlossenen Paraschen werden in Handschriften und Drucken mit einem ס, die offenen mit einem פ in dem leeren Zwischenraum vor ihrem Anfangsworte bezeichnet. Außerdem führte man die auf den babylonischen Ritus der Schriftverlesung zurückgehende babylonische Einteilung in Paraschen (im Gesetz) und Haphtaren (in den Propheten) in den Text ein. Sie wird gewöhnlich, da der Anfang und das Ende jedes liturgischen Abschnittes (mit der einzigen Ausnahme Gen 47, 28) mit dem Anfange und dem Schlusse einer offenen oder geschlossenen Parasche zusammenfällt, im Anschluß an jene Buchstabenbezeichnung durch ein dreifaches פ oder ס im leeren Raum vor dem Anfange veranschaulicht. Dagegen blieb die wahrscheinlich mit dem paläſtinischen Ritus zusammenhängende Einteilung des Textes in Sedaren (סדרים) ohne graphische Angabe im Texte. d) Mit Einführung der Punktation in die geschriebenen Texte war nun aber nicht sofort Übereinstimmung erzielt. Nicht bloß die beiden Hauptschulen (die östliche und die westliche) wichen ja oft genug von einander ab, sondern auch innerhalb der beiden waren wieder Differenzen zwischen den einzelnen Lehrern und

Lehrerfamilien. Es gehörte Zeit dazu, bis nach derlei Schwankungen eine Schule oder Familie das Übergewicht über die andern gewann. Auch Fehler schlichen sich leicht in die Abschriften ein. Daraus ergab sich für die Gelehrten gegen das Ende unseres Zeitraums hin die Aufgabe, entweder die richtige Punktation durch Handschriftenvergleichung und Zuratezieung der besten Autoritäten wieder herauszufinden und festzustellen, oder die wichtigsten Varianten in der Punktation aufzusuchen und anzumerken, oder auffallend scheinende aber doch richtige Punktationen durch beigesetzte Kautelen zu wahren. Eine Masse der massoretischen Bemerkungen zum Text bezieht sich hierauf. Außer einigen anderen massoretischen Bibelhandschriften, welche in den massoretischen Bemerkungen der Codices oder in den Schriften der Rabbinen als Autoritäten zitiert werden, z. B. der Codex Hilleli, der Jerichopentateuch u. a., waren besonders berühmt als die eigentlichen Musterhandschriften des AT. der Codex ben Naphtali (d. i. Mose ben David ben Naphtali) und der Codex ben Ascher (d. i. Aharon ben Mose ben Ascher), beide aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts; Aharon lebte in Tiberias, Mose in Babylon; doch kann letzterer nicht als eigentlicher Vertreter der „babylonischen" Texttradition betrachtet werden. Sie wurden einst von den Gelehrten viel verglichen: viele Varianten derselben sind in den massor. Bibelhandschriften angemerkt; ein Verzeichnis von 864 (besser 867) fast ausschließlich auf Vokale und Accente sich beziehenden Varianten ist nach R. Jakob ben Chajim in der Bombergschen und den übrigen rabbinischen Bibeln, sowie in der Londoner Polyglotte Bd 6 gedruckt, aber weder sind sie ganz korrekt noch vollständig. Auf dem Codex ben Ascher beruht schließlich der ganze massor. Text der Occidentalen; von den abweichenden Lesarten sind verhältnismäßig wenige in denselben aufgenommen. e) In ihrer außerordentlichen Sorgfalt für die Erhaltung des Textes und seiner richtigen Lesung waren schon die älteren Gelehrten (s. oben) soweit gegangen, daß sie die einzelnen Abschnitte, Verse, Wörter, Buchstaben des Textes sich zählten, nachsahen und ausrechneten, wo und wie oft einzelne Wörter, Buchstaben, Schreibweisen, Anomalien in der Bibel vorkommen, was der längste und kürzeste Vers sei u. s. f. In der massor. Zeit setzte sich selbstverständlich das alles fort, wurde aufgeschrieben und in den Handschriften angemerkt. — Die von den Massoreten ausgebildete Punktation des Textes erwies sich als etwas so Nützliches und einem so wesentlichen Bedürfnisse dieser späteren Zeiten Entsprechendes, daß dieselbe schnell in die Handschriften überging und außer den Synagogalhandschriften bald kaum mehr eine geschrieben wurde, in welcher nicht entweder bloß der punktierte oder doch der punktierte neben dem unpunktierten Text enthalten gewesen wäre. Der übrige massor. Stoff aber wurde teils neben und unter dem Text der biblischen Bücher auf dem Rande und am Ende derselben, teils in eigenen Massoraschriften aufgezeichnet. Doch s. hierüber den Art. Massora.

IV. Seit der Vollendung der massoretischen Textarbeiten und der Sammlung der darauf bezüglichen Bemerkungen ist keine neue irgend wesentliche Veränderung mehr mit dem Texte vorgegangen und es handelt sich in der vierten oder nachmassoretischen Periode nur noch um die getreue Erhaltung, Fortpflanzung und Verbreitung des massoretischen Textes. Eine wesentliche Neuerung war nur die Einführung der jetzt üblichen Kapiteleinteilung, die aber von den Juden selbst nicht erfunden worden ist. Nach verschiedenen früheren Versuchen wurde am Beginne des 13. Jahrhunderts der Text der Vulgata in Kapitel geteilt, welche allmählich allgemeine Anerkennung und Aufnahme fanden. Als eigentlicher Urheber dieser Teilung kann nach den neuen Untersuchungen Stephan Langton betrachtet werden. Sie wurde dann von Isaak Nathan in seine hebräischen Konkordanz (1437—38, erschienen 1523) aufgenommen, bei welcher Gelegenheit auch die Verse nach den Kapiteln numeriert wurden. Im Bibeltexte selbst erschien sie erst in der zweiten Bombergbibel 1521, die Numerierung der Verse erst in der Sabbionetaausgabe des Pentateuchs 1557 und in der Athiasausgabe der ganzen Bibel 1661. Sonst ist das Charakteristische in dieser Periode, daß wir jetzt durch die erhaltenen Handschriften den Text unmittelbar kennen lernen. Die hebräischen Bibelhandschriften zerfallen zunächst in 2 Klassen, die öffentlichen oder heiligen und die privaten oder gemeinen. Die Verfertigung der ersteren oder der Synagogenrollen wurde so sorgfältig überwacht und war durch detaillierte Vorschriften so genau geregelt, daß das Eindringen von Varianten und Fehlern in sie kaum möglich war. Sie umfassen aber nur den Pentateuch oder auch die fünf Megilloth und die Haphtaren, stellen die massoretische Textesrezension, aber ohne alle massoretischen Zugaben, dar, und sind meist verhältnismäßig jung, in ihrer äußeren Form aber altertümlich, auf Rollen von Pergament und Leder geschrieben. Die Privathandschriften, nicht bloß auf Pergament und Leder,

sondern auch auf gemeinem Papier in Buchform verschiedenen Formates geschrieben, enthalten den punktierten massoretischen Apparat dazu bald in größerer, bald in geringerer Vollständigkeit (Keré's, Varianten, Scholien, Massora — ganz oder im Auszuge, kleine Massora genannt —); sie sind in der Regel durch mehrere Hände verfertigt, indem der eine den konsonantischen Text, ein anderer die Punkte, wieder andere die Korrekturen, den kritischen Apparat, die Massora, und die ihnen oft beigegebenen Übersetzungen und rabbinischen Kommentare schrieben. Ihr Alter und Vaterland ist, wenn ausdrückliche Bemerkungen darüber in der Handschrift selbst fehlen, nur schwer und oft gar nicht zu bestimmen. Von den uns erhaltenen reicht keine mehr in das vormassoretische Zeitalter zurück, weil die Juden vorschriftmäßig (Mass. Soferim 5, 14) ihre außer Gebrauch gesetzten Bibelhandschriften vergraben. Noch vor wenigen Dezennien kannte man keine Handschriften, welche mit Sicherheit vor das 11. und 12. Jahrhundert zurückdatiert werden konnten. Manche der von Kennicott und de Rossi verglichenen wurden zwar zum Teil als viel älter geschätzt, aber ohne zureichende Beweise oder auch erweislich falsch. Ebensowenig ist auf die Angaben J. Sapphirs und Heidenheims über sehr alte Handschriften in Kairo und Syrien irgend ein Verlaß, bevor dieselben wirklich untersucht sind. Die erweislich ältesten Handschriften sind bis jetzt der Prophetencodex mit babyl. Punktation vom J. 916 und die vollständige Bibelhandschrift vom J. 1009, beide zur Firkowitschischen Sammlung auf der k. Bibliothek zu St. Petersburg gehörig. Doch soll nach den neuesten Untersuchungen das Handschriftenfragment Brit. Museum, MS. Orient. 4445 (enthält Gen 25, 20 — Dt 1, 33) noch etwas älter sein. In Beziehung auf ihre Güte hat man schon verschiedene aber meist ungenügende Einteilungen versucht; sicher ist nur, daß die älteren in der Regel genauer sind, als die neueren. Da die Verfertigung der Privathandschriften nicht ebenso amtlich überwacht war, wie die der Synagogenrollen, so drangen hier auch leichter Fehler ein und zwar nicht bloß in der Punktation und Textabteilung, sondern auch in Beziehung auf die Buchstaben selbst, namentlich die scriptio plena et defectiva, oder durch Aufnahme des Keré in den Text statt des Ketîb; auch scheinen, trotzdem daß der von den Massoreten festgestellte Text im ganzen der ausschließlich herrschende wurde, doch in einzelnen Abschriften sich auch noch allerlei nichtmassoretische Lesarten zum Teil von früherer Zeit her erhalten, zum Teil aufs neue eingeschlichen zu haben, welche so fort bis auf die jetzige Zeit sich vererbt haben. Auch die Massoraschriften und massor. Randbemerkungen wurden mit der Zeit durch Nachlässigkeit, willkürliche Zusätze, Weglassungen, Änderungen wieder zum Teil verderbt und verworren. So war man immer wieder für die Reinigung des Textes von Fehlern auf die Vergleichung guter Massora-Handschriften angewiesen, und wir wissen noch, daß man schon im Mittelalter dem Übelstande der Handschriftenverderbnis durch Kollation abhelfen mußte (Kennic., Diss. gen. § 50—56; Eichhorn § 136 b). Berühmt ist aus diesen älteren Zeiten das kritische Werk des Meïr ha Levi aus Toledo († 1244) zum Pentateuch, ספר מסורת סייג לתורה gedruckt zu Florenz 1750, worin er denselben von allen durch jüngere Abschreiber hineingekommenen Fehlern zu reinigen suchte. Indessen, ehe man in der Buchdruckerkunst das Mittel erfand, eine Schrift in sich völlig gleichen Exemplaren überallhin leicht zu verbreiten, konnten solche Versuche der Textesreinigung doch nur vereinzelt und ohne weiterreichende Wirkung bleiben, und wurden durch die immer wieder eindringenden Abweichungen bei Verfertigung neuer Abschriften neutralisiert. Als man aber in der Buchdruckerkunst ein sicheres Mittel der Verbreitung des Textes gewonnen hatte, ergab sich die Aufgabe, nach Auswahl der besten Handschriften durch sorgfältige Vergleichung dieser und unter fortwährender Zuratеziehung der Massora den massoretischen Text getreu und rein herzustellen, aber diese Aufgabe wurde nicht sogleich richtig erfaßt und ist noch immer nicht vollständig gelöst. Die ersten Ausgaben flossen meist nur aus sehr beschränkten handschriftlichen Quellen, im Laufe der Zeit wurden deren immer mehrere verglichen, aber ohne gehörige Unterscheidung der korrekten von den inkorrekten; auch sind die ersten Drucke in technischer Beziehung noch sehr unvollkommen. Nachdem anfangs nur einzelne Bücher des AT. gedruckt worden waren, zuerst der Psalter im J. 1477 (s. die Litteratur über diese älteren Drucke bei de Wette-Schrad. § 127), erschien die erste vollständige Bibel im Druck zu Soncino 1488, zum Teil aus Handschriften, zum Teil aus älteren Spezialausgaben einzelner Bücher geschöpft, daher bei den einzelnen Büchern von verschiedenem Wert; sie gilt mit der sich an sie anschließenden Gersomschen Ausgabe, Brescia 1494 (aus welcher Luther übersetzte) als die erste Hauptrezension, mit eigentümlichen Lesarten, aber massoretisch vielfach

ungenau, namentlich in Unterscheidung der Keré's und Ketib's. Denselben Text, übrigens nach Handschriften im einzelnen modifiziert, geben die erste Ausgabe der Bombergschen rabbinischen Bibel und die Bombergschen Handausgaben, sowie die von R. Stephanus (1539 ff.) und Seb. Münster. — Die zweite unabhängige, aus Handschriften geflossene Ausgabe ist die in den Biblia Polyglotta Complutensia (1514—17) enthaltene. Der Text hat Vokale, aber keine Accente. — Die dritte wichtige Rezension enthält die Biblia Rabbinica Bombergiana, ed. II., cura R. Jacob ben Chajim. Venet. 1525—1526; sie ist nach der Massora redigiert, welche der Herausgeber erst neu revidiert hatte, und enthält zugleich den ganzen massoretischen und rabbinischen Apparat. Sie ist in vielen Drucken des 16. und aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts teils unverändert, teils nur wenig verändert wieder enthalten. — Gegenüber diesen drei Originalrezensionen enthalten alle folgenden Ausgaben gemischte Texte: aus dem komplutensischen und Bombergschen gemischt ist der hebräische Text der Antwerpner Polyglotte 1569—72, welchem die Plantinischen kleineren Ausgaben, die Pariser und Londoner Polyglotten und die Reineccius'schen Ausgaben folgen; eigentümlich gemischte Texte enthalten ferner die Ausgaben von Elias Hutter (zuerst 1587), die Handausgabe und die große rabbinische Bibel von Buxtorf, welcher dabei so genau, als seine Mittel und Kenntnisse erlaubten, sich nach der Massora richtete, und die allen folgenden zu Grunde liegende Ausgabe von Jos. Athias, cum praef. Jo. Leusdenii 1661 u. f., für welche einige sehr alte Handschriften verglichen wurden. Unter den von diesen abhängigen spätern Ausgaben sind teils wegen neuer Handschriftenkollation, teils wegen umsichtiger Auswahl der Lesarten und fleißiger Berichtigung der Punktation berühmter geworden die von Jablonsky 1699, Jo. H. Michaelis 1720 (van der Hooght 1705, Opitius 1709, A. Hahn 1832 u. ö.; G. Theile 1849).

Die nächste Aufgabe, den massoretischen Text mit möglichster Genauigkeit wiederzugeben, haben alle diese und andere Ausgaben noch nicht gelöst, weil weder die Massora selbst in den bisherigen Ausgaben, nämlich in den rabbinischen Bibeln von Bomberg (I. u. II.) und Buxtorf, genau genug bearbeitet, noch in jenen Textausgaben der kritische Grundsatz, ausschließlich den ältesten und besten massoretischen Zeugnissen zu folgen, konsequent durchgeführt ist. Die großen Variantensammlungen aber, welche B. Kennicott, Vetus testam. Hebr. cum var. lectionibus, 2 tom., Oxon. 1776—1780 (darin 615 Handschriften, 52 Ausgaben und der Talmud, freilich zum Teil sehr oberflächlich, verglichen sind) und weit gediegener de Rossi, Variae lectiones Vet. Test., 4 tom., Parm. 1784—1788 (darin noch 731 andere Mss. und 300 andere Ausgaben samt den alten Übersetzungen verglichen) und supplementa ad varias s. textus lectiones 1798, hergestellt haben, haben zwar auch ihren Nutzen, namentlich zur Erkenntnis vereinzelter außermassoretischer Lesarten, werfen aber für die Lösung der oben genannten Aufgabe wenig Frucht ab. Wichtiger für diesen Zweck sind außer dem oben genannten Werk Meïr ha Levis und Menahem de Lonzanos אור תורה Venet. 1618, vor allem des Salomo Minnorzi kritischer Kommentar zum AT., genannt מנחת שי (Mantua 1742/4, Wien 1813), ferner die Schriften von Wolf b. Simson Heidenheim u. a., und besonders die neue und gründliche Bearbeitung der Massora von S. Frensdorff (die Massora magna, 1. Teil, Hannover 1876; auch Ochlah W'ochlah 1864), außerdem die jetzt mehr und mehr ans Licht gezogenen Werke der ältesten nationaljüdischen Grammatiker und Lexikographen, und allerlei neuentdeckte oder doch neu verglichene alte Bibelcodices und Fragmente von solchen (namentlich der 1876 von Strack photogr. abgedruckte Petersburger Prophetencodex vom J. 916). Die Früchte dieser Vorarbeiten sind die in neuester Zeit erschienenen korrekten Ausgaben des massoretischen Textes durch Baer und Ginsburg. Von Baers unter Beihilfe von Frz. Delitzsch besorgten Separatausgaben fehlen jetzt nur noch Ex, Le, Nu und Dt. Die reichhaltige Ausgabe Ginsburgs (The new Massoretico-critical Text of the Hebrew Bible) erschien 1894.

So wertvoll solche korrekte Ausgaben des massoretischen Textes auch sind, so bezeichnen sie mit allen zu Grunde liegenden Handschriften und massoretischen Arbeiten doch nur eine einzige Rezension, deren Quelle der oben erwähnte textus receptus ist, welcher in den ersten christlichen Jahrhunderten festgestellt wurde. Bei dieser Rezension kann indessen die textkritisch-exegetische Bearbeitung des AT. nicht stehen bleiben. Der Kanonisierung des rezipierten Textes geht ein Zeitraum voraus, in welcher ziemlich abweichende Textformen vorhanden waren, die in mehreren Fällen dem Urtexte näher standen als der von den Juden sanktionierte Text. Der Hauptzeuge ist hier die LXX,

deren korrekte Ausgabe deswegen eine unumgänglich notwendige, wenn auch äußerst schwierige Aufgabe ist. Aber selbst mit der Vergleichung dieser älteren Textform kann sich die alttestamentliche Textkritik nicht begnügen. In vielen Fällen ist die Verderbtheit des Textes so alt, daß nur eine vorsichtige Konjekturalkritik dem echten Texte näher kommen kann. Auch zur Lösung dieser Aufgaben sind in neuerer Zeit sehr bedeutende Arbeiten teils in den Auslegungen des ATs., teils in selbstständigen Werken erschienen. Von diesen letzteren mögen hier zum Schluß jedenfalls einige der hervorragendsten genannt werden: Olshausen, Emendationen z. AT. 1826; Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis 1870; Wellhausen, Text der Bücher Samuelis 1871; Baethgen zu den Psalmen in den Jahrb. für protestantische Theologie 1882; Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel 1886; verschiedene Arbeiten von Bickell, z. B. über die Proverbien, Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes Band 5; Driver, Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel 1890; Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige 1887 u. Deutero-Jesaia 1893; Beer, Der Text des Buches Hiob, Heft 1, 1895; The sacred books of the Old Testament, herausgegeben von P. Haupt (von dieser Ausgabe, der sogenannten „Regenbogenbibel" sind bis jetzt erschienen: Gen, Lev, Jos, Sam, Jer, Ps, Hi, Da, Esr, Neh, Chr.).

(A. Dillmann †) F. Buhl.

Bibeltext des NT. — Wie bei der erstmaligen, so war auch bei der zweiten Revision des Tischendorfschen Artikels das Bestreben darauf gerichtet, die Grenzen unumgänglicher Berichtigung und Ergänzung nicht zu überschreiten. Namentlich gilt dies von den Abschnitten über die inneren Erfahrungen des neutestamentl. Textes (S. 734—739), über die Geschichte des gedruckten Textes (S. 754—763) und über die Grundsätze der Textkritik (S. 771—773). Eine englische Bearbeitung dieses Artikels nach der 2. Aufl. der RE mit wertvollen Ergänzungen von Ezra Abbot erschien in Schaffs Religious encyclopaedia, Vol. I, New-York 1882, S. 268 ff. — Litteratur (die ältere bei Ed. Reuß, Die Geschichte der h. Schriften NT., 6. Aufl., Braunschw. 1887, § 351 ff.): C. Tischendorf, Zur Kritik des NT., in ThStK 1842 S. 496 ff.; Ders., Neuer Beitrag zur neutestamentl. Textkritik, ib. 1844, S. 471 ff.; Ders., Zur neutestamentl. Textkritik, in N. ev. KZ 1865, S. 665 ff. 678 ff. (Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Tischendorfs bei Gregory, Prolegom. S. 7 ff.); J. I. Doedes, Verhandeling over de tekstkritiek des Nieuwen Verbonds (Verhandel. rak. de natuurl. en geopenb. godsdienst, uitg. d. Teylers Godgel. Genootschap, D. XXXIV), Haarl. 1844; J. S. Porter, Principles of textual criticism, Lond. 1848; S. Davidson, A treatise on biblical criticism, Lond. 1852, New ed. P. II, Edinb. 1856; J. Berger de Xivrey, Mémoire sur le style du NT. et sur l'établissement du texte (Mémoires de l'Institut Impérial de France. Acad. des inscriptions et belles-lettres, T. 23 P. 2, Paris 1858, S. 1—144; separat u. d. T. Étude sur le texte et le style du NT. ib. 1856); S. P. Tregelles, An introduction to the textual criticism of the NT. (Neubearbeitung des 4. Bandes von Horne, Introd. to the crit. study a. knowledge of the H. Scriptures. 10. ed. Lond. 1856, 14. ed. ib. 1877); A. Kuenen, Critices et hermeneutices librorum N. Foederis lineamenta, Lugd.-Bat. 1858, Ed. II. ib. 1859; F. H. Scrivener, A plain introduction to the criticism of the NT., Lond. 1864, 4. ed., by Edw. Miller, Vol. 1. 2. ib. 1894; B. F. W[estcott], The NT., in W. Smith, A dictionary of the Bible, Vol. II, Lond. 1863, S. 506—534; C. E. Hammond, Outlines of textual criticism, applied to the NT., Oxf. 1872, 5. ed. ib. 1890; F. Gardiner, Principles of textual criticism, in Bibliotheca Sacra, Vol. XXXII, Andover 1875, S. 209—265 (auch als Appendix zu desselben Harmony of the four Gospels in Greek, Andover 1876 u. 1880, erschienen); B. F. Westcott and F. J. A. Hort, The NT. in the original Greek. Introduction. Appendix, Cambr. a. Lond. 1881, Neudrucke 1882 u. 1896; E. C. Mitchell, The critical handbook of the Greek NT., New-York 1880 (französ. Ausg. Paris 1882), New ed. ib. 1896; Hundhausen, Der (griechische) Text des NT., in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd 2, Freib. in Br. 1883, S. 698 ff.; H. V. Sthyr, Den nytestamentlige Texts Historie, Kjöbenh. 1884; J. P. P. Martin, Introduction à la critique textuelle du N. Testam. T. 1—5, Paris 1884—86; NT. Graece rec. C. Tischendorf, Ed. VIII. crit. maior. Vol. III. Prolegomena scr. C. R. Gregory, P. I—III, Lips. 1884—94; Edw. Miller, A guide to the textual criticism of the NT., Lond. 1886; B. B. Warfield, An introduction to the textual criticism of the NT., New-York 1887, 4. thous., Lond. 1893; F. G. Kenyon, Our Bible and the ancient manuscripts, Lond. 1895, 2. ed. ib. 1896, S. 93—150. Vgl. außerdem die Einleitungen ins NT., besonders J. L. Hug (4. Aufl., Stuttg. u. Tüb. 1847, Th. 1, S. 91 ff.); Ed. Reuß (s. o.); Ph. Schaff (A companion to the Greek Testament and the English version, New-York 1883, 4. ed. ib. 1896, S. 82 ff.); F. Brandscheid (Freib. i. Br. 1893, s. u. S. 770, 16); A. Jülicher (1. u. 2. Aufl., Freib. i. Br. u. Leipz. 1894, S. 358 ff.). — Litteratur über Konjekturalkritik s. unten S. 767, 16 u. 768, 18 ff.

I. **Geschichte des geschriebenen Textes.** W. Wattenbach, Das Schriftwesen im MA., 3. Aufl., Leipzig 1896; Th. Birt, Das antike Buchwesen in s. Verhältnis zur Litteta-

tur, Berlin 1882; Fr. Blaß, Paläographie, Buchwesen und Handschriftenkunde, in Jw. v. Müllers Handbuch der klass. Alterthumswiss., 2. Aufl. Bd 1, München 1892, S. 299 ff.; V. Schultze, Rolle u. Codex, in Theol. Abhandl. Herm. Cremer dargebracht, Gütersloh 1895, S. 147 ff.; B. de Montfaucon, Palaeographia Graeca, Paris 1708; V. Gardthausen, Griechische Paläographie, Leipzig 1879; E. M. Thompson, Handbook of Greek a. Latin Palaeography, Lond. 1893; W. Wattenbach, Anleitung zur griech. Paläographie, 3. Aufl. Leipzig 1895; C. R. Gregory, Les cahiers des manuscrits grecs, in Compte rendu des séances de l'acad. des inscript. et belles-lettres, Paris 1885, S. 261 ff.; Ders. Die Schreiber der griech. Handschriften, in ThLB 1887, S. 393 ff.; K. H. A. Lipsius, Grammat. Untersuchungen über die bibl. Gräcität, herausg. v. R. A. Lipsius: Über die Lesezeichen, Leipz. 1863; Ch. Graux, Nouvelles recherches sur la stichométrie, in Revue de philol. N. S. T. II, 1878, S. 97 ff.; Fr. Blaß, Zur Frage über die Stichometrie der Alten, in Rhein. Mus. N. F. Jahrgang 24, 1869, S. 524 ff.; Ders., Stichometrie und Kolometrie, ib. Bd 34, 1879, S. 214 ff.; C. Wachsmuth, Stichometrie und kein Ende, ib. S. 481 ff.; J. R. Harris, Stichometry (S.-A. aus The Amer. journal of philol. Vol. IV, 1883, S. 133 ff. 309 ff.), Lond. 1893; ders., New Testament autographs (Supplem. to the Amer. journal of philol. Vol. III), Baltimore 1882; C. v. Tischendorf, Haben wir den ächten Schrifttext der Evangelisten und Apostel? Leipzig 1873; F. H. Scrivener, Six lectures on the text of the NT. and the ancient manuscripts which contain it, Cambr. a. Lond. 1875; W. Sanday, The Greek text of the NT., in The Contemp. Review. Vol. XL, 1881, S. 985 ff.; J. P. P. Martin, Les plus anciens manuscrits grecs du NT., in Revue des questions histor. T. 36, 1884, S. 62 ff.; J. I. Doedes, Het gezag en de waarde der handschriften van den griekschen tekst des NT., in Theol. Studiën 1884, S. 44 ff.; J. R. Harris, Four lectures on the western text of the NT., Lond. 1894; A. S. Wilkins, The western text of the Greek Testament, in The Expositor. Ser. IV. Vol. X, 1894, S. 386 ff. 409 ff. Vgl. außerdem die unten S. 766 ff. angeführte Litteratur.

Von sämtlichen Originalhandschriften der neutestamentlichen Bücher hat sich schon im hohen Altertume jede Spur verloren. Ins Gebiet der Fabel gehört sowohl die von Philostorgius (VII, 14) und Nicephorus Callisti (X, 33) aus verschiedenen Zeiten berichtete Entdeckung der Urschrift des johanneischen Evangeliums als auch die Angabe des Chronicon Paschale (ed. Dindorf I, S. 11 u. 411), daß dasselbe johanneische Original in der Gemeinde zu Ephesus getreu verwahrt geblieben sei, sowie ähnliche Erzählungen aus viel späterer Zeit (vgl. auch L. Detroit, Ein Manuskript des Apostels Petrus, in Prot. KZ 1880, S. 287 ff.). Wenn aber Tertullian, wie man vielleicht mit Recht angenommen hat, der Meinung war, daß die Urexemplare der paulinischen Briefe zu seiner Zeit noch in Rom, Korinth u. s. w. aufbewahrt wurden (de praescr. haer. c. 36. Die Beziehung der ipsae authenticae litterae auf den griechischen Text gegenüber dem lateinischen ist sicherlich unhaltbar. Eher könnte das Prädikat authenticus hier nach Analogie von adv. Valent. 4 zu interpretieren sein, vgl. Jülicher, Einleitung in das NT. S. 358), so muß es dahingestellt bleiben, ob in der That dieser allerdings naheliegenden Voraussetzung die Wirklichkeit entsprach oder nicht. Dies aber wäre, da die *ἀρχεῖα* des Ignatius (ad Philad. VIII, 2) jedenfalls nicht hierher gehören (vgl. Zahn z. d. St.), die einzige Erwähnung neutestamentlicher Autographen, welcher wir in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche begegnen. Schon Irenäus sieht sich für die Lesart *χξς'* Apk 13, 18 lediglich auf sorgfältige und alte Abschriften gewiesen (adv. haer. V, 30, 1, ed. Harvey II, S. 406: *τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου*), und Origenes weiß für den Text des Johannesevangeliums dem Exemplare des Herakleon gegenüber an keine ältere Autorität zu appellieren (z. B. in Joh. T. XIII, 11).

Fragt es sich, wie der frühzeitige Verlust jener kostbaren Urkunden zu erklären sein möchte, so ist zuvörderst davon auszugehen, daß das Leben der ersten Gemeinden noch unter der unmittelbaren Einwirkung des apostolischen Geistes und deshalb in einem anderen Verhältnisse als spätere Zeiten zu dem geschriebenen Buchstaben stand. Wie es sodann unzweifelhaft ist, daß der Apostel Paulus seine Briefe nicht selbst zu schreiben pflegte (vgl. Rö 16, 22; 2 Th 3, 17; 1 Ko 16, 21; Kol 4, 18; vgl. auch Ga 6, 11), so ist dies auch bei den Verfassern der übrigen neutestamentlichen Schriften wenigstens nicht sehr wahrscheinlich. Vorzugsweise kommt aber das Material in Betracht, welches für diese Schriften zur Anwendung kam. Sie waren nach damaliger Gewohnheit höchst wahrscheinlich auf Papyrus (*χάρτης* 2 Jo 12) geschrieben und wo dies etwa nicht der Fall war, vertrat die Stelle des Papyrus das damalige sehr feine Pergament (*μεμβράνα* 2 Ti 4, 13). Daraus ergiebt sich nun, daß der oft wiederholte Gebrauch und die Mitteilung an andere in wenig Jahrzehnten, ja in wenig Jahren den mit mehr

oder weniger Recht als apostolische Originale geltenden Handschriften verderblich werden mußte. Wie sehr man diese Gefahr zu fürchten hatte, bezeugt auch Hieronymus, indem er Epist. 34 (al. 141) erzählt, daß Acacius und Euzoius die Cäsareenser Bibliothek auf Pergament umgeschrieben haben (vgl. auch de vir. inl. c. 113). Man darf sich dem gegenüber nicht darauf berufen, daß wir heute noch weit über ein Jahrtausend alte Papyrusrollen und Pergamenthandschriften besitzen; denn die Erhaltung solcher Dokumente, wenn wir besonders von den späteren sehr dauerhaften pergamentenen absehen, hatte darin ihre Hauptstütze, daß sie nicht in häufigen Gebrauch kamen, oder, was namentlich von den erhaltenen und größtenteils in Sarkophagen gefundenen Papyrus gilt, von Anfang an fast außer allem Gebrauch blieben.

Wie schon angedeutet, dürfen wir uns die neutestamentlichen Originale vorzugsweise als Papyrusrollen denken, und zwar vermittelst des Rohrstifts oder Calamus (3 Jo 13: *διὰ μέλανος καὶ καλάμου*) und mit Rußtinte (3 Jo 13; 2 Jo 12) in Kolumnen geschrieben. Die Schrift selbst wird, namentlich wo sie von der Hand des Schreibers niedergeschrieben war, in sogenannten Unzialen verfaßt gewesen sein, die jedoch auf Papyrus keineswegs so stattlich zu sein pflegten wie in unseren ältesten Pergamentmanuskripten. Sie lief ununterbrochen oder ohne Worttrennung fort, hatte keine Interpunktion, auch keine Initialbuchstaben, gewiß nur höchst selten Absätze; sie war ferner ohne Hauch- und Tonzeichen, ohne das iota subscriptum, wohl auch ganz ohne das iota adscriptum. Die Evangelisten könnten ihre Schriften wohl selbst, überschriftlich oder unterschriftlich, als Evangelien bezeichnet haben; doch ist, wie es scheint, Justins regelmäßige Erwähnung der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, einmal mit dem Zusatz *ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* (Apol. I, 66, vgl. Dial. c. Tr. 100: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*), dagegen, sowie auch Lc 1, 1 und AG 1, 1 nicht dafür sprechen. Alle Zusätze, wie *κατὰ Ματθαῖον* u. s. w., sind jedenfalls späteren Ursprungs und setzen schon eine Sammlung von Evangelien voraus. Bei den Briefen ist wohl nur die Adresse als Überschrift oder Unterschrift, wie *πρὸς Ῥωμαίους, πρὸς Κορινθίους* u. s. w., wovon jedoch *πρὸς Ἑβραίους* auszunehmen sein möchte, der ersten Redaktion zuzuschreiben; doch lassen die uns erhaltenen Nachrichten über die zur römischen Kaiserzeit übliche strenge Briefform (vgl. u. a. Cyprian, ep. 9, ed. Vindob. S. 489) darauf schließen, daß die Originale selbst mit noch anderen Merkmalen der Autorschaft u. s. w. (vgl. auch 2 Th 3, 17) versehen waren, die, weil nicht wesentlich zum Inhalte der Briefe gehörig, bei der Vervielfältigung derselben für den liturgischen Gebrauch übergangen wurden. Die übliche Benennung der Apostelgeschichte (acta apostolorum = *πράξεις* [*τῶν*] *ἀποστόλων*) findet sich, nur mit dem Zusatz omnium vor apostolorum, bereits im sog. Muratorischen Fragment, und ebendaselbst wird die Offenbarung Johannis apocalypsis genannt; ob aber diese Überschriften von den Verfassern selbst herrühren, muß dahingestellt bleiben. Das Prädikat „katholisch“ für Briefe aus der im Bibelkanon so benannten Sammlung läßt sich zuerst aus dem Ende des 2. Jahrhunderts nachweisen (Apollonius bei Eusebius, hist. eccles. V, 18, 5, wo wahrscheinlich der erste Brief des Johannes gemeint ist); viel später jedoch ist die Übertragung dieses Namens auf unsere sämtlichen katholischen Briefe und lediglich auf diese, denn noch im 3. und 4. Jahrhundert war es üblich, Schreiben kirchlicher Männer überhaupt als katholische zu bezeichnen, wofern sie nicht an Einzelgemeinden allein gerichtet waren, wie z. B. den Brief des Barnabas, die Briefe des Dionysius von Korinth u. s. w. (vgl. Origenes c. Cels. I, 63 und sonst, Eusebius, hist. eccl. IV, 23, 1).

Was nun der neutestamentliche Text, so lange er abgeschrieben wurde, äußerlich für Schicksale gehabt, das läßt sich vermöge der uns aus dem letzten Jahrtausend vor Erfindung der Buchdruckerkunst gebliebenen handschriftlichen Denkmäler mit ziemlicher Sicherheit beurteilen. Es liegt in der Natur der Sache, daß Handschriften, welche unser ganzes Neues Testament enthielten, erst in verhältnismäßig später Zeit angefertigt wurden; aber auch nach dem förmlichen Abschlusse des Kanons blieben dergleichen Handschriften selten. Die aus dem 4. und 5. Jahrhundert uns erhaltenen Beispiele dieser Art (ℵBAC) weisen zugleich eine Verbindung mit dem griechischen Alten Testamente auf und bezeugen zum Teil den zu jener Zeit unanstößigen Gebrauch, dem Neuen Testamente die eine oder die andere derjenigen Schriften anzuschließen; welche zwar als kirchliche Vorlesebücher oder Leitfäden für den Katechumenenunterricht einer weiten Verbreitung genossen, auf vollgiltiges kanonisches Ansehen aber keinen gegründeten Anspruch zu erheben vermochten. So haben z. B. am Schlusse des Codex Sinaiticus der Brief des Barnabas und der Hirt des Hermas, am Schlusse des Codex Alexan-

drinus die Briefe des Clemens von Rom (und das sog. Psalterium Salomonis) eine Stelle gefunden. Am häufigsten schrieb man die vier Evangelien ab, ferner die paulinischen Briefe öfter als die katholischen, welche letzeren man gern mit der Apostelgeschichte verband; doch verband man oft auch die paulinischen und katholischen Briefe zugleich mit der Apostelgeschichte. Am seltensten wurden Handschriften der Apokalypse gefertigt. Die Ordnung der einzelnen Bücher war bei den Evangelien schon frühzeitig die unsrige, die schon von Irenäus (adv. haer. III, 1, 1) und dem Verfasser des nach Muratori genannten Bibelkanons (vgl. Hesse, Das Muratorische Fragment, S. 57 ff.) bezeugt wird; nur unter den lateinischen Handschriften, mit Einschluß einer griechisch-lateinischen, des Codex Cantabrigiensis, haben mehrere unserer ältesten (der Vercell., Veron., Palat., Corbei., Brixianus, Monac.) nach dem Matthäus den Johannes, darauf Lukas und Markus. Und ähnlicherweise ordnet auch die wohl dem 3. Jahrhundert angehörige Stichometrie des Codex Claromontanus, nämlich so: Matthäus, Johannes, Markus, Lukas. Nach der Apostelgeschichte, welcher im Cod. Sin. und einigen anderen die paulinischen Briefe vorausgehen, pflegte man die katholischen Briefe zu stellen: so stehen sie, nach dem Vorgange des Cyrill von Jerusalem, in den meisten unserer griechischen Handschriften. Eusebius hingegen läßt die paulinischen Briefe auf sie folgen, worin er der lateinischen Kirche zum Vorbilde geworden ist. In der Anordnung der paulinischen Briefe herrschte mehrfache Verschiedenheit; besonders einig gegen unsere Ordnung sind mit Athanasius und Epiphanius die vier ältesten griechischen Handschriften darin, daß sie den Hebräerbrief nach dem zweiten Briefe an die Thessalonicher setzen. Der griechisch-lateinische Codex Claromontanus hingegen bezeugt den schon frühzeitig allgemeinen Gebrauch der lateinischen Kirche, wonach der Hebräerbrief nach dem Briefe an Philemon zu stehen kommt. Die katholischen Briefe endlich hat man, sobald sie in den Kanon kamen, fast allgemein in die noch heute übliche Ordnung gebracht. Das bezeugen Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, nebst dem laodicenischen Konzil; doch ordnen die apostol. Kanones so: Petrus, Johannes, Jakobus, Judas. Die Apokalypse findet bei voller Aufzählung der kanonischen Bücher zuerst bei Athanasius ihren Platz, und zwar, wie auch später immer, an der letzten Stelle des Kanons. Näheres bei Zahn, Geschichte des Ntl. Kanons, Bd 2, S. 343 ff.

Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten trat nun an die Stelle des Papyrus das Pergament, das in der Regel um so feiner erscheint, je älter es ist. Vom 4. bis 11. Jahrhundert blieb es fast ausschließlich im Gebrauch; vom 13. Jahrhundert an wurde häufiger als Pergament das Linnenpapier angewendet (vgl. Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter, 3. Aufl., S. 139 ff.). Die größere Seltenheit des Pergaments veranlaßte auch, nach Vertilgung älterer Schriften durch Abschaben oder Abwaschen, einen neuen Gebrauch von alten Pergamentblättern zu machen; doch sind auf diesem Wege öfter Bibeltexte durch andere, namentlich patristische, überdeckt worden als daß die ersteren über vertilgte andere Schriften geschrieben wurden. (Der berühmteste neutestamentliche Palimpsest ist der Codex Ephraemi, dessen neuere Schrift aus dem 12. Jahrhundert stammt. Aber schon von Cicero ad Trebat., epp. VII, 18, und Catull carm. XXII, 4 sq. geschieht der Palimpseste Erwähnung, desgleichen von Plutarch, ed. Reiske IX, 117). Mit dem Papyrus schwand auch die Rollenform; anstatt derselben wurde die Buchform gebräuchlich. Die Bücher bestanden zumeist aus Quaternionen, d. h. aus Heften von vier Doppelblättern, seltener aus Quinternen; später wurden auch Sexternen sehr gebräuchlich. Daß auch (abgesehen vom vereinzelten Vorkommen) Ternionen üblich gewesen, hat man mit Unrecht aus Euseb. vita Const. IV, 37 geschlossen. Denn die hier mit Bezug auf die Ausstattung der im Auftrage des Kaisers für die Kirchen Konstantinopels hergestellten 50 Bibelexemplare gebrauchten Ausdrücke *τρισσά* und *τετρασσά* gehen zweifellos nicht auf die Blätterlagen, sondern auf die Zahl der Kolumnen (*σελίδες*). So urteilt richtig Wattenbach a. a. O. S. 181. Ein *σελίσι τρισσαῖς* und zwar eigenhändig geschriebenes Exemplar A. und NT. vermachte, nach dem Bericht der griechischen Menäen (*Μηναῖον τοῦ Ὀκτωβρίου*, S. 93 der Venetianer Ausgabe vom J. 1843), der antiochenische Presbyter Lucian der Kirche zu Nikomedien. Die Abteilung der Schrift in mehrere Kolumnen wurde anfangs noch beibehalten (der Cod. Sin. hat 4 Kolumnen, der Cod. Vat. 3, der Cod. Alex. und andere 2, der Cod. Ephraemi nur eine durchlaufende Kolumne), doch scheint man bald gleichgiltig dagegen geworden zu sein. Die Unzialschrift, womit der Text geschrieben wurde, blieb bis ins 7. Jahrhundert fast durchgängig ohne Accente, nur erscheinen schon früher in einzelnen Fällen Spiritus und Apostroph; vom 7. und 8. Jahrhundert an

erscheint die Accentuation bald mehr bald weniger vollständig, öfters mehr willkürlich als regelmäßig. Nachdem die Unzialschrift in den letzten Jahrhunderten ihres Bestehens schon mehrfache Abweichungen von der früheren Quadrat- und Kreisform erfahren hatte, trat vom 10. Jahrhundert an fast allgemein an ihre Stelle die Kursivschrift.

Interpungiert wurde der Text, obschon zuerst nur durch leere Zwischenräume und den einfachen Punkt, nachweisbar vom 4. und 5. Jahrhundert an. Die durch Euthalius im 5. Jahrhundert für die paulinischen Briefe sowie für die Apostelgeschichte nebst den katholischen Briefen eingeführte Schreibweise in Stichen oder kleinen dem Sinne des Textes nachgebildeten Zeilen, war eine besonders dem Bedürfnisse der kirchlichen Vorlesung angepaßte großartige Interpunktionsmanier, wie sie für die Psalmen und einige andere poetische Bücher des AT., die deshalb *βίβλοι στιχηρεῖς* genannt wurden, vielleicht schon vorlag. Auch die Evangelien wurden wohl um dieselbe Zeit in dergleichen Stichen geschrieben, wie die griechisch-lateinische Handschrift zu Cambridge (D) vor Augen stellt. Doch nur wenige Jahrhunderte lang fand diese kostspielige Art neutestamentlicher Abschriften Beifall; dafür wurde es nun gewöhnlich, das Verständnis des fortlaufend geschriebenen Textes durch zahlreichere Interpunktion zu erleichtern. Die Sitte der Zählung der Stichen am Ende des Textes, die sich zuerst in den unten zu erwähnenden stichometrisch geschriebenen Fragmenten der paulinischen Briefe (H_3), etwa aus dem 6. Jahrhundert, und vom 9. Jahrhundert an öfter in den neutestamentlichen Handschriften beobachten läßt, geht nicht sowohl auf des Euthalius kolometrische Arbeit zurück, als vielmehr auf den alten, schon viel früher für die klassische Litteratur üblichen Gebrauch der Zählung der Raumzeilen. Schon Origenes bedient sich zur Bezeichnung des Umfangs neutestamentlicher Schriften des Ausdrucks *στίχοι*, indem er bemerkt, daß die einzelnen Briefe des Paulus und ingleichen der 1. Brief des Johannes nur wenige, der 2. und 3. des Johannes gar nicht einmal volle hundert Stichen umfaßten (Euseb. hist. eccl. VI, 25, 7. 10). Dazu kommt, daß im Cod. Sin., wenn nicht von gleichzeitiger, so doch von sehr alter Hand am Schluß der paulinischen Briefe (ausgenommen den Brief an die Römer, 1 Ko und 1 Th) die Stichenzahl angemerkt ist. Auch das stichometrische Verzeichnis der alt- und neutestamentlichen Bücher, unter Einfügung einiger Antilegomenen des Eusebius, das sich im Codex Claromontanus S. 468 f. befindet und offenbar viel älter ist als der wohl im 6. Jahrhundert geschriebene Codex selbst, beweist, daß solche Zählungen schon vor Euthalius vorhanden waren. Vgl. über Euthalius: A. Ehrhard, Der Codex H ad epistulas Pauli und „Euthalios diaconos", im Centralblatt für Bibliothekswesen Jahrg. 8, 1891, S. 385 ff.; E. v. Dobschütz, Ein Beitrag zur Euthaliusfrage, ib. Jahrg. 10, 1893, S. 49 ff.; J. A. Robinson, Euthaliana (Texts and Studies, Vol. III Nr. 3), Cambridge 1895; Th. Zahn, Euthaliana, in ThLB 1895, S. 593 ff. 601 ff.; F. C. Conybeare, On the Codex Pamphili and date of Euthalius, in Journal of Philol. Vol. XXIII, 1895, S. 241 ff.

Frühzeitig wurden aber auch schon andere Ab- oder Einteilungen des Textes vorgenommen. Die Evangelien teilte behufs leichterer Auffindung der Parallelstellen Eusebius in 1162 Sektionen (*κεφάλαια*) ab, wovon 355 auf Matthäus, 233 auf Markus, 342 auf Lukas, 232 auf Johannes kommen. Diese Sektionen verteilte er auf einer Tabelle in 10 Gruppen (*κανόνες*), je nachdem eine Stelle (1.) in allen vier Evangelisten, oder (2. 3. 4.) in dreien, oder (5.—9.) in zweien gleich oder ähnlich lautend angetroffen wird, oder endlich (10.) einem der vier Evangelisten eigentümlich ist. War nun, wie das seit dem 5. Jahrhundert in fast allen Handschriften geschehen, diese Einteilung, d. h. die Sektionszahl nebst der Ziffer des betreffenden Kanons, dem Texte am Rande beigeschrieben, so genügte ein Blick auf die Tabelle, um über das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein von Parallelstellen Gewißheit zu verschaffen. Den Anstoß zur Aufstellung dieses ingeniösen Parallelisierungssystems gab dem Eusebius, wie er in dem Briefe an Karpianus (bei Gregory, Prolegom. zu Tischendorfs Ed. VIII. crit. maior, S. 145) bemerkt, die Evangelienharmonie des Ammonius von Alexandria (3. Jahrh.), welche darin bestanden zu haben scheint, daß dem fortlaufenden Texte des Matthäus die entsprechenden Stellen der übrigen Evangelisten in Parallelkolumnen beigeschrieben waren. Es liegt aber auf der Hand, daß die Sektionen des Eusebius nicht, wie man früher fast allgemein angenommen hat, einfach dem System des Ammonius entnommen sind; denn nur unter der Voraussetzung der von Eusebius ausdrücklich als eigene Erfindung bezeichneten *κανόνες* ist es erklärlich, daß z. B. Jo 21, 12. 13 in drei, Vers 16 und 17 desselben Kapitels in je zwei Sektionen zerlegt erscheinen

(vgl. Burgon, The last twelve verses of S. Mark, S. 295 ff.). Von den Sektionen des Eusebius verschieden und vielleicht älter als diese ist eine Einteilung der Evangelien in Kapitel (*κεφάλαια, τίτλοι*, in lateinischen Hss. breves), welche vom 5. Jahrh. an (Cod. Alexandr. und Cod. Ephraemi) in den meisten Hss. angetroffen wird. Von diesen Kapiteln entfallen auf Mt 68, auf Mc 48, auf Lc 83, auf Jo 18. Die Ziffern, mit welchen sie am Rande bezeichnet sind, beziehen sich auf Inhaltsangaben, die am oberen oder unteren Rande eingetragen und oft auch in einer dem Texte vorausgeschickten Liste zusammengestellt sind. Bei den Briefen und der Apostelgeschichte kommt die Kapiteleinteilung in Betracht, welche Euthalius bereits vorfand und bei den paulinischen Briefen beibehielt, während er sich bei den katholischen Briefen und der Apostelgeschichte nicht streng an seine Vorlage gehalten zu haben scheint. Ein Zeugnis von noch früherer Texteinteilung der Evangelien sowohl als der Briefe giebt der vatikanische Codex (B), welchem für die Evangelien der Cod. Zacynthius (Ξ) zur Seite tritt. Die evangelischen Textabschnitte sind hier ungleich kürzer als die sonst üblichen (Mt 170, Mc 62, Lc 152, Jo 80). In den Briefen hat dieselbe Handschrift neben einer älteren eine spätere Einteilung, welche jedoch gleich jener von der euthalianischen verschieden ist. Die ältere hat die Besonderheit, daß sie der Gesamtheit der paulinischen Briefe als einem Ganzen gilt. Von den beiden Einteilungen der Apostelgeschichte ist die ältere, welche sich auch am Rande des Cod. Sin. findet, vielleicht auf Euthalius zurückzuführen (vgl. Robinson S. 36 ff.). Das Buch der johanneischen Offenbarung scheint bis auf Andreas den Kappadocier (Ende des 5. Jahrh.) ohne Textabschnitte geblieben zu sein; von ihm wurde sie bei Gelegenheit seines Kommentars in 24 Kapitel (*λόγοι*) und jedes dieser Kapitel in 3 Sektionen (*κεφάλαια*) eingeteilt. Die jüngste, aber durch ihre Aufnahme in die gedruckten Textausgaben verbreitetste Kapiteleinteilung wird gewöhnlich auf den Kardinal Hugo von St. Caro († 1263) zurückgeführt, der sie bei Ausarbeitung einer lateinischen Konkordanz unternommen haben soll. Sie ist aber wohl älter und, wie Gregory (a. a. O. S. 164 ff.) wahrscheinlich gemacht hat, das Werk Stephan Langtons, Erzbischofs von Canterbury († 1228), vgl. auch O. Schmid, Über verschiedene Eintheilungen der h. Schrift, insbesondere über die Capitel-Eintheilung Stephan Langtons im XIII. Jahrhunderte. Graz 1892. Aus den lateinischen Bibelhss. ist diese Einteilung später in die griechischen übergegangen. Erasmus setzte sie in seinen Ausgaben nur der lateinischen Übersetzung auf dem Rande bei, doch hatte sie schon die Complutenser Polyglotte aufgenommen. Noch jünger als diese Kapiteleinteilung ist die Einteilung in Verse, wie sie in den gedruckten Ausgaben gewöhnlich ist (s. u. S. 755, 18 ff.). Außerdem ist der Perikopen oder der zu den kirchlichen Vorlesungen bestimmten Textabschnitte (*ἀναγνώσματα, περικοπαί*) zu gedenken. Wann und in welcher Weise sie zuerst in Anwendnng kamen, ist nicht zu bestimmen. Die *ἀναγνώσεις*, welche in einigen Handschriften mit dem Apparate des Euthalius für die epistolischen Bücher (10 in den katholischen und 31 in den paulinischen Briefen) und für die Apostelgeschichte (16) notiert sind, scheinen Zuthat einer späteren Bearbeitung des euthalianischen Werkes zu sein (s. Robinson a. a. O. S. 14 ff.; Zahn S. 601 f.). Das Vorhandensein evangelischer Perikopen im 4. Jahrhundert bezeugen für die lateinische Kirche Optatus und Augustin. Häufig wurden die Lektionsangaben in ältere Exemplare des fortlaufenden Textes später noch eingetragen, wie dies z. B. im Codex Ephraemi (aus dem 5. Jahrh.) von einer Hand des 9. Jahrhunderts geschah. Um aber Handschriften mit vollständigem oder fortlaufendem Texte bequem für den Kirchengebrauch zu nützen, verfertigte man Verzeichnisse der Leseabschnitte, mit Angabe der Anfangs- und Schlußworte. Dergleichen Verzeichnisse nannte man *συναξάρια* und, wenn sie für die Heiligentage berechnet waren, *μηνολόγια*; die ältesten uns erhaltenen Exemplare dieser Art gehören dem 9. Jahrhundert an (K_1 u. M_1). Später kamen in Gebrauch besondere kirchliche Vorlesebücher, die eben nichts als den Text der für die gottesdienstliche Vorlesung bestimmten Abschnitte, der sonntäglichen wie der festtäglichen, enthielten, und zwar in der Ordnung, in welcher sie das Kirchenjahr hindurch in Anwendung kamen. Von diesen kirchlichen Vorlesebüchern, als Evangelistarien (*εὐαγγελιάρια* od. *εὐαγγελιστάρια*) und Lektionarien (*πραξαπόστολοι*, Sammlungen der Perikopen aus der Apostelgeschichte und den Briefen) unterschieden, die seit der Zeit Karls des Großen nicht selten mit großer Pracht ausgeführt und, der Stattlichkeit und Deutlichkeit wegen, noch über das 10. Jahrhundert hinaus mit Unzialschrift geschrieben wurden, sind mehrere sehr alte auf unsere Zeit gekommen, darunter einige Papyrusfragmente aus dem 6. Jahrh. in Wien (Evl. 348. 349) und Paris (Evl. 943) sowie mehrere Palimpsestfragmente zu London

(Evl. 316), Venedig (Evl. 269) und Rom (Evl. 135), aus dem 7. u. 6. Jahrhundert. Eins der prachtvollsten verwahrt unter seinen Kirchenschätzen das Katharinenkloster auf dem Sinai (Evl. 300). Der ganze Text desselben ist mit Gold auf schönem weißem Pergamente in 2 Foliokolumnen in der Unzialschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts (Greg.: saec. X vel XI) geschrieben. Ein Fragment eines andern, auf dunkelschwarzem Pergament in goldner Unzialschrift verfaßten, von kleinem Formate, besitzt die kaiserliche Bibliothek zu Wien (Evl. 45).

Zu den Äußerlichkeiten in der Geschichte des geschriebenen Textes gehören endlich noch die Über- und Unterschriften der einzelnen neutestamentlichen Bücher. Wie viel davon von der Hand der heiligen Verfasser selbst stammen möchte, ist bereits oben erwähnt worden. Auch sind unsere vier ältesten umfänglicheren Handschriften, besonders die sinaitische, die vatikanische (von erster Hand) und der Pariser Palimpsest, noch von der größten Einfachheit in diesem Betrachte. Überschriften wie *ἐπιστολαὶ Παύλου, ἐπιστολαὶ καθολικαί,* die sämtlich aufs 4. Jahrhundert zurückgehen, setzen den Begriff der kanonischen Sammlung voraus. Mit der Zeit wuchsen aber besonders die Unterschriften dadurch, daß man traditionelle Vermutungen über Zeit und Ort der Abfassung, auch über den Verfasser selbst, über den Überbringer, über den Empfänger, über die Ursprache (z. B. bei Mt *τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ,* bei Mc *ῥωμαϊστί*) und über anderes ähnliche darin ausdrückte. Dergleichen ausgeschmückte Unterschriften wurden besonders bei den paulinischen Briefen, bei denen sie bereits Euthalius vorfand und auch noch seinerseits bearbeitete, in den Handschriften gewöhnlich. Das älteste Beispiel davon besitzen wir in den schon erwähnten Pariser Fragmenten der paulinischen Briefe vom Berge Athos (H_3), wo die Unterschrift des Briefs an Titus zu lesen ist (vgl. Montfaucon, Biblioth. Coislin. S. 262).

Indem wir nun zu den inneren Erfahrungen des neutestamentlichen Textes übergehen, ergiebt sich aus allem, was wir vom frühesten Gebrauche desselben vor der Mitte, um die Mitte und aus der andern Hälfte des 2. Jahrhunderts wissen, daß schon damals die ursprüngliche Reinheit getrübt gewesen. Denn die Anführungen verschiedener Textstellen bei Polykarp, bei Hegesipp, bei Papias, bei den Senioren des Irenäus, bei Justin, bei Marcion, bei den Gnostikern Ptolemäus, Herakleon, Theodotus, aus dem Briefe der Viennenser und Lugdunenser, aus Tatian, um anderer nicht zu gedenken, die aus derselben Zeit in Betracht kommen, sind bereits der Art, daß sie vielfach mit den aus späterer Zeit überlieferten Varianten zusammenstimmen, ohne daß sie nach kritischen Grundsätzen einen besonderen Anspruch auf apostolische Ursprünglichkeit haben. Zum Beweise nur zwei Stellen, die eine von Polykarp, die andere von Ptolemäus. AG 2, 24 citiert Polykarp in der epist. ad Philipp. 1, 2 folgendermaßen: *ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου.* Für die ersteren Worte hat aber der Text *ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν,* sowie *θανάτου* für *ᾅδου;* doch findet sich das letztere auch in Cod. D, in der Vulg. und anderen Versionen, sowie bei mehreren späteren Vätern. Der Valentinianer Ptolemäus citiert in der epist. ad Floram (bei Epiph. I. S. 216 ff.) fast vollständig Mt 15, 4—9. Da steht bei ihm *εἶπεν* (so auch Westcott und Hort) für *ἐνετείλατο λέγων,* was zwar die meisten Übersetzungen bieten, von den griechischen Handschriften aber nur sehr wenige (darunter Cod. Vat., Cod. Bezae und ein Korrektor des Cod. Sin.); ferner *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου,* in beiden Stellen ist aber das Pronomen nur gering bezeugt; sodann setzt er zu *διὰ τὴν παράδοσιν* noch *τῶν πρεσβυτέρων,* zu *δῶρον* noch *τῷ θεῷ* hinzu; die Worte *ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς* stellt er in *ὠφ. ἐξ ἐμοῦ* um, sowie er nach *τὴν μητέρα σου* den Zusatz des Exodus, aber nicht des Evangeliums hat: *ἵνα εὖ σοι γένηται,* obgleich er vorher ausdrücklich sagt: *δηλοῖ καὶ τοῦτο ὁ σωτήρ.* Die übrigen in Betracht kommenden Varianten von der Rezepta: *τὸν νόμον* für *τὴν ἐντολὴν,* *Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ* für *Ἐγγίζει μοι* u. s. w. verdienen ohne Zweifel den Vorzug. Gehen wir noch einige Jahrzehnte weiter, so finden wir bei Irenäus, der auch schon von der Verschiedenheit der Dokumente spricht (adv. haer. V, 30, 1, s. o. S. 729, 46), bei dem alexandrinischen Clemens (z. B. Strom. IV. 6: *Μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται· ἤ, ὥς τινες τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια, Μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι· καί, Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἕξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται*) und anderen Zeitgenossen noch stärkere Belege für eine schon zu ihrer Zeit, d. h. ums Ende des 2. Jahrhunderts vorhandene Vielgestaltigkeit des neutestamentlichen Textes; ein Zustand, der sich im Laufe der zwei nächsten Jahrhunderte

nur noch verschlimmerte, wie schon Origenes ausdrücklich bezeugt (in Matth. T. XV, 14: *νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.* Vgl. dazu Loman in Theol. Tijdschrift. Leiden 1873, S. 233) und aus der Vergleichung der bei den Kirchenvätern des 3. und 4. Jahrhunderts citierten Textstellen ersichtlich ist. Von dieser Zeit an haben wir alle Jahrhunderte des handschriftlich fortgepflanzten Textes hindurch neben den Werken der Kirchenväter die griechischen Handschriften, sowie die verschiedenen orientalischen und occidentalischen Übersetzungen zu Zeugnissen für eine fast auf jeden Vers sich erstreckende Mannigfaltigkeit der Textgestalt, die sehr zahlreiche, bald mehr bald weniger wichtige Abirrungen vom ursprünglichen Bestande außer Zweifel stellt.

Woher stammt diese Mangelhaftigkeit der Texterhaltung? Man kannte zur Zeit der ersten Christengemeinden keineswegs das ängstliche Haften am Buchstaben, wie es die Strenge der Wissenschaft oder auch die Pietät späterer Zeitalter erheischt, denen das geschriebene Wort zum höchsten und unbedingten Träger der göttlichen Offenbarung geworden. Dazu kommt, daß die allerersten Abschriften wohl mehr eine Sache des persönlichen Wunsches, des Einzelbedürfnisses waren, als daß sie im offiziellen Auftrage oder zum Bedürfnisse der Gemeinden unternommen wurden. So geschah es leicht, daß, als die Abschriften in der christlichen Kirche sich zu vervielfältigen anfingen, die Vorlagen für die Abschreiber schon nicht mehr getreu den Buchstaben des Originals enthielten, das wahrscheinlich selbst, wie wir oben bemerkt haben, von der Hand des Verfassers nur revidiert oder unterschrieben, nicht aber niedergeschrieben war. Sodann aber stammt die Fehlerhaftigkeit der Abschriften von der schon zur Zeit Ciceros (vgl. ad Quint. fratr. III, 5, fin.) laut gerügten Nachlässigkeit der Abschreiber, insofern diese bald falsch sahen, bald falsch hörten, bald mißverstanden. Die zuerst genannten Irrungen des Auges waren bei der ohne Unterbrechung fortlaufenden Unzialschrift doppelt leicht möglich; daher wurden ähnliche Buchstaben verwechselt, Wörter teils ausgelassen, teils wiederholt, teils versetzt, teils auch, was zugleich von ganzen Sätzen gilt, falsch abgeteilt (z. B. Phi 1, 1 *συνεπισκόποις* für *σὺν ἐπισκόποις*, Ga 1, 9 *προείρηκα μὲν* für *προειρήκαμεν*. Jo 1, 3 wurde *ὃ γέγονεν* bald mit dem Vorhergehenden, bald mit dem Folgenden verbunden). Durch das Diktieren des Textes wurden besonders itacistische Verwechslungen veranlaßt, wie *σοί* für *σύ*, *εἰ δέ* für *ἴδε*, *ἡμεῖς* für *ὑμεῖς* und umgekehrt, *πρόσκλησιν* für *πρόσκλισιν* (1 Ti 5, 21), oder Verwechslungen wie *κενός* für *καινός*, *ἑταῖροι* für *ἕτεροι*, *γένημα* und *γέννημα*, *γένεσις* und *γέννησις*. Mißverständnis war es, wenn man *ἐγενήθημεν νήπιοι* (so Westcott und Hort im Text) für *ἐγεν. ἤπιοι* (1 Th 2, 7) oder *τὰ ἴδια τοῦ σώματος* für *τὰ διὰ τοῦ σώματος* (2 Ko 5, 10) schrieb; desgleichen wenn man, was besonders einer späteren Periode angehört, Abkürzungen falsch auflöste. Auch dogmatische Willkür, und zwar mehr noch die der Katholiker als die der Akatholiker, hat auf die Textentstellungen einigen Einfluß geübt, z. B. wenn man Lc 2, 43 *Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ* für *οἱ γονεῖς αὐτοῦ*, Lc 2, 33 *Ἰωσὴφ* für *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* setzte; oder wenn man Ga 2, 5 *οἷς οὐδὲ* wegließ, wovon Tertullian (adv. Marc. V, 3) seltsamerweise behauptet, daß es Marcion in den Text gebracht habe. Von den dynamistischen Monarchianern berichtet uns allerdings Eusebius (hist. eccl. V, 28), und zwar aus älterer Quelle, ausführlich, daß in ihrer Mitte der heilige Text aufs willkürlichste verfälscht worden sei (das Kapitel ist überschrieben: *Περὶ τῶν τὴν Ἀρτέμωνος αἵρεσιν ἐξαρχῆς προβεβλημένων· οἷοί τε τὸν τρόπον γεγόνασι καὶ ὅπως τὰς ἁγίας γραφὰς διαφθεῖραι τετολμήκασιν*); doch deuten die Worte des ungenannten Gewährsmannes, welchen er ausschreibt, vielmehr darauf hin, daß jene heterodoxen Katholiker sich vornehmlich mit kritischer Textvergleichung und Emendation sowie mit Untersuchungen grammatischer Art beschäftigt haben. Die entscheidende Stelle lautet (V, 28, 15 sqq.): *διὰ τοῦτο ταῖς θείαις γραφαῖς ἀφόβως ἐπέβαλον τὰς χεῖρας, λέγοντες αὐτὰς διωρθωκέναι. καὶ ὅτι τοῦτο μὴ καταψευδόμενος αὐτῶν λέγω, ὁ βουλόμενος δύναται μαθεῖν. εἰ γάρ τις θελήσει συγκομίσας αὐτῶν ἑκάστου τὰ ἀντίγραφα ἐξετάζειν πρὸς ἄλληλα, κατὰ πολὺ ἂν εὕροι διαφωνοῦντα. ἀσύμφωνα γοῦν ἔσται τὰ Ἀσκληπιάδου τοῖς Θεοδότου. πολλῶν δὲ ἔστιν εὐπορῆσαι, διὰ τὸ φιλοτίμως ἐγγεγράφθαι τοὺς μαθητὰς αὐτῶν τὰ ὑφ' ἑκάστου αὐτῶν, ὡς αὐτοὶ καλοῦσι, κατωρθωμένα, τουτέστιν ἠφανισμένα κτλ.* Man beachte, daß keinerlei Beispiele einer tendenziösen Textesänderung namhaft gemacht werden. Nur wenn solche vorlägen, könnte man mit völliger Sicherheit urteilen.

Im Hinblick auf das Dargebotene liegt es nahe, jene Häretiker in ihrem Verhältnis zur h. Schrift gewissermaßen als Vorläufer der Antiochener zu betrachten, mit denen sie sich ja auch in ihrem theologischen Standpunkt berühren. Wenn aber wirklich häretisch gefärbte Abschriften in Umlauf waren, so ist doch ein Einfluß derselben auf die in der Kirche verbreiteten Exemplare weder an sich wahrscheinlich noch auch irgend nachweisbar. Viel mehr als das dogmatische machte sich jedenfalls das Sprachinteresse geltend, indem man den Text bald grammatisch richtiger, bald deutlicher und vollständiger, bald nachdrücklicher und schöner zu machen strebte (von Tatian berichtet Euseb. hist. eccl. IV, 29, 6 ausdrücklich: *τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνάς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν*). Bisweilen unternahm man auch geschichtliche (vgl. Mt 27, 9; Mc 15, 25) und geographische (vgl. Jo 1, 28; Mt 8, 28) Verbesserungen. Ferner war von den nachhaltigsten Folgen, namentlich bei den Evangelien, das harmonistische Studium, das Hieronymus in seinem Briefe an Damasus ausdrücklich bezeugt und richtig charakterisiert indem er schreibt: Magnus siquidem hic in nostris codicibus error inolevit, dum quod in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio, quia minus putaverint, addiderunt; vel dum eundem sensum alius aliter expressit', ille qui unum e quattuor primum legerat, ad eius exemplum ceteros quoque aestimaverit emendandos. Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia, et in Marco plura Lucae atque Matthaei, rursum in Matthaeo Iohannis et Marci, et in ceteris reliquorum quae aliis propria sunt inveniantur. Einen sprechenden Beleg hierzu liefern uns die Parallelstellen vom Vaterunser und von der Versuchungsgeschichte bei Matthäus und Lukas. In ähnlicher Weise verfuhr man bei den Anführungen aus dem Alten Testamente, wo man häufig den Text der Apostel mit dem der LXX in Einklang zu bringen suchte (vgl. z. B. Mt 15, 8). Und hieran knüpft sich auch die arglose Verbrämung der evangelischen Erzählungen mit den vielverbreiteten apokryphischen oder mit anderen frühzeitigen evangelischen Aufzeichnungen, die, ohne den Stempel der Apostolizität an sich zu tragen, zum Teil aus guter Quelle geflossen sein mochten. Daher stammen wahrscheinlich einige sehr alte Interpolationen des heiligen Textes, wie Jo 7, 53—8, 11; Mc 16, 9 ff. (einen Versuch, einzelne Lesarten der Evangelien aus dem Protevangelium Jakobi und dem Evangelium Nikodemi zu erklären, siehe in Tischendorfs holländischer Preisschrift: De evangeliorum apocryphorum origine et usu, Hagae Comit. 1851, S. 131 ff.). Endlich haben wir der Textentstellung durch eingebrachte Randglossen zu gedenken. Randbemerkungen verschiedener Art machten sich Gelehrte in ihren Handexemplaren; ein späterer Abschreiber nahm sie als vermeintliche Supplemente oder Verbesserungen in den Text auf.

Bei den Abschreibern selbst haben wir zwischen gelehrten und ungelehrten zu unterscheiden; die ersteren fanden sich wahrscheinlich eben deshalb, weil die Fehlerhaftigkeit der Abschriften so groß wurde. Wir wissen von Männern wie Pamphilus, der sich durch seine Bibelabschriften um die Kirche verdient gemacht (vgl. Euseb. hist. eccl. VI, 32, 3. Hieron. de viris inlustr. c. 75), daß sie abgeschrieben haben. Die vom Athos nach Paris gekommenen Fragmente der paulinischen Briefe (H_3) enthalten in der Unterschrift des Briefs an Titus die Worte: *ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρίᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου, χειρὶ γεγραμμένον* <*αὐτοῦ*>. Auch die philoxenianische Übersetzung der paulinischen Briefe führt sich auf ein von der Hand des Pamphilus geschriebenes Exemplar der Bibliothek zu Cäsarea zurück (vgl. Lightfoot, S. Clement of Rome. Appendix. London 1877, S. 234). Von der Thätigkeit der beiden Presbyter Acacius und Euzoius an der Bibliothek zu Cäsarea war schon oben (S. 730, 3) die Rede; desgleichen von dem mit eigener Hand geschriebenen Bibelkodex, welchen Lucian der Kirche zu Nikomedien vermachte (S. 731, 52). Auch das was Hieronymus (vgl. ad Matth. 24, 36; ad Gal. 3, 1) von Exemplaren des Adamantius und des Pierius sagt, bezieht sich entweder auf Abschriften von der Hand dieser Männer oder auf Exemplare, die sie eigenhändig revidiert haben. Es mögen nun die gelehrten wie die ungelehrten Abschreiber, zumal nachdem die Verderbnis des Textes einmal eingetreten war, durch ihre Arbeiten dem Texte nach unseren kritischen Begriffen geschadet haben, diese durch ihre Unwissenheit und Flüchtigkeit, jene durch ihren Verbesserungseifer. Gerade die berühmtesten Abschreiber, die alexandrinischen Kalligraphen, von denen die meisten unserer ältesten Unzialmanuskripte möchten herzuleiten sein, besaßen oft nur unzureichende Sprachkenntnisse und ließen es an der nötigen Sorgfalt und Genauigkeit fehlen, weshalb ihre Arbeiten bei aller ihrer

Regelmäßigkeit und Schönheit der Schriftzüge doch auch durch ihre Fehlerhaftigkeit sich auszeichneten. Schon Strabo klagt (XIII, 1, 54): *καὶ βιβλιοπῶλαί τινες γραφεῦσι φαύλοις χρώμενοι καὶ οὐκ ἀντιβάλλοντες, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει τῶν εἰς πρᾶσιν γραφομένων βιβλίων καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.* Es bestand aber im Altertum die Sitte, jede gefertigte Handschrift einer Revision, dem Geschäfte eines *διορθωτής* zu unterwerfen, der allerdings auch seinerseits die Grenzen einer Berichtigung nach dem abgeschriebenen Exemplare häufig überschritt (vgl. die oben S. 735, 2 angeführte Stelle des Origenes in Matth. tom. XV). Daher war das Geschäft der Nachvergleichung von dem der Nachbesserung noch verschieden, wie es eine aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammende Note des Codex Frid.-August. (ed. Tischendorf 1846) ausdrücklich darthut. In der genannten Handschrift (bekanntlich der zuerst aufgefundene alttestamentliche Teil des Codex Sinaiticus) wird nämlich am Schluß des Buches Esther (fol. 19r) eine Note von der Hand des Pamphilus aus einem *παλαιώτατον λίαν ἀντίγραφον* wörtlich wiederholt, und diese lautet: *μετελήμφθη καὶ διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὠριγένους ὑπ' αὐτοῦ διορθωμένα. Ἀντωνῖνος ὁμολογητὴς ἀντέβαλεν, Πάμφιλος διόρθωσα τὸ τεῦχος ἐν τῇ φυλακῇ* (eine z. T. wörtlich gleichlautende Unterschrift findet sich in derselben Handschrift fol. 13r, am Schluß des Buches Esra. Ein Beispiel für *ἀντιβάλλειν* liefert außer dem oben angeführten Cod. H_3 auch der Cod. *Λ* mit der Unterschrift: *ἐγράφη καὶ ἀντεβλήθη ἐκ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις παλαιῶν ἀντιγράφων τῶν ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει ἀποκειμένων*, welche in mehreren jüngeren Hss. wiederkehrt, s. Gregory a. a. O. S. 339). Noch vor Pamphilus widmete dem Geschäfte des *ἀντιβάλλειν* sowohl als der *διόρθωσις* den größten Eifer Origenes, wie es aus einer von Cedrenus (hist. comp. ed. Bekker I, S. 444 f.) aufbewahrten Stelle hervorgeht, wo es heißt: *οὔτε γὰρ δειπνῆσαι ἔστιν ἡμῖν ἀντιβάλλουσιν οὔτε δειπνήσασιν ἔξεστι περιπατῆσαι καὶ διαναπαῦσαι τὰ σώματα, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις φιλολογεῖν καὶ ἀκριβοῦν τὰ ἀντίγραφα ἀναγκαζόμεθα.* Auch von Basilius d. Gr. wird bezeugt, daß er biblische Bücher *ἀντιβαλὼν διωρθώσατο*, vgl. Georg. Syncell. chronogr. S. 203.

Fragen wir nun, ob nicht von gelehrten Kirchenvätern bestimmte, durchgreifende, wenn auch immer in ihren Resultaten verfehlte Arbeiten unternommen worden seien zur Wiederherstellung des ursprünglichen oder doch zur Herstellung eines guten Textes, dergleichen für den griechischen des Alten Testaments unzweifelhaft von mehreren ausgeführt worden sind, so begegnen uns schon im 3. Jahrhundert drei Männer, denen der Ruf solcher Arbeiten geworden ist, nämlich Origenes, der ägyptische Bischof Hesychius und der antiochenische Presbyter Lucian. Daß die beiden letzteren eine Art Rezension fürs Neue Testament unternommen haben, kann nach dem Zeugnisse des Hieronymus nicht wohl bezweifelt werden. In der epist. ad Damasum heißt es vom NT.: Hoc certe cum in nostro sermone discordat et diversos rivulorum tramites ducit, uno de fonte quaerendum est. Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum adserit perversa contentio, quibus utique nec in veteri instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt (vgl. auch de viris inlustr. c. 77; schwerlich mehr als ein Widerhall der Worte des Hieronymus ist die Stelle Decret. Gelas. c. IV: Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha. Evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha). Allein das Verfahren dieser Männer ist uns, da der Ausdruck des Hieronymus bei der Charakterisierung desselben an Klarheit und Bestimmtheit viel zu wünschen übrig läßt, ebenso unbekannt geblieben wie der Einfluß ihrer Rezensionen auf die in der Kirche verbreiteten Textdokumente unwahrscheinlich ist. (Daß uns die Rezension des Hesychius in der alexandrinischen und die des Lucian in der byzantinischen Textesgestalt erhalten sei, hatten Hug und Eichhorn angenommen, s. u. S. 758, 6. Neuerdings hat W. Bousset, Textkritische Studien zum NT. in TU Bd XI H. 4, S. 74—110, diese Hypothese hinsichtlich des Hesychius erneuert und nachzuweisen gesucht, daß wenigstens für die Evangelien das Werk desselben in BℵLT 33. und anderen Handschriften mehr oder weniger rein vorliege, und für Lucian giebt Hort die Möglichkeit zu, daß er zwar nicht mit der byzantinischen, wohl aber mit der syrischen Rezension in Verbindung gestanden haben könne, vgl. Rüegg, Die Neutestamentliche Textkritik seit Lachmann, Zürich 1892, S. 77f. 96f.). Was aber Origenes anbetrifft, so hätte schon seine eigene Erklärung in Matth. T. XV, 14 (In exemplaribus autem Novi Testamenti hoc ipsum me posse facere sine periculo non putavi) davon

abhalten sollen, ihm eine förmliche Rezension des neutestamentlichen Textes zuzuschreiben (so Hug); womit jedoch keineswegs geleugnet werden soll, daß die Werke des Origenes, eines durch seine kritische Genauigkeit hervorragenden Mannes, für die neutestamentliche Textkritik von hoher Wichtigkeit sind. Nichtsdestoweniger stellen sich bereits vom 4. und 5. Jahrhundert an, wie die Väter, die Übersetzungen und die griechischen Handschriften darthun, in der überraschend großen Verschiedenheit des neutestamentlichen Textes gewisse Verwandtschaften der Dokumente heraus, die sich wohl an die Länder anschließen, wo die letzteren gefertigt wurden, aber doch kaum ohne die Annahme von Tendenzarbeiten erklärlich scheinen. Nach diesen Verwandtschaftsverhältnissen läßt sich mit einigem Rechte von einem orientalischen und einem occidentalischen, oder vielmehr, um genauer zu scheiden und auch das näher Verwandte wieder zusammenzustellen, von einem alexandrinischen oder ägyptischen und einem lateinischen, sowie von einem asiatischen oder griechischen und einem byzantinischen oder konstantinopolitanischen Texte sprechen. Die erstgenannte Textklasse, die alexandrinische, möchte die im Gebrauche der Judenchristen des Orients befindliche gewesen sein, derjenigen Judenchristen, die sich auch des griechischen Textes des Alten Testaments bedienten. Vorzugsweise war es das christlich gelehrte Alexandrien und was damit zusammenhing, das diesen Text besaß und fortpflanzte. Die lateinische Textklasse ist nicht nur in den lateinischen Exemplaren, sondern auch in denjenigen griechischen, deren sich die Lateiner bedienten, ausgeprägt worden. Die asiatischen Manuskripte ferner waren wohl besonders im Gebrauche geborener Griechen, sie mochten nun im eigenen Vaterlande oder in den asiatischen mit Griechenland lebhaft verkehrenden Provinzen leben. Die byzantinischen endlich sind diejenigen, die der byzantinischen Staatskirche angehörten. Diese letzteren sind es, die allein eine gewisse offizielle Gleichförmigkeit erhielten und die in den späteren Jahrhunderten des bestehenden byzantinischen Kaisertums fast ausschließlich Verbreitung fanden. Inwieweit hiervon die ausübende Kritik bereits Gebrauch gemacht hat, und inwieweit sie noch jetzt davon Kenntnis zu nehmen und Vorteil zu ziehen hat, werden wir später erörtern. Nur muß sofort bemerkt werden, daß uns nur die letztgenannte Klasse in den Dokumenten noch vollkommen vor Augen tritt, und zwar als diejenige, die aus der allmählichen Vermischung der früheren unter besonderer Geltendmachung der asiatischen oder griechischen hervorgegangen ist. Keine der drei älteren Klassen aber liegt uns ohne mehrfache Entstellung und Vermischung vor, so daß es oft schwerer wird, die einer jeden Klasse eigentümliche Lesart festzustellen, als auf die ursprüngliche zurückzuschließen. Endlich ist zu erwähnen, daß die angedeuteten Unterschiede und Verwandtschaftsverhältnisse weitaus am stärksten in den Evangelien ausgeprägt sind, am wenigsten in der Apokalypse, und wiederum in den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte deutlicher als in den katholischen Briefen (vgl. Tischendorfs N. T. Graece. Ed. academ. VIII. Lips. 1875, p. XXIV).

Endlich gehört hierher noch eine Hinweisung auf diejenigen Männer des Altertums, deren Studien verdienstlich um den neutestamentlichen Text gewesen, oder welche, was weit mehr in Betracht kommt, durch ihre fleißige Textbenutzung für den Gebrauch ihrer Zeit und ihres Vaterlandes zeugen. Aus der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts gilt in letzterer Beziehung am meisten Irenäus; aus den nächstfolgenden Jahrzehnten Clemens von Alexandrien. Höher als beide steht durch textkritische Gelehrsamkeit Origenes, der durch die ganze erste Hälfte des 3. Jahrhunderts wirkte. Der bedeutendste Textkritiker nach ihm war Hieronymus; nur ließ er bei Benutzung der griechischen Handschriften für seine reformatorische Umgestaltung der lateinischen Version manche unkritische Rücksicht gelten. Aus dem 3. bis 5. Jahrhundert haben uns ein Bild des Textes ihrer Zeit und Heimat vorzugsweise hinterlassen, unter den Griechen: Eusebius, Athanasius, Epiphanius, die beiden Cyrille, Basilius, die beiden Gregore, Chrysostomus und Theodoret, wozu noch Ephräm der Syrer kommt, dessen Werke bald nach ihrer Abfassung ins Griechische übersetzt wurden; unter den Lateinern: Tertullian, Cyprian, Victorin von Pettau, Hilarius von Pictavium, Lucifer, Ambrosius, Rufin, Augustin, Fulgentius. Den zuerst unter den Lateinern genannten ist auch noch beizuzählen der Übersetzer des Irenäus, von dessen Arbeit weit mehr als von der ursprünglichen des Verfassers auf uns gekommen ist. Im 5. Jahrhundert diente dem Texte der Offenbarung Johannis durch seinen griechischen Kommentar Andreas der Kappadocier, im 6. durch seinen lateinischen Primasius. Beiden Männern schloß sich einige Jahrhunderte später an mit seinem griechischen Kommentare Arethas. Im 8. Jahrhundert ließ Beda sich die Textreinigung der Apostelgeschichte angelegen sein; Johannes Damascenus hat viel citiert;

auf Karls des Großen Befehl wirkte Alcuin für den lateinischen Text. Im 9. Jahrh. nützte Photius seine Gelehrsamkeit fürs Neue Testament, desgleichen im 10. Suidas, doch beide nur in sehr beschränktem Maße. In den nächstfolgenden Jahrhunderten schrieben ihre gelehrten Kommentare zum Neuen Testament Theophylakt, Ökumenius, Euthymius Zigabenus. Die im 13. Jahrhundert hervortretenden Correctoria bibliae betrafen die Verbesserung der Vulgata zum Teil aus griechischen Zeugen, sowie im 15. Jahrh. Laurentius Valla, von der großen Verderbnis des üblichen lateinischen Textes überzeugt, den Wert alter Dokumente erkannte und geltend zu machen suchte.

Zum Schluß dieses Versuchs über die Geschichte des geschriebenen Textes geben wir ein Verzeichnis der ältesten auf unsere Zeit gekommenen handschriftlichen Denkmäler des Originaltextes.

Die Zahl der sämtlichen neutestamentlichen Unzialhandschriften, vom 4. bis zum 10. Jahrhundert verfaßt, beträgt, unter Übergehung von 8 Psalterien mit dem Texte der Hymnen bei Lukas (O^{a-h}), 114. Ihrem Alter nach, wie es sich aus paläographischen Gründen bis zu einem gewissen Grade von Sicherheit bestimmen läßt, sind sie in folgende Ordnung zu bringen. Aus dem 4. Jahrhundert stammen 2: ℵ mit dem ganzen NT. und B mit Evv. Akt. Kath. Paul.; aus dem 5. Jahrhundert 15: ACI$^{1.2.3}$I^{b}Q$_1$Q$_2$T^{ag}T^{woi}ב$_2$ד$^{7.10.14}$; aus dem 6. Jahrhundert 24: D$_1$D$_2$E$_2$H$_3$I$^{4.7}$N$_1$N$_a$O$_2$O$^{b}_{2}$P$_1$R$_1$T^{bceh}ZΘ^{cefg}ΣΦד^{11}; aus dem 7. Jahrhundert 17: F^{a}G$_2$I$^{5.6}$R$_2$T^{dlmpq}W^{ilmn}Θ^{ab}ד^{12}; aus dem 8. Jahrhundert 19: B$_2$E$_1$L$_1$S$_2$T^{inors}W^{abk}YΘ^{d}ΞΨΩד$^{6.8}$; aus dem 9. Jahrhundert 31: E$_3$F$_1$F$_2$G$_3$G^{b}H$_2$K$_1$K$_2$L$_2$M$_1$M$_2$N$_2$O$_1$P$_2$T^{fk}VW^{cdefgho}X^{b}ΓΔΘ^{h}ΛΠד^{9}; aus dem 10. Jahrhundert 6: G$_1$H$_1$S$_1$UXב$_1$. Von allen diesen 114 umfaßt nur ℵ das ganze NT. vollständig, und nur noch 4 andere enthalten den bei weitem größten Teil desselben: ABCΨ. Außer diesen 5 beziehen sich noch auf die Evangelien 81, darunter 12 mit vollständigem oder fast vollständigem Texte: DEKLMSUVΓΔΠΩ, 14 mit umfänglichen Fragmenten: FGHNPQRXZΛΞΣΦב, 55 mit geringeren, auf mehrere Kapitel oder auch nur auf eine Anzahl Verse beschränkten Fragmenten: F^{a}I$^{1.3.4.7}$I^{b}N^{a}OT$^{a-f\,h-r}$T^{woi}W^{a-o}X^{b}Θ^{a-h}ד$^{6-12}$. Die Apostelgeschichte betreffen außer den genannten 5 noch 13, darunter 5: DELPS mit vollständigem oder doch fast vollständigem Texte, die übrigen mit größeren (H) oder geringeren Fragmenten (GG^{b}F^{a}I$^{2.5.6}$ב). Für die katholischen Briefe treten zu den 5 noch 4: KLPS, an deren Vollständigkeit nichts oder wenig fehlt, und ein Fragment: ב; für die paulinischen Briefe, welche übrigens in Ψ bis auf den Brief an die Römer und den an Philemon (und den Hebräerbrief) fehlen, noch 20, von denen 7: DEFGKLP vollständig oder fast vollständig sind, 13: F^{a}HI^{2}MNOO^{b}QRST^{gs}ד^{14} nur wenige oder mehrere Fragmente enthalten. Die Apokalypse bieten uns außer ℵAC noch B$_2$ und P, der erstere Codex vollständig, der zweite mit nur geringen Lücken.

Sehen wir von denjenigen Hss. ab, welche für die Kritik des Textes bisher noch nicht verwertet worden sind, so liegt die älteste und vorzugsweise alexandrinisch gefärbte Textgestalt, wenn auch mit vielfachen Differenzen, für die Evangelien in folgenden Manuskripten vor: ℵABCDII^{b}LPQRT^{abc}XZΔΘ^{c}Θ^{g}Ξ; ihnen am nächsten stehen F^{a}NOW^{abc}YΘ^{abef}. Eine zweite, jüngere Gestalt, in der sich die asiatische Färbung vorzugsweise erkennen lassen möchte, bieten die Manuskripte: EFGHKMSUVΓΛΠΘ^{h}, unter denen am meisten zur ersteren Reihe hinneigen EKMΓΛΠΘ^{h}. Für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe geben den ältesten Text ℵABC, für die erstere auch noch DI, denen EG nahe treten, für die letzteren auch noch (mit Ausnahme von 1 Pt) P, während HLP für die Apostelgeschichte und KL für die katholischen Briefe der neueren Textfärbung am nächsten kommen. In den paulinischen Briefen repräsentieren den ältesten Text ℵABCHIOQ, sowie die griechisch-lateinischen DFG; desgleichen annähernd MP, wogegen dem jüngeren Texte am nächsten stehen KLN. Die Apokalypse liegt uns am altertümlichsten vor in ℵAC, denen P näher tritt als B (andere Gruppierungen der Hss. s. bei Gregory a. a. O. S. 185 ff.).

In Bezug auf die einzelnen Handschriften sei hier noch folgendes bemerkt.

ℵ: Codex Sinaiticus, von Tischendorf 1844 und 1859 im Kloster der h. Katharina auf dem Sinai entdeckt und im letzteren Jahre, mit Ausnahme der schon früher als Codex Friderico-Augustanus der Leipziger Universitätsbibliothek überlassenen alttestamentlichen Bestandteile, nach St. Petersburg gebracht. Außer 26 Büchern des Alten Testaments, von denen 5 den Cod. Frid.-Aug. bilden, enthält derselbe das ganze Neue Testament ohne die geringste Lücke, vermehrt aber noch durch den Brief des Barnabas und das erste Drittel des Hirten des Hermas. Der alexandrinische Ab-

schreiber hat nicht selten durch fehlerhafte Abschrift seine mangelhafte Kenntnis des Griechischen sowie durch arge Versehen seine Flüchtigkeit bewiesen, worin dem Sinaiticus die Handschriften BAC nahe genug verwandt sind; auch tritt die in den drei ersten Jahrhunderten am neutestamentlichen Texte geübte Lizenz der Behandlung bisweilen noch stärker hervor als bei BAC (viel weniger hingegen als in D, dem Cambridger Codex). Nichtsdestoweniger wird durch zahlreiche Stellen, wo die sinaitische Lesart die älteste Bestätigung durch die Väter oder Übersetzer in überraschendster Weise für sich hat, der alle anderen Pexteszeugen, mit alleiniger Ausnahme von B, überragende Wert dieser Handschrift außer Frage gestellt. Der ohne alle Initialen (wie nur noch B) und größtenteils mit sehr seltener Interpunktion geschriebene Text ist in 4 Kolumnen, wie der vatikanische in 3, abgeteilt: beide Handschriften lehnen sich damit an den Gebrauch der Papyrusrollen an, deren Anwendung, wie schon erwähnt, vorzugsweise seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts durch das Pergament beschränkt und selten geworden war. Auf die 4 Evv. folgen die paulinischen Briefe, unter denen der Hebräerbrief nach dem 2. Thessalonicherbriefe zu stehen kommt. Erst nach den paulinischen Briefen hat die Apostelgeschichte mit den katholischen Briefen ihre Stelle. An die Apokalypse aber schließt sich unmittelbar der Brief des Barnabas an, und an diesen, nach einer Lücke von sechs Folioblättern (welche vielleicht die Acta Pauli oder die Apocalypsis Petri enthielten), der Hirte von Vis. I bis Mand. IV, 3, 6. Letzterer Umstand, daß nämlich die Apokalypse des Hermas im Anhange zum Neuen Testament Aufnahme gefunden, ist für die Bestimmung des Alters der Handschrift von nicht zu unterschätzender Bedeutung, sofern die aus paläographischen Gründen mit Sicherheit nicht zu erweisende Abfassung im 4. Jahrhundert hierdurch in entscheidender Weise gefordert wird. Der Gebrauch des Hirten im Morgenlande, sei es nun im Gottesdienste oder im Unterricht, ist seit dem Ende des 4. Jahrhunderts (Athanasius) nicht mehr zu erweisen. Da nun der Cod. Sin. jedenfalls nicht zum privaten, sondern zum öffentlichen Gebrauch in einer der Hauptkirchen des Reichs hergestellt worden ist, so darf man mit Sicherheit schließen, daß er zu einer Zeit geschrieben ist, in welcher die Urteile des Eusebius und Athanasius noch allgemein giltige waren, also nicht später als im Verlaufe des 4. Jahrhunderts. Dann aber gewinnt auch die Vermutung sehr an Wahrscheinlichkeit, daß wir im Codex Sinaiticus wirklich eine jener 50 Bibelhandschriften besitzen, welche einst Eusebius im Auftrage des Kaisers Konstantin mit besonderem Aufwand für die Kirchen der neuen Residenz herstellen ließ (vgl. darüber namentlich Scrivener, Collation of the Cod. Sin. S. XXXVII f.). Ja, wenn unsere Auffassung der Stelle Euseb. vita Const. IV, 37 richtig ist (s. o. S. 731,50), so würde dort der dem Cod. Sin. eigentümlichen Anordnung der Schrift in 4 Kolumnen (wie der des Cod. Vat. in 3) ausdrücklich gedacht. — Nach Tischendorfs Beobachtung rühren die uns erhaltenen Teile der Handschrift von vier verschiedenen Schreibern her, von denen jedoch nur zwei aufs Neue Testament kommen. Genaue Beobachtung der Eigentümlichkeiten dieser Hände führte ferner zu der Vermutung, daß eine derselben, von welcher im Cod. Sin. nur wenige Seiten herrühren, den ganzen neutestamentlichen Teil des Cod. Vat. geschrieben habe. Und es ist allerdings nicht zu leugnen, daß die dafür angeführten Gründe geeignet sind, diese Vermutung zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit zu erheben. Korrigiert, jedoch nicht immer verbessert, wurde die Schrift erster Hand außer von dem διορθωτής nach und nach von mehreren Händen, im 6., im 7. Jahrhundert und später (א^a, א^b, א^c u. s. w.). Diese Korrektoren aber änderten, wie sich leicht erkennen läßt, nicht nach Gutdünken, sondern bedienten sich dazu anderer Manuskripte, deren Lesarten sie in ihre Vorlage eintrugen; und dies verleiht dem Cod. Sin. noch einen besonderen Wert, da er solchergestalt für sich allein gewissermaßen eine Geschichte des neutestamentlichen Textes vor Augen stellt (über א^c vgl. W. Bousset, Textkrit. Stud. S. 45 ff.). Ediert wurde das NT. aus dem Cod. Sin. von Tischendorf dreimal. Nach vorangegangener Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici auspiciis imperatoris Alexandri II. susceptae, womit der Catalogus codicum nuper ex oriente Petropolin perlatorum und Origenis scholia in proverbia Salomonis verbunden sind (Lipsiae 1860), ging im Herbste des Jahres 1862 aus der Leipziger Presse ein vierbändiges Foliowerk hervor, unter dem Titel: Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus. Auspiciis augustissimis imp. Alexandri II. ex tenebris protraxit, in Europam transtulit, ad iuvandas atque illustrandas sacras litteras edidit C. T. Petropoli 1862. Es ist darin durch eine in dieser Weise noch nie versuchte typographische Nachahmung der alten Schrift nach allen ihren Eigentümlichkeiten die genaueste Wiedergabe des Originals

angestrebt worden. Der erste Band enthält die Prolegomena, den textkritischen Kommentar über 15000 größtenteils von den alten Korrektoren geänderte Stellen, und 21 Tafeln photolithographischer Faksimiles. Der zweite und dritte Band enthalten den Text der alttestamentlichen Bücher, der vierte den des ganzen Neuen Testaments. Im Jahre 1863 erschien darauf zu Leipzig eine diplomatisch-kritische Handausgabe des neutestamentlichen Teils der Sinaibibel unter dem Titel: Novum Testamentum Sinaiticum sive NT. cum epistula Barnabae et fragmentis Pastoris etc., auf welche, da sie bald vergriffen war, 1865 folgte: NT. Graece ex Sinaitico codice omnium antiquissimo, Vaticana itemque Elzeviriana lectione notata. Vgl. Tischendorf, Die Sinaibibel. Ihre Entdeckung, Herausgabe und Erwerbung. Leipzig 1871 (kleinere Publikationen dess. über den Cod. Sin. s. bei Gregory, Prolegom. S. 16f.); Scrivener, A full collation of the Codex Sinaiticus with the received text of the NT. 2. ed. 1867 (mit ausführlicher Einleitung); Ezra Abbot, On the comparative antiquity of the Sinaitic and Vatican manuscripts of the Greek Bible, im Journal of the American Oriental Society. Vol. X. Nr. I. 1872, S. 189ff.

A. Codex Alexandrinus, im Britischen Museum (Reg. I. D. V—VIII), von Cyrillus Lukaris, Patriarchen von Konstantinopel, im Jahre 1628 an Karl I. von England geschenkt. Er enthält, mit einigen Lücken, das A. und das NT. nebst den Clemensbriefen (s. oben S. 731,1). Das NT. beginnt Mt 25, 6 und läuft bis zum Ende der Apokalypse fort, nur unterbrochen im Evangelium Johannis von 6, 50 bis 8, 52 und 2 Ko 4, 13 bis 12, 7. Außerdem sind da und dort die Buchstaben des äußeren Randes verloren gegangen. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts wiederholt verglichen (zuerst für Waltons Polyglotte, 1657), wurde das NT. mit faksimilierten Lettern herausgegeben von Woide (1786), mit gewöhnlichen von Cowper (1860), welcher manche Stellen der Woideschen Ausgabe berichtigte, und von Hansell (1864), dessen Genauigkeit zu wünschen übrig läßt; endlich, mit einer Einleitung von E. M. Thompson, in photographischem Faksimile (1879). Geschrieben ist der Cod. Alex. nach Tischendorf u. a. um die Mitte des 5. Jahrhunderts, nach Scrivener (Introduction, 4. ed. Vol. I, S. 101) vielleicht schon Ende des 4. Jahrhunderts, sicherlich aber nicht viel später. Vgl. C. G. Woidii Notitia codicis Alexandrini. Recud. cur. notasque adiecit G. L. Spohn, Leipzig 1788.

B₁: Codex Vaticanus, Nr. 1209 in der Vatikanischen Bibliothek. Außer dem alttestamentlichen Texte, der den römischen Herausgebern der LXX unter Sixtus V. zur Grundlage gedient, enthält er das ganze NT. bis Hbr 9, 14, so daß außer den letzten Kapiteln dieses Briefs 4 ganze Briefe (1. 2. Ti, Tit, Philem.) und die Offenbarung fehlen. Nachdem zuerst Sepulveda (um 1533) den hohen Wert dieser Handschrift erkannt und in einem Briefe an Erasmus die Aufmerksamkeit darauf gelenkt hatte, lieferten ungenügende Textvergleichungen Bartolocci (1669, handschriftlich in der Nationalbibliothek zu Paris, Mss. Gr. Supplém. 53) und Birch (erschienen 1788 bis 1801). Eine dritte erhielt Rich. Bentley von der Hand eines jungen Italieners Namens Mico (nach einer Abschrift Woides 1799 von Ford ediert). Diese mangelhafte Arbeit revidierte einige Jahre später Rulotta, jedoch mit nicht viel mehr Geschick; sein Manuskript ward 1855 unter den Papieren Bentleys in der Bibliothek des Trinity College zu Cambridge gefunden und 1862 von Ellis ediert (Bentleii Critica Sacra, S. 121—154). Im Jahre 1810 schrieb Hug, nachdem er die damals zu Paris befindliche Handschrift untersucht hatte, eine gelehrte Commentatio de antiquitate cod. Vaticani. Nach Rom zurückgebracht war die Handschrift längere Zeit so gut wie unzugänglich. Tischendorf durfte sie 1843 nur sechs Stunden (vgl. s. Nachricht vom vatikanischen Bibelcodex, in ThStK 1847, S. 129ff.), Ed. von Muralt 1844 neun Stunden lang benutzen, und Tregelles, welcher 1845 lediglich zum Behuf einer Vergleichung des Cod. Vat. nach Rom kam, ward nur gestattet, sich an dem Anblick des Schatzes zu weiden (vgl. s. Lecture on the historic evidence of the autorship of the NT. London 1852, S. 84). Glücklicher war 1855 Dressel, welcher für Tischendorfs 7. Ausgabe des NT. über 200 Stellen vergleichen konnte. Eine vom Kardinal Mai schon unter Leo XII. (1823—29) vorbereitete, in den vierziger Jahren bereits im Druck vollendete, aber erst drei Jahre nach seinem Tode († 1854) erschienene Ausgabe des Cod. Vat. erwies sich als völlig ungenügend, und auch der durch ein Vorwort Vercellones eingeleitete Separatabdruck des NT. ließ, obwohl verbessert, doch noch viel zu wünschen übrig (Rom 1859; ein fehlerhafter Nachdruck London 1859. Andere Ausgaben „ad fidem codicis Vaticani", aber unter Geltendmachung eigener Prinzipien

veröffentlichten 1860 Kuenen und Cobet zu Leiden, Phil. Buttmann 1862 zu Berlin und Loch in demselben Jahre zu Regensburg. Obwohl durch die folgenden Editionen des Cod. Vat. großenteils antiquiert, ist die Leidener Ausgabe durch ihre ausführlichen und gelehrten Prolegomena doch von bleibendem Wert. Muralts NT. ad fidem codicis principis Vaticani etc. 1846 verdiente diesen Titel um so weniger, als er nicht einmal die älteren Kollationen vollständig benutzt hatte). Eine ausführliche Beschreibung lieferte 1859 Vercellone u. d. T.: Dell' antichissimo codice Vaticano della Bibbia Greca (abgedruckt u. a. in des Verfassers Dissertazioni accademiche di vario argomento. Roma 1864, S. 115ff.). Nach vergeblichen Versuchen der Engländer Burgon (1860), Alford (1861) und Cure (1862), einen mehr als flüchtigen Einblick in die Handschrift zu erlangen, ward endlich im Jahre 1866 Tischendorf die Erlaubnis zu vierzehntägiger Benutzung, bei drei Stunden täglicher Arbeitszeit gewährt: eine Frist, welche zur Kollationierung des ganzen NT. zwar nicht ausreichte, doch aber genügte, um die drei ersten Evangelien vollständig und außerdem eine große Anzahl zweifelhafter Stellen zu vergleichen. Auf Grund dieses Materials veröffentlichte Tischendorf im Jahre 1867 sein Nov. Test. Vaticanum post Angeli Maii aliorumque imperfectos labores ex ipso codice editum. Wenn diese Ausgabe auch nicht leistet und unter den obwaltenden Umständen nicht leisten konnte, was der Titel verheißt, so bedeutete sie doch einen wesentlichen Fortschritt gegenüber dem bis dahin Erreichten. Sie wurde auch nicht antiquiert als im folgenden Jahre der das NT. umfassende Teil einer Faksimileausgabe des Cod. Vatic. erschien, zu deren Herstellung (mit nicht immer richtiger Anwendung) die für die Prachtausgabe des Cod. Sin. geschnittenen Typen gedient hatten. Denn so lange dieser Ausgabe (Bibliorum Sacrorum Graecus codex Vaticanus, auspice Pio IX. Pontifice Maximo, collatis studiis Caroli Vercellone et Josephi Cozza editus. Vol. V. Rom. 1868) der erläuternde Kommentar fehlte, war sie für kritische Zwecke unbrauchbar, und auch als letzterer endlich erschien (Vol. VI. auspice Leone XIII. Pontifice Maximo cum prolegomenis, commentariis et tabulis Henrici Fabiani et Josephi Cozza editus. Rom. 1881), hatte die Not kein Ende, da die Arbeit in vielen Stücken die erforderliche Genauigkeit vermissen ließ (vgl. E. Nestle in LCB 1882 S. 105ff., ThLZ 1882 S. 121ff.). Um so freudiger mußte der Entschluß Leos XIII. begrüßt werden, den neutestamentlichen Teil des Cod. Vatic. durch eine Photographie allgemein zugänglich zu machen (Ἡ νέα διαθήκη. Novum Testamentum e codice Vaticano 1209 . . . phototypice repraesentatum auspice Leone XIII. Pont. Max. curante Josepho Cozza-Luzi. Rom. 1889). Das Original vermag zwar auch diese Ausgabe nicht zu ersetzen, da sie in der Regel nur die erneuerten Schriftzüge zur Anschauung bringt (s. unten). Sofern aber, wo die Restauration sich mit der ersten Hand nicht deckt, die Abweichungen mehr oder minder deutlich wahrnehmbar sind, liegt hierin kein ernstliches Hindernis, wenigstens in der Mehrzahl der Fälle, wo die Ausgaben von einander abweichen, Gewißheit zu erlangen (vgl. H. C. Hoskier in The Expositor. Ser. III. Vol. X. 1889, S. 457ff. ThLZ 1890, S. 393ff.). Der Versuch Burgons (The last twelve verses etc. S. 291ff.), dem Cod. Vat. ein um 50—75—100 Jahre höheres Alter als dem Cod. Sin. zu vindizieren, darf als völlig mißlungen bezeichnet werden (vgl. die gründliche Widerlegung von Abbot a. a. O.). Beide Hss. stammen, wenn nicht teilweise von gleicher Hand (s. o. S. 740,40), so doch jedenfalls aus dem gleichen Zeitalter. Korrekturen einer zweiten, gleichzeitigen Hand sind im Vat. ziemlich zahlreich; von einer dritten, späteren wurden Spiritus und Accente hinzugefügt und die im Laufe der Zeit verblichenen Schriftzüge erneuert.

B_2: als Handschrift der Apokalypse ist der ehemalige Basilianer Codex Nr. 105, jetzt in der Vatikana mit Nr. 2066 bezeichnet. Nachdem Wetstein eine äußerst mangelhafte und fehlerhafte Vergleichung durch die Vermittlung des Kardinals Quirini erhalten hatte, edierte Tischendorf zuerst 1846 (Monum. ss. inedita) und nach wiederholter Vergleichung noch einmal 1869 (Appendix Novi Test. Vaticani) den ganzen Text. Einige Berichtigungen zu der ersteren Ausgabe lieferte Tregelles (An account of the printed text etc. S. 156f.), zu der letzteren Cozza (Ad editionem Apocalypseos S. Johannis iuxta vetustissimum codicem Basil. Vat. 2066 Lips. anno 1869 evulgatam animadversiones. Rom. 1869). Tregelles benannte diese nicht vor dem 8. Jahrhundert verfaßte Handschrift, um sie deutlich von dem berühmten Codex Vaticanus 1209 zu unterscheiden, nicht gleich jenem B, sondern zuerst L, später Q. Vgl. W. Bousset, Textkrit. Stud. S. 1ff.

C: Codex Ephraemi, Nr. 9 in der Nationalbibliothek zu Paris. Die ursprüngliche Schrift ist wohl im 5. Jahrhundert (noch vor dem Codex A) verfaßt; später wurde sie zweimal, zuerst im 6. Jahrhundert, dann etwa im 9. Jahrhundert an sehr vielen Stellen geändert. Im 12. Jahrhundert aber wurde die ganze Schrift weggewaschen und das Pergament von neuem benutzt, indem man den griechischen Text mehrerer asketischer Abhandlungen Ephräms des Syrers darauf schrieb. Nachdem zuerst Pierre Allix Ende des 17. Jahrhunderts die vertilgten Schriftzüge wieder bemerkt und Küster für seine Ausgabe von Mills NT. (1710) eine Kollation Boivins benutzt hatte, unternahm Wetstein ums Jahr 1716 für Bentley eine Vergleichung der neutestamentlichen Fragmente, soweit sie lesbar waren. In den Jahren 1834 und 1835 ließ der Vorstand der Manuskripte Karl Hase die Giobertinsche Tinktur zur Verdeutlichung der alten Schriftzüge anwenden, wonach F. F. Fleck auf einer kleinen Anzahl Blätter Versuche der Entzifferung anstellte, die höchst ungenügend ausfielen (vgl. ThStK. 1841, S. 126 ff.). In den Jahren 1840 bis 1842 gelang es Tischendorf, sämtliche Fragmente des NT., die 5/8 des ganzen ausmachen, sowie auch die noch ganz vernachlässigten Fragmente des AT., bis auf sehr wenige größtenteils durch die Schadhaftigkeit des Pergaments verloren gegangene oder ursprünglich rot geschriebene Stellen zu lesen, mit genauer Unterscheidung der drei verschiedenen Hände. Mit faksimilierten Lettern ediert 1843 (NT.) und 1845 (AT.).

D_1: Codex Bezae, 1581 als Geschenk Theodor Bezas nach Cambridge gelangt (Universitätsbibliothek, Nn. II. 41), vorher wie es scheint im Kloster des hl. Irenäus zu Lyon: eine rätselhafte Handschrift, über deren Wert die Meinungen weit auseinander gehen. Während die einen in ihr das einzigartige Denkmal einer zwar verwilderten, aber sicherlich manches Ursprüngliche enthaltenden Textesgestalt erblicken, wie sie vor der endlichen Konstituierung des Kanons verbreitet gewesen, gilt sie anderen als der Hauptrepräsentant des durch willkürliche Änderungen und Interpolationen entstellten sogen. occidentalischen (western) Textes, und dazwischen stehen eine Anzahl Sonderauffassungen, welche ihrerseits der Eigenart der unter allen Umständen hochbedeutsamen Urkunde Rechnung zu tragen suchen. Der wahrscheinlich um die Mitte des 6. Jahrhunderts im Occident, wahrscheinlich in Gallien geschriebene Codex enthält griechisch und lateinisch in stichometrischer Ausführung die Evangelien (Mt Jo Lc Mc) nebst der Apostelgeschichte mit einigen Lücken und auf der Vorderseite des Blatts, auf dessen Rückseite die Apostelgeschichte beginnt, den Schluß des dritten Johannesbriefs (V. 11—15) lateinisch. Ausgefallen sind (nach Scrivener) 67 Blätter, welche durch den fehlenden Schluß des (an vierter Stelle befindlichen) Marcusevangeliums und die katholischen Briefe nicht ausgefüllt werden, wohl aber (nach Bousset in ThLZ 1893, S. 376 Anm.) durch die Apokalypse und die Johannesbriefe. Seit dem 16. Jahrhundert wiederholt kollationiert (zuerst für Rob. Stephanus 1550), wurde der Cod. Bezae 1793 von Kipling mit faksimilierter Schrift, aber nicht ohne Fehler, genauer 1864 von Scrivener, mit wertvoller Einleitung und kritischen Noten, ediert. Vgl. David Schulz, Disputatio de codice D Cantabrigiensi. Vratisl. 1827. K. A. Credner, Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften. Bd 1. Halle 1832, S. 452—518. Scrivener, Bezae Cod. Cantabr., Introd. J. R. Harris, Codex Bezae. A study of the so called western text of the New Testament (Texts and Studies, ed. by J. A. Robinson. Vol. II), Cambr. 1891. Ders., Credner and the Codex Bezae, in The Classical Review 1893, S. 237 ff. W. M. Ramsay, The church in the Roman empire before A. D. 170, London 1893, S. 151 ff. A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. Textkrit. und quellenkrit. Grundlegungen (TU X,1), Leipzig 1893, S. 25 ff. F. H. Chase, The old Syriac element in the text of the Codex Bezae, London 1893. Ders., The reading of Cod. Bezae in Acts I. 2, in The Expositor. Ser. IV. Vol. IX. 1894, S. 314 ff. Ders., The Syro-Latin text of the Gospels. London 1895. E. Nestle, Some observations on the Cod. Bezae, in The Expositor. Ser. V. Vol. II. 1895, S .235 ff. H. Trabaud, Un curieux manuscrit du Nouveau Testament, in Revue de théologie et de philosophie (Lausanne) 1896, S. 378 ff.

D_2: Codex Claromontanus der paulinischen Briefe, einst ebenfalls in Bezas Besitz (der ihn nach dem Kloster Clermont bei Beauvais benannte), jetzt in der Nationalbibliothek zu Paris (Nr. 107). Er enthält die paulinischen Briefe, mit Einschluß des Hebräerbriefs, bis auf wenige Verse vollständig, griechisch und lateinisch in stichometrischer Anordnung. Zu verschiedenen Zeiten erfuhr er Überarbeitungen, so daß

er besonders zwei Gestaltungen des Textes repräsentiert. In seinem lateinischen Texte liegt für uns die älteste Form der wohl schon im 2. Jahrhundert unternommenen lateinischen Übersetzung vor. Geschrieben ist die Handschrift etwa in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts. Sie wurde 1849 und noch einmal 1850 von Tregelles genau verglichen, 1852 von Tischendorf mit faksimilierter Schrift ediert.

E_1: Codex Basileensis A. N. III. 12, mit dem bis auf wenige Lücken vollständigen Texte der vier Evangelien, wohl um die Mitte des 8. Jahrhunderts geschrieben. Von Mill, Bengel und Wetstein benutzt, wurde die Hs. genau von Tischendorf und J. G. Müller (1843) sowie von Tregelles (1846) verglichen. Vgl. G. A. Schmelzer, De antiquo Basil. biblioth. codice Graeco IV. evangeliorum in membr. scripto observationes quaedam criticae. Göttingen 1750. Tischendorf in ThStK 1844, S. 471 ff.

E_2: Codex Laudianus der Apostelgeschichte, durch eine Schenkung des Erzbischofs von Canterbury Laud 1636 an die Bodleianische Bibliothek zu Oxford gelangt (Laud. 35). Nachdem die Handschrift aus Sardinien nach England gekommen war, hat sie schon Beda benutzt. Sie enthält den griechisch-lateinischen Text der Apostelgeschichte fast vollständig und scheint um das Ende des 6. Jahrhunderts geschrieben zu sein. Ediert 1715 von Thom. Hearne, 1870 von Tischendorf (Monum ss. ined., nova coll., vol. IX).

E_3: Codex Sangermanensis der paulinischen Briefe, einst in der Abtei zu St. Germain, jetzt in der Kais. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg (Nr. XX). Es ist eine vom Cod. Clarom. etwa Ende des 9. (oder Anfang des 10.) Jahrhunderts ungeschickt gefertigte Abschrift. Der griechische Text ist für die Kritik ohne allen Wert; der lateinische ist zum größeren Teile gleichfalls aus dem Cod. Clarom. abgeschrieben, hat aber an einigen Stellen aus anderer Quelle geschöpft. Den letzteren veröffentlichte, doch nicht genau, Sabatier im 3. Teile seiner Bibl. sacr. Lat. vers. ant. (1749) unter Vergleichung des Claromontanus. Während seines Aufenthaltes in St. Petersburg verglich Tischendorf mehrere zweifelhafte Stellen.

F_1: Codex Boreeli, jetzt in der Universitätsbibliothek zu Utrecht (Nr. 1), enthält die vier Evangelien mit vielen Lücken, etwa aus dem 9. Jahrhundert. Wetstein erhielt 1730 eine Vergleichung des größeren Teils der Handschrift, als sie einige Blätter mehr zählte als jetzt. Ausführlich beschrieben und verglichen in Jodoci Heringa Disputatio de cod. Boreeliano, ed. H. E. Vinke, Traj. ad Rh. 1843. Vgl. J. I. Doedes, Jets over den cod. Rheno-Trajectinus, in Jaarboeken v. wetenschappel. Theol. II. 1845.

F_2: Codex Augiensis der paulinischen Briefe, einst dem Kloster Reichenau (Augia Dives oder Maior) gehörig. Im Jahre 1718 von Rich. Bentley erworben, gelangte die Handschrift später in den Besitz seines Neffen gleichen Namens, welcher sie 1786 dem Trinity-College zu Cambridge vermachte, in dessen Bibliothek sie nebst einer Kollation Bentleys aufbewahrt wird (B. XVII. 1 u. 18). Sie enthält griechisch und lateinisch die paulinischen Briefe mit wenig Lücken, den Hebräerbrief aber nur lateinisch. Der lateinische Text ist eine alte Vulgata, keine genaue Übersetzung des gegenüberstehenden griechischen. Letzterer stammt, wenn nicht unmittelbar aus dem Cod. Boerner. (G_3), so doch aus der gleichen Vorlage, vgl. P. Corssen, Epistularum Paulin. codices graece et latine scriptos Augiensem, Boernerianum, Claromontanum examin. Specim. 1. 2. Jever 1887. 89. Fr. Zimmer in ZwTh 1887 S. 76 ff. u. in ThLZ 1890 S. 59 ff. Geschrieben ist der Codex ums Ende des 9. Jahrhunderts. Wetstein verglich ihn sehr flüchtig; genauer Tischendorf und Tregelles. Den griechischen sowohl als den lateinischen Text edierte 1859 Scrivener.

F^a: mit diesem Zeichen sind die auf dem Rande des Coislinschen Octateuchs (in der Nationalbibliothek zu Paris) aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen angeführten Stellen bezeichnet, niedergeschrieben um den Anfang des 7. Jahrhunderts. Nachdem Wetstein nur eine Stelle der Apostelgeschichte bemerkt hatte, fand Tischendorf 1842 noch zwanzig andere auf. Ediert in den Monum. ss. ined. 1846.

G_1: Codex Harleianus der Evangelien, von Andr. Seidel im 17. Jahrhundert (mit H_1) aus dem Orient gebracht, jetzt im Britischen Museum (Harlei. 5684). Er enthält die Evangelien mit mehreren Lücken, wohl erst im 10. Jahrhundert geschrieben. Nach Joh. Christ. Wolf (1723) und Griesbach von Tischendorf und Tregelles verglichen. Kleine Fragmente von G (aus Mt 5) und H (aus Lc 1) fand 1845 Tregelles unter

den Papieren Bentleys in der Bibliothek des Trinity-College zu Cambridge, vgl. dessen Account of the printed text, S. 159f.

G_2: ein St. Petersburger Fragment der Apostelgeschichte (2, 45—3, 7), aus dem 7. Jahrhundert (Nr. XVII). Von Tischendorf 1859 aus dem Orient gebracht. S. a. unter L_2.

G^b: sechs Blätter einer Handschrift der Apostelgeschichte in der Vatikanischen Bibliothek (Nr. 2302), aus dem 9. Jahrhundert. Fünf Blätter veröffentlichte Cozza 1877 im 3. Teile s. Sacr. Bibl. vetustiss. fragm. S. CXXIff., das sechste entdeckte Gregory 1886.

G_3: Codex Boernerianus der paulinischen Briefe, jetzt in der Kgl. öffentlichen Bibliothek zu Dresden (A. 145^b). Er enthält, mit wenigen Lücken, den griechischen und lateinischen Text sämtlicher Briefe, ausgenommen den an die Hebräer; wohl aus dem Ende des 9. Jahrhunderts. Der griechische Text stimmt mit dem des Cod. Augiensis (F_2) meist wörtlich überein (s. oben), der lateinische Text hingegen hat nichts mit der Vulgata gemein. Vgl. H. Rönsch, Die Doppelübersetzungen im lateinischen Texte des Cod. Boernerianus, in ZwTh 1882 S. 488ff., 1883 S. 73ff. 309ff. Ediert 1791 von Matthäi, teilweise von Tregelles (1850) u. a. nachkollationiert. S. a. unter Δ.

H_1: Codex Seidelii der Evangelien (s. unter G_1), aus dem 10. Jahrhundert, mit mehreren Lücken; jetzt in der Hamburger Stadtbibliothek (Nr. 91). Zuerst genau von Tregelles (1850), von Tischendorf nur stellenweise verglichen.

H_2: Codex Mutinensis (II. G. 3, früher Nr. 196) der Apostelgeschichte, aus dem 9. Jahrhundert. Gegen 7 Kapitel fehlen. Nachdem Scholz die erste Nachricht von ihm gegeben, wurde er genau von Tischendorf (1843) und Tregelles (1845) verglichen.

H_3: Fragmente einer aus dem 6. Jahrhundert stammenden Handschrift der paulinischen Briefe nach der Ausgabe des Euthalius (s. o. S. 732), von welcher bis jetzt 41 Blätter aufgefunden worden sind. Davon befinden sich 22 in der Nationalbibliothek zu Paris (Coisl. 202 u. Supplém. grec 1074), 8 im Kloster Lawra auf dem Athos, 2 in der Synodalbibliothek zu Moskau (Nr. 563), 1 im Rumjanzewschen Museum ebendaselbst, 3 in der Kaiserl. öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg (2 ehemals Coislinsche Blätter, 1 aus dem Nachlaß des Bischofs Porfiri), 3 in der Kirchl. Akademie zu Kiew und 2 in der Universitätsbibliothek zu Turin (B. I. 5). Erhalten ist darin etwa der 10. Teil des Corpus Paulinum mit zusammen 234 Versen (die nur teilweise erhaltenen mitgezählt), wovon 16 auf 1 Ko, 42 auf 2 Ko, 28 auf Ga, 29 auf Kol, 13 auf 1 Th, 44 auf Hbr, 40 auf 1 Ti, 9 auf 2 Ti, 13 auf Tit entfallen. Dazu kommen noch 17 Seiten verloren gegangener Blätter, deren Text auf den einst gegenüberbefindlichen so deutliche Spuren hinterlassen hat, daß er mehr oder weniger vollständig entziffert werden konnte. Am Schluß findet sich die Unterschrift: *ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν καισαρία ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου παμφίλου, χειρὶ γεγραμμένον* <*αὐτοῦ*>. Veröffentlicht wurden die zuerst nach Paris gebrachten 14 Blätter (von denen 2 zu Anfang dieses Jahrhunderts nach St. Petersburg verschlagen wurden) von Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana S. 251ff., das Moskauer Fragment S. Syn. Nr. 563 von Sabas, Specimina palaeograph. S. 1, die auf dem Athos befindlichen (damals 9; eins ist inzwischen nach Paris verbracht worden) von Duchesne, Archives des missions scientif. ed littér. 3e série, t. III. Paris 1876, S. 420ff., alle Fragmente zusammen von H. Omont, Notice sur un très ancien manuscrit grec en onciales des épîtres de S. Paul. Paris 1889. Hier wird auch (S. 58) der Text einer der im Abdruck lesbaren Seiten mitgeteilt (aus Kol 3); die übrigen 16 (aus 1 Ko, Kol, Hbr, 1 und 2 Ti) veröffentlichte Robinson, Euthaliana (s. o. S. 732,35) S. 48ff., mit Ergänzungen zu Omonts Ausgabe der erhaltenen Blätter. Vgl. außer den oben (S. 732,33ff.) angeführten Abhandlungen auch Bousset, Textkrit. Stud. S. 45ff.

I^{1-7}: Codex Tischendorfianus II, in der Kaiserl. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg (Nr. VI). Es sind 28 georgisch (zu S. Saba im 10. Jahrh.) überschriebene Blätter Palimpsest, aus dem 5., 6. und 7. Jahrhundert, dem Texte nach nahe verwandt mit ℵABC. 7 Blätter betreffen Matthäus, 2 Markus, 5 Lukas, 8 Johannes, 4 die Apostelgesch., 2 die paulinischen Briefe (1 Ko 15 und Tit 1). Diese Fragmente wurden 1853 von Tischendorf im Orient entdeckt und 1855 im 1. Bande der Monum. ss. ined., nova coll., mit faksimilierten Lettern ediert, vgl. auch dessen Anecdota ss. et prof. Tab. III, nr. 6, und Notitia S. 49.

I^b (sonst N^b): vier zweimal reskribierte Blätter einer aus der nitrischen Wüste ins Britische Museum (Addit. 17136) gelangten Handschrift der (syrischen) Hymnen des Severus, welche von erster Hand (Anfang des 5. Jahrh.) 16 Verse des Evang. Joh. enthalten. Von Tischendorf und von Tregelles entziffert, von ersterem 1857 im 2. Bande der Monum. ss. ined., nova coll., ediert.

K_1: Codex Cyprius der Evangelien, aus Cypern 1673 nach Paris gebracht, jetzt in der Nationalbibliothek daselbst (Nr. 63). Er enthält die Evangelien ohne Lücken, um die Mitte oder gegen das Ende des 9. Jahrhunderts geschrieben. Nach den früheren sehr mangelhaften Vergleichungen, darunter die von Scholz, genau von Tischendorf (1842) und von Tregelles (1849 und 1850) kollationiert. Vgl. W. Bousset a. a. O. S. 111 ff.

K_2: Codex Mosquensis der katholischen und paulinischen Briefe, eine vom Berge Athos nach Moskau gekommene Handschrift (S. Synodi Nr. 93, früher 98), wohl aus dem 9. Jahrhundert, mit nur wenig Lücken im Römerbriefe und im 1. Korintherbriefe. Von Matthäi, der ihr das Zeichen g gab, beschrieben und verglichen.

L_1: Codex Regius der Evangelien, Nr. 62 in der Nationalbibliothek zu Paris, fast vollständig. Sein Text ist vor allen anderen Manuskripten mit dem des Vaticanus und des Sinaiticus sowie mit dem Origenianischen Texte verwandt. Geschrieben etwa im 8. Jahrhundert. Von Tischendorf 1846 in den Monum. ss. ined. mit faksimilierter Schrift ediert.

L_2: Codex Angelicus der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe (vormals G) sowie der paulinischen (vormals I), früher im Besitz der Familie Sforza (vgl. ThLZ 1884, S. 623, und dazu Piccolomini in Studi italiani di filologia classica. Vol. 4, 1896, S. 11 ff.), dann in dem des Kard. Passionei, jetzt in der Angelica-Bibliothek der Augustiner-Mönche zu Rom (Nr. 39, früher A. 2. 15). Nur etwas zu Anfang der Apostelgeschichte (bis 8, 10) und am Ende des Hebräerbriefes (von 13, 10 an) fehlt. Verfaßt um das Ende des 9. Jahrh. Nach dem mangelhaften Vorgange von Birch und Scholz genau von Tischendorf (1843) und von Tregelles (1845) verglichen.

M_1: Codex Campianus, eine vollständige Handschrift der vier Evangelien in der Nationalbibliothek zu Paris (Nr. 48), vom Abbé des Camps 1707 Ludwig XIV. geschenkt. Wohl gegen das Ende des 9. Jahrh. verfaßt. Nach Wetstein und Scholz 1850 von Tregelles genau verglichen, schon vorher (1841) von Tischendorf abgeschrieben und darnach 1849 benutzt. Vgl. Bousset, wie zu K_1.

M_2: Codex Ruber der paulinischen Briefe, zwei zu Hamburg (Cod. Gr. 50, aus dem Hebräerbriefe) und London (Harl. 5613*, aus den Korintherbriefen) aufbewahrte Fragmente aus dem 9. Jahrh. Ediert von Tischendorf in den Anecdota ss. et prof. 1855 und (an 4 Stellen verbessert) 1861.

N_1: Codex Purpureus, umfangreiche Fragmente einer auf Purpurpergament mit Gold und Silber etwa ums Ende des 6. Jahrhunderts geschriebenen Evangelienhandschrift. Zu den bisher bekannten 45 Blättern, von denen 33 im Kloster des h. Johannes auf Patmos, 6 im Vatikan (Nr. 3785, sonst *Γ*), 4 im Brit. Museum (Cotton. Titus C. XV, sonst I), 2 in der Kaiserl. Bibliothek zu Wien (Lamb. 2) aufbewahrt werden, haben sich neuerdings in einem Dorfe bei Cäsarea in Kappadocien weitere 184 gefunden, welche vom russischen Botschafter in Konstantinopel v. Nelidow angekauft worden sind, vgl. Gregory in ThLZ 1896, S. 393 f. Die Wiener, Londoner und Römischen Blätter (Fragmente der Evv. des Mt, Lc und Jo) wurden 1846 von Tischendorf (Monum. ss. ined.) ediert, die Römischen noch einmal von Cozza (Pergamene purpuree Vaticane, vgl. ThLZ 1891, S. 562 ff.), die Patmischen (aus Mc 6, 53 bis 15, 23) 1876 von Duchesne (Archives des missions scientifiques et littér. 3[e] série, t. III, S. 386 ff.), nachdem Tischendorf für die 8. Ausgabe seines NT. eine von Sakkelion besorgte Vergleichung derselben hatte benutzen können.

N^a: zwei kleine Fragmente (aus Mc 9) einer dem Cod. Purpur. sehr ähnlichen Handschrift, welche Tischendorf in der Sammlung des Bischofs Porfiri sah. Sie stammen aus der Bibliothek der Alexandrinischen Patriarchen in Kairo, vgl. Porfiri Uspenski, Reise durch Ägypten u. s. w. (russ.), St. Petersburg 1856, S. 77, und dess. Der christliche Orient, ib. 1857, Taf. XIII u. XIV.

N_2: zwei von Tischendorf nach St. Petersburg (Nr. XXXII) gebrachte Blätter mit Fragmenten aus dem Galaterbrief (5, 12—6, 4) und dem Brief an die Hebräer (5, 8—6, 10), aus dem 9. Jahrhundert.

[N^b: Die früher so bezeichnete Handschrift nannte Tischendorf in seiner 8. Ausgabe I^b, s. o.]

O_1: acht Blätter mit mehreren Versen aus dem Evangelium Johannis, etwa im 9. Jahrh. geschrieben. Sie befinden sich in Moskau (S. Synodi Nr. 29, früher 120) und sind einer vom Berge Athos stammenden Handschrift mit den Homilien des Chrysostomus beigebunden. Ediert von Matthäi und Tregelles (mit Ξ, s. u.), von Tischendorf abgeschrieben.

$O^a O^b O^c O^d O^e O^f O^g O^h$: Fragmente der Hymnen aus dem Lukasevangelium (1, 46 ff. 68 ff. 2, 29 ff.) in Wolfenbüttel (ediert von Tischendorf, Anecd. ss. et prof.), Oxford, Verona (ediert von Bianchini 1740), Zürich (ediert von Tischendorf, Monum. ss. ined., nova coll., vol. IV), St. Gallen, Moskau (einst im Besitz Abr. Noroffs, jetzt im Rumjanzewschen Museum, von Tischendorf verglichen), Turin und Paris (Arsenalbibl.) aus dem 6. (O^c), 7. (O^d) 8. (O^h) und 9. (O^{abefg}) Jahrhundert.

O_2: zwei Blätter einer Handschrift des 6. Jahrhunderts mit einem Bruchstück des 2. Korintherbriefes (1, 20—2, 12), 1859 von Tischendorf aus dem Orient nach St. Petersburg gebracht (Nr. IX).

O^b in den paulinischen Briefen: ein ebenfalls aus dem 6. Jahrh. stammendes Blatt, welches Eph 4, 1—18 nicht ohne Lücken enthält. Von Tischendorf 1868 in Moskau (wo?) verglichen.

P_1: Codex Guelpherbytanus I der Evangelien, ein Palimpsest mit neuerer lateinischer Schrift, zu Wolfenbüttel. Die alle vier Evangelien betreffenden Fragmente aus dem 6. Jahrh. wurden bereits 1762 von Knittel, 1869 vollständiger und genauer von Tischendorf entziffert und (Monum. ss. ined., nova coll., vol. VI) herausgegeben.

P_2: Codex Porfirianus der Apostelgeschichte, der katholischen und paulinischen Briefe sowie der Offenbarung Johannis, ein durch den russischen Bischof Porfiri aus dem Orient nach St. Petersburg gebrachter Palimpsest mit nur wenigen Lücken. Während der Text in der Apostelgeschichte und im 1. Petrusbriefe sich unseren jüngsten Unzialen anschließt, nähert er sich in allen übrigen Büchern, namentlich in der Apokalypse, unseren besten Zeugen (vgl. W. Bousset a. a. O. S. 1 ff.), obgleich die Handschrift schwerlich vor dem 9. Jahrhundert verfaßt ist. Ediert von Tischendorf im 5. (die kathol. und paul. Briefe) und 6. (die AG und die Apk) Bande der Monum. ss. ined., nova coll., 1865 und 1869.

Q_1: Codex Guelpherbytanus II der Evangelien, lateinisch reskribierte Fragmente der Evangelien des Lukas und Johannes zu Wolfenbüttel, aus dem 5. Jahrhundert. Nach Knittel (s. unter P_1) beträchtlich erweitert und vielfach verbessert herausgegeben von Tischendorf im 3. Bande der Monum. ss. ined., nova coll., 1860.

Q_2: Fragmente einer Papyrushandschrift der paulinischen Briefe (1 Ko 1. 6. 7) in der Sammlung des Bischofs Porfiri, etwa aus dem 5. Jahrhundert. Von Tischendorf 1862 verglichen.

[Q_3: mit Q bezeichnen Tregelles u. a. den Cod. Vatic. 2066 der Apokalypse, s. o. zu B_2.]

R_1: Codex Nitriensis, ein aus einem koptischen Kloster der nitrischen Wüste stammender Palimpsest mit Fragmenten aus dem Lukasevangelium, im Britischen Museum (Addit. 17211), wohl aus dem 6. Jahrhundert. Zuerst von Cureton, alsdann von Tregelles (1854) und Tischendorf (1855) verglichen, von letzterem 1857 im 2. Bde der Monum. ss. ined., nova coll., ediert. (Mit R bezeichneten Griesbach und Scholz ein zu Tübingen befindliches Bruchstück aus dem 1. Kap. des Ev. Jo, welches wahrscheinlich einem Evangelistar entstammt. Dasselbe Zeichen gab Tischendorf 1849 den neapolitanischen Fragmenten, welche er seit 1859 W^b benannte.)

R_2: Codex Cryptoferratensis, ein Palimpsestfragment mit dem Texte von 2 Ko 11, 9—19, aus dem Ende des 7. Jahrhunderts. Von Cozza im 2. Teile s. Sacror. Bibl. vetustiss. fragm. 1867 (S. 332 ff.) veröffentlicht.

S_1: Codex Vaticanus 354, eine vollständige Evangelienhandschrift, geschrieben im Jahre 949. Nach Birchs Vorgange 1866 von Tischendorf für die 8. Ausgabe seines NT. verglichen.

S_2: Codex Athous Laurae, eine Handschrift der Apostelgeschichte, der katholischen und der paulinischen Briefe (von letzteren nur Rö, 1 Ko 1, 1—5, 8. 13, 8—16, 24. 2 Ko 1, 1—11, 23. Eph 4, 20—6, 20 erhalten) im Kloster Lawra auf dem Athos, aus dem 8. oder 9. Jahrhundert. Von Gregory 1886 eingesehen.

T^a: Codex Borgianus I, jetzt im Kollegium der Propaganda zu Rom. Es sind Fragmente aus 2 Kapiteln des Lukasevangeliums (22, 20—23, 20, zuerst von Brad-

ley H. Alford für die 4. Ausgabe des Alfordschen Bibelwerks verglichen, 1866 auch von Tischendorf) und 3 Kapiteln des Ev. Johannis (6, 28—67. 7, 6—8, 31, ediert von Giorgi 1789, genau von Tischendorf verglichen), deren griechischem Texte der sahidische gegenübersteht, wohl aus dem 5. Jahrhundert. Zu T^{a-e} und T^{woi} vgl. Bousset a. a. O. S. 76 ff.

T^{b}: Fragmente der 4 ersten Kapitel des Ev. Johannis (1, 25—42. 2, 9—4, 14. 4, 34—50) zu St. Petersburg (Nr. X), welche in ihrem Textcharakter sowohl als in ihrer Schrift den Borgianischen Fragmenten verwandt sind; wohl aus dem 6. Jahrh. (vgl. Notitia S. 50).

T^{c}: ähnliche Fragmente wie unter T^{b}, aus Mt 14 (v. 19—27. 31—34) und 15 (v. 2—8). Aus der Sammlung des Bischofs Porfiri.

T^{d}: Fragmente eines griechisch-sahidischen Evangelistars (Mt 16, 13—20. Mc 1, 3—8. 12, 35—37. Jo 19, 23—27. 20, 30—31), von Tischendorf 1866 in der Borgianischen Bibliothek entdeckt; wohl aus dem 7. Jahrhundert.

T^{e}: ein in Ober-Ägypten gefundenes Fragment eines Evangelistars (Mt 3, 13 bis 16) aus dem 6. Jahrh., jetzt in der Universitätsbibliothek zu Cambridge (Add. 1875). Von Hort benutzt, von Gregory 1883 abgeschrieben.

T^{f}: ein ebenfalls in Ober-Ägypten gefundenes Fragment eines griechisch-koptischen Evangelistars (Mt 4, 2—11) aus dem 9. Jahrh., im Besitze des Rev. Ge. Horner in Wells (Somerset). Von Gregory 1883 abgeschrieben.

T^{g}: 2 kleine Fragmente aus 1 Ti (3, 15 f. und 6, 2) im Ägyptischen Museum des Louvre zu Paris, aus dem 4.—6. Jahrhundert. Von Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons, Tl. 3, S. 277 f. veröffentlicht.

T^{h}: 3 Blätter mit dem Texte von Mt 20, 3—32. 22, 4—16, aus dem 6. oder 7. Jahrh., von A. Papadopulos-Kerameus in Kairo gefunden. Bei Gregory (S. 450) versehentlich T^{k} benannt.

T^{i}—T^{r}: Fragmente von 6 griechisch-koptischen und 3 rein griechischen Evangelienhandschriften, aus dem am linken Nilufer (gegenüber von Achmîm) gelegenen Schnudi-Kloster in die Nationalbibliothek zu Paris gelangt, von E. Amélineau im 34. Bande der Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale etc. (P. II.) Paris 1895, S. 363 ff. veröffentlicht. T^{i} (22 Bl.) enthält Lc 3, 19—30. 10, 21—30. 11, 24—42. 22, 54—65. 23, 4—24, 26. Jo 5, 22—31. 8, 42—9, 2. 11, 50—56. 12, 46—13, 4; T^{k} (5 Bl.) Lc 6, 17—27. 18, 2—9. 18, 42—19, 8. 21, 33—38. 24, 25—31; T^{l} (1 Bl.) Mc 16, 6—18 (den kürzeren und den längeren Schluß); T^{m} (3 Bl.) Jo 1, 24—32. 3, 10—17. Lc 21, 36—22, 3; T^{n} (1 Bl.) Jo 4, 52—5, 7; T^{o} (1 Fragm.) Jo 20, 27 u. 30; T^{p} (1 Fragm.) Jo 20, 4—8; T^{q} (1 Bl.) Jo 2, 2—11; T^{r} (1 Fragm.) Mt 25, 32—45. Der Herausgeber weist T^{l} T^{m} T^{p} T^{q} dem 8., T^{i} T^{n} T^{o} dem 9., T^{r} dem 9.—10., T^{k} dem 10. Jahrhundert zu; nach den beigegebenen Schriftproben zu urteilen möchte man eher an das 7. oder 8. Jahrh. denken. Der Textcharakter ist mit dem der Borgianischen Fragmente (T^{a}) verwandt, vgl. E. v. Dobschütz in LCB 1895, S. 1857 ff.

T^{s}: 2 ebenfalls aus dem Schnudi-Kloster in die Nationalbibliothek zu Paris gelangte Blätter mit dem Texte von 1 Ko 1, 22—29, nach Amélineau, der sie mit T^{i} bis T^{r} a. a. O. veröffentlichte, aus dem 9.—10., vielleicht schon aus dem 8. Jahrh.

T^{woi}: 9 Bl. einer T^{a} sehr ähnlichen griechisch-koptischen Evangelienhandschrift (Lc 12, 15—13, 32. Jo 8, 33—42), wohl aus dem 5. Jahrh., einst im Besitze Woides, jetzt in der Bibliothek der Clarendon Press zu Oxford. Von Ford im Anhange zu Woides Ausgabe des Cod. Alexandr. (1799) veröffentlicht.

U: Codex Nanianus, in der Markusbibliothek zu Venedig (Cl. I, nr. VIII), mit dem vollständigen Texte der vier Evangelien, aus dem Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrh. Von Tischendorf sowohl als von Tregelles genau verglichen.

V: Codex Mosquensis (S. Synodi 9, früher 399) der Evangelien, bis Jo 7, 39 fast vollständig. Die stichometrich geschriebene Handschrift stammt vom Berge Athos und gehört dem 8. (Matthäi) oder 9. (Tischend.) Jahrh. an. Von Matthäi (Pauli epp. ad Thess. et ad Tim. 1785, S. 265 ff.) beschrieben und verglichen.

W^{a} und W^{b}: das erstere Zeichen gilt 2 Blättern mit Fragmenten aus Lc 9 und 10, in der Nationalbibliothek zu Paris (Nr. 314), wohl aus dem 8. Jahrhundert; ediert in den Monum ss. ined. 1846. Das zweite Zeichen gab Tischendorf seit 1859 einem zu Neapel (Borb. II C. 15) befindlichen Palimpsest (14 Bl., aus Mt 19—21. 26. 27. Mc 13. 14. Lc 3. 4), welcher mit den Pariser Fragmenten vielleicht ursprünglich

zu einer und derselben Handschrift gehörte; zum Teil schon 1843, vollständig aber erst 1866 von Tischendorf entziffert.

W^c: 3 Fragmente einer griechisch-lateinischen Evangelienhandschrift (aus Mc 2 u. Lc 1) in der Stiftsbibliothek zu St. Gallen (Nr. 45 und Nr. 18) aus dem 9. Jahrhundert. Von Tischendorf 1860 im 3. Bande der Monum. ss. ined., nova coll., ediert.

W^d: Fragmente von 4 Blättern einer Handschrift des 9. Jahrh. mit Stücken aus Mc 7. 8 und 9 in der Bibliothek des Trinity-College zu Cambridge (B. VIII. 5). Von J. R. Harris in The Diatessaron of Tatian, Lond. 1890, S. 62 ff., und in Scriveners Adversaria critica sacra, Cambr. 1893, S. XI ff. ediert.

W^e: Fragmente des Ev. Johannis (aus c. 2. 3 und 4) im Kloster des h. Dionysius auf dem Athos (7 Bl., von Pusey für Alford verglichen), in der Bibliothek des Christ Church College zu Oxford (3 Bl., von Tischendorf 1865 eingesehen) und in der Nationalbibliothek zu Athen (2 Bl., von Gregory 1886 entdeckt), aus dem 9. Jahrh.

W^f: ein reskribiertes Blatt aus dem 9. Jahrh. mit Stücken aus Mc 5, in der Bibliothek des Christ Church College zu Oxford (Wake 37). Vgl. Vansittart im Journal of Philology 1869, S. 241 Anm. 1.

W^g: 36 reskribierte Blätter einer Handschrift des 9. Jahrh. mit Bruchstücken aus den vier Evangelien, im Brit. Museum (Add. 31919). Von T. K. Abbott und J. P. Mahaffy (34 Bl., vgl. Athenaeum 1881, 2, S. 14) und von Gregory (2 Bl.) entdeckt. Vgl. Abbott in Hermathena 1884 S. 146 ff.

W^h: 2 reskribierte Blätter einer Handschrift des 9. Jahrh. mit Stücken aus Mc 3, in der Bodleiana zu Oxford (Seld. 2). Von Gregory 1883 entdeckt.

W^i: 2 Blätter einer Handschrift des 7. oder 8. Jahrh. mit Stücken aus Lc 4, vormals im Besitze Em. Millers. Von Gregory 1884 in Paris abgeschrieben.

W^k: 2 Blätter einer Handschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts mit Stücken aus Lc 20 und 23, vormals im Besitze Em. Millers. Von Gregory 1884 in Paris abgeschrieben.

W^l: 2 reskribierte Blätter einer Handschrift des 7. Jahrh. mit dem Texte von Mc 13, 34—14, 29, in der Nationalbibliothek zu Paris (Suppl. gr. 726). Von Gregory 1885 entdeckt.

W^m: 4 reskribierte Blätter einer Handschrift des 7. oder 8. Jahrh. mit Stücken aus dem Markusev., in der Nationalbibliothek zu Paris (Suppl. gr. 726). Von Gregory 1885 entdeckt.

W^n: 4 Blätter einer Handschrift des 7. Jahrh. in der Hofbibliothek zu Wien, enthaltend Jo 6, 71—7, 46. Von Gregory 1887 abgeschrieben.

W^o: 16 reskribierte Blätter einer Handschrift des 9. Jahrh. mit Stücken aus Mt, Mc und Lc, in der Ambrosiana zu Mailand (Q. 6. sup.). Von Gregory 1886 eingesehen.

X: Codex Monacensis, eine aus Landshut in die Münchener Universitätsbibliothek (Nr. 30) gekommene Handschrift mit zahlreichen Fragmenten der vier Evangelien, begleitet von einem patristischen Kommentare. Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrh. verfaßt. Nach Scholz von Tischendorf und Tregelles verglichen.

X^b: 14 Blätter aus dem 9. oder 10. Jahrh. im Cod. 208 (Evv. 429) der Hof- und Staats-Bibliothek zu München, Lc 1, 1—2, 40 (lückenhaft) enthaltend.

Y: Codex Barberini 225, Fragmente aus dem Evangelium Johannis in der Bibliothek des Fürsten Barberini zu Rom (6 Bl.), wohl aus dem 8. Jahrh. Von Tischendorf ediert in den Monum. ss. ined. 1846.

Z: Codex Dublinensis rescriptus, ein Palimpsest im Trinity-College zu Dublin (K. 3. 4) mit zahlreichen Fragmenten aus dem Evangelium Matthäi, wohl im 6. Jahrh. geschrieben. Herausgegeben mit faksimilierter Schrift, aber mit manchen mangelhaft gelesenen Stellen, von Barrett 1801, genau entziffert von Tregelles 1853, aufs neue herausgegeben von T. K. Abbott, Par palimpsest. Dublin. 1880, vgl. dess. Notiz in The Academy, Vol. XVIII, 1880, S. 276.

Γ: Codex Tischendorfianus IV, eine von Tischendorf im Orient aufgefundene, zum Teil (seit 1855) der Bodleianischen Bibliothek (Auct. T. infra II. 2) gehörige, zum Teil in der Kaiserl. Bibliothek zu St. Petersburg (Nr. XXXIII) aufbewahrte Handschrift der vier Evangelien. Lukas und Johannes sind vollständig, Matthäus und Markus mit einigen Lücken (Mt 5, 32—6, 16. 6, 29—7, 26. 8, 27—9, 6. 21, 19 bis 22, 25. Mc 3, 34—6, 20) erhalten. Die Schrift gehört wohl dem 9. Jahrh. an (vgl. jedoch Gardthausen, Griechische Paläographie, 1879, S. 159. 344) und hat große

Ähnlichkeit mit der des Codex Cyprius (K_1). Verglichen von Tischendorf (vgl. Notitia S. 53), die Oxforder Fragmente auch von Tregelles.

Δ: Codex Sangallensis, eine bis auf ein einziges fehlendes Blatt vollständige Handschrift der vier Evangelien, in der Stiftsbibliothek zu St. Gallen (Nr. 48), aus dem 9. Jahrh., mit lateinischer Interlinearversion, die jedoch vielmehr der Vulgata als dem griech. Texte entspricht. Vollständig faksimiliert herausgegeben von Rettig (1836), welcher es wahrscheinlich gemacht hat, daß diese Handschrift mit dem Codex Boernerianus (G_3) ursprünglich zusammengehörte oder doch an demselben Orte (von schottischen oder irischen Mönchen zu St. Gallen) geschrieben wurde. Vgl. H. C. M. Rettig in ThStK 1836, S. 465 ff. J. R. Harris, The Codex Sangallensis. Cambr. 1891.

Θ^a: Codex Tischendorfianus I, in der Leipziger Universitätsbibliothek, von Tischendorf 1844 im Orient gefunden. Es sind vier Blätter mit Fragmenten des Ev. Matthäi, etwa aus der Mitte des 7. Jahrhunderts; ediert von Tischendorf in den Monum. ss. ined. 1846. Später kamen noch einige Streifen mit mehreren Zeilen dazu (in St. Petersburg, Nr. XVI), ediert im 2. Bande der Monum. ss. ined., nova coll., 1857.

Θ^b: 6 Blätter aus dem 7. Jahrh. mit Fragmenten aus Matthäus und Markus. Durch Tischendorf 1859 nach St. Petersburg gebracht (Nr. XI).

Θ^c: 2 Folioblätter mit Mt 21, 19—24 und Jo 18, 29—35, aus dem 6. Jahrh. Das erste durch Tischendorf (Nr. XII), das zweite durch den Bischof Porfiri nach St. Petersburg gebracht.

Θ^d: ein Lukasfragment aus dem 8. Jahrh., durch Tischendorf nach St. Petersburg gebracht (Nr. XXII). Vgl. über Θ^{bcd} Notitia S. 50.

Θ^e: ein kleines Matthäusfragment aus dem 6. Jahrh. (s. zu Θ^h).

Θ^f: 4 Blätter einer Handschrift desselben Jahrh. mit Fragmenten aus Matthäus und Markus.

Θ^g: ein Fragment aus dem Johannesevangelium, ähnlich den unter O_2 verzeichneten paulinischen Fragmenten.

Θ^h: drei Bruchstücke einer griechisch-arabischen Evangelienhandschrift des 9. Jahrhunderts. Diese unter Θ^e—Θ^h verzeichneten Stücke befanden sich in der Sammlung des Bischofs Porfiri und wurden von Tischendorf verglichen.

Λ: Codex Tischendorfianus III, eine Handschrift mit den vollständigen Evangelien des Lukas und Johannes, wohl aus dem 9. Jahrhundert. Auf dem Rande stehen da und dort Scholien, gleichfalls in Unzialschrift, zum Teil kritischer Art (s. a. oben S. 737, 19). Durch Tischendorf aus dem Orient gebracht, jetzt in der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford (Auct. T. infra I. 1). Von Tischendorf sowohl als von Tregelles verglichen. S. u. S. 753 zu Evv. 566.

Ξ: Codex Zacynthius, umfangreiche Palimpsestfragmente aus den ersten 11 Kapiteln des Lukasevangeliums in einem von der Insel Zante in die Bibliothek der British and Foreign Bible Society zu London gelangten Evangelistar. Von Tregelles entziffert und 1861 veröffentlicht. Diese Fragmente gehen zwar nicht über das 8. Jahrhundert zurück (vgl. jedoch TU Bd 1, H. 4, S. XXIV f.), zeichnen sich aber durch die älteste alexandrinische Textfärbung aus (s. a. oben S. 733, 13). Vgl. R. Pocock in The Academy, Vol. XIX, 1881, S. 136 f.

Π: Codex Petropolitanus Nr. XXXIV, eine fast vollständige Evangelienhandschrift (es fehlen im ganzen 77 Verse) aus dem 9. Jahrhundert. Einst im Privatbesitz zu Smyrna, ward die Handschrift 1859 durch Tischendorf als Geschenk des bisherigen Eigentümers an den Kaiser Alexander nach St. Petersburg gebracht. An vielen Stellen sind die Lesarten einer anderen Handschrift, teilweise altertümlicher als der (mit dem Codex Cyprius verwandte) Text selbst, beigeschrieben. Vgl. Notitia S. 51 f. und Bousset a. a. O. S. 111 ff.

Σ: Codex Rossanensis, eine dem Cod. Purpureus (N_1) ähnliche, mit Silber auf Purpurpergament geschriebene und mit Miniaturen gezierte Handschrift der Evangelien des Matthäus und Markus (bis 16, 14) in der erzbischöflichen Kurie zu Rossano in Calabrien, wohl aus dem 6. Jahrhundert (keinesfalls aus dem 8. oder 9., wie Funk, HJG 1896, S. 331 ff. annimmt). Von O. v. Gebhardt und A. Harnack 1879 entdeckt (vgl. Evangeliorum codex Graecus purpureus Rossanensis, 1880), von ersterem 1883 ediert (TU Bd 1, H. 4). Vgl. A. J. Th. Jonker in Studiën 1880, S. 405 ff. W. Sanday in Studia bibl. 1885, S. 103 ff.

Φ: Codex Beratinus, eine bereits im J. 1881 durch L. Duchesne (Bulletin crit. 1881 I, S. 451 Anm. 1) nach einer Mitteilung des Erzbischofs Anthymus D. Alexoudes signalisierte, in weiteren Kreisen aber erst 1885 durch P. Batiffol (Evangeliorum codex Graecus purpureus Beratinus, in Mélanges d'archéol. et d'hist. Vol. 5, S. 358 ff.) bekannt gewordene, die Evangelien des Matthäus (von 6, 3 an) und Markus (bis 14, 62) mit einigen Lücken enthaltende Purpurhandschrift im Besitze der Kirche des h. Georg zu Berat in Albanien, vielleicht noch aus dem 6. Jahrh. (vgl. ThLZ 1885, S. 601 ff.). Von P. Batiffol, Les manuscrits grecs de Bérat d'Albanie et le Codex Purpureus *Φ* (Extrait des Archives des missions scientif. et littér., 3e série, t. 13) 1886 ediert. Vgl. G. Th. Stokes in The Expositor. Ser. III. Vol. III, 1886, S. 78 ff. ThLZ 1889, S. 573 ff.

Ψ: Codex Athous Laurae, eine der ersten (und letzten?) Lagen beraubte Handschrift des NT. (Ja hinter 2 Pt) aus dem 8. oder 9. Jahrh., im Kloster Lawra auf dem Athos. Mt fehlt ganz, von Mc der Anfang bis 9, 5 (der Schluß ähnlich dem in L), außerdem Hbr 8, 11—9, 19 und die Apokalypse. Von Gregory 1886 eingesehen.

Ω: Codex Athous Dionysii, die vier Evangelien aus dem 8. oder 9. Jahrh., im Kloster des h. Dionysius auf dem Athos (Nr. 10). Von Gregory 1886 eingesehen.

ב$_1$: Codex Athous Andreae: Die vier Evangelien mit einigen Lücken, aus dem 9. oder 10. Jahrh., im Kloster des h. Andreas auf dem Athos (Nr. B'). Von Gregory 1886 eingesehen.

ב$_2$: Codex Patiriensis, 21 reskribierte Blätter mit Bruchstücken aus der Apostelgeschichte, den katholischen und paulinischen Briefen im Cod. Gr. 2061 der Vatikanischen Bibliothek (olim. Basil. 100, antea Patir. 27), aus dem 5. Jahrh. Von Montfaucon zuerst erwähnt, von P. Batiffol (L'abbaye de Rossano, 1891) beschrieben, von W. Sanday (Revue bibl. internation. 1895, S. 207 ff.) teilweise gelesen. Vgl. Gregory in ThLB 1887, S. 345 ff.

[ג: so benannte Gregory die oben S. 746, 42 erwähnten, bei Cäsarea gefundenen Stücke des Cod. Purpur. (N_1), bevor ihre Zugehörigkeit zu dieser Handschrift erkannt worden war.]

ד$^{6-12}$ u. ד^{14}: Kleine Fragmente aus Mt, Mc, Lc u. 1 Ko in der Bibliothek des Sinaiklosters, aus dem 5. (ד^{7} aus Mt 14, ד^{10} aus Mt 25. 26. 28. Mc 1—5, ד^{14} aus 1 Ko 1—3), 6. (ד^{11} aus Mt 26 und Mc 12), 7. (ד^{12} aus Mc 14—16), 8. (ד^{6} aus Mt 11, ד^{8} aus Mt 13—15) und 9. (ד^{9} aus Mt 13) Jahrhundert. Von J. R. Harris entdeckt und in s. Biblical fragments from mount Sinai (Lond. 1890) veröffentlicht (Nr. 13 scheint nicht sowohl einer Evangelienhandschrift als vielmehr einem patristischen Citate zu entstammen).

Spätere, und zwar vom Ende des 9. bis zum 16. Jahrhundert in Minuskelschrift verfaßte Handschriften sind für die Evangelien über 1200 bekannt geworden. Evangelistarien oder evangelische Kirchenbücher sind noch über 950 erhalten, von denen etwa 100 in Unzialschrift, größtenteils aber erst vom 10. bis 12. Jahrh. geschrieben sind. Für die AG. und die kathol. Briefe giebt es mehr als 400, für die paulinischen gegen 500, für die Apokalypse über 180 Minuskelhandschriften. Lektionarien, mit den Vorlesestücken aus der AG und den Briefen, kennt man über 260, von denen, einige Fragmente älterer Handschriften ausgenommen, wohl keins vor dem 10. Jahrhundert verfaßt ist.

Wenn auch in den letzten Jahrzehnten unsere Kenntnis der Minuskelhandschriften manche Bereicherung erfahren hat, so bleibt die Hauptarbeit doch noch zu thun. Denn mit der systematischen Erforschung der in der großen Masse mannigfach verzweigten Überlieferung und der Zurückführung größerer oder kleinerer Gruppen auf ihre gemeinsame Quelle ist kaum erst ein Anfang gemacht worden. Die folgende Zusammenstellung beschränkt sich auf eine Anzahl derjenigen Minuskeln, welche entweder durch ihren Text ausgezeichnet oder durch die Rolle, welche sie in der Textesgeschichte gespielt haben, merkwürdig sind. Die Daten sind größtenteils Gregory entnommen, und auch die Numerierung ist die von ihm befolgte.

1 Evv. Act. Cath. Paul.: Cod. Basil. A. N. IV. 2, aus dem 10. (Tischend.) oder 12. (Omont) Jahrhundert. Die AG und die Briefe mit dem Apparate des Euthalius, besonders wertvoll der Text der Evangelien. Nach Wetstein von C. L. Roth und von Tregelles (die Evv.) verglichen. Mit 1 in den Evv. nahe verwandt 209 (Ven. Marc. 10), auch 118 (Oxon. Bodl. Misc. 13) und 131 (Vatic. Gr. 360), vgl. WH (d. i. Westcott und Hort), Introd. S. 154.

1 Apoc.: Cod. Reuchlini, aus dem 12. Jahrh., von Erasmus 1516 benutzt (s. u.). Aus Basel verschwunden, wurde die lange verloren geglaubte Handschrift 1861 von Franz Delitzsch in der Fideikommißbibliothek des fürstlichen Hauses Öttingen-Wallerstein in Maihingen bei Wallerstein wieder aufgefunden, vgl. dessen Handschriftliche Funde. Heft 1. 2. 1861/62 (in Heft 2 eine Kollation von Tregelles), WH, Introd. S. 263, Bousset a. a. O. S. 5 ff.

2 Evv.: Cod. Basil. A. N. IV. 1, aus dem 12. Jahrh., von Erasmus 1516 benutzt (s. u.).

2 Act. Cath. Paul.: Cod. Basil. A. N. IV. 4, aus dem 12. Jahrh., von Erasmus 1516 benutzt (s. u.).

7 Apoc. (Act. 25, Paul. 31): Cod. Mus. Brit. Harl. 5537, dat. 1087, von Scrivener verglichen (l^{scr}), vgl. Bousset a. a. O.

13 Evv.: Cod. Paris. Gr. 50, aus dem 13. Jahrh., nach Wetstein, Griesbach u. a. von W. H. Ferrar verglichen, welcher die nahe Verwandtschaft dieser Handschrift mit 69, 124 und 346 erkannte und den gemeinsamen Archetypus zu rekonstruieren versuchte (A collation of four import. MSS of the Gospels, ed by T. K. Abbott. Dublin 1877). Zu derselben Gruppe, für welche namentlich die Stellung von Jo 7, 53—8, 11 hinter Lc 21, 38 charakteristisch ist, gehören ferner 543, 788, 826, vielleicht auch 348, 713 u. a., vgl. J. P. P. Martin, Quatre manuscrits du NT. auxquels on peut ajouter un cinquième. Paris 1886. J. R. Harris, On the origin of the Ferrar-Group. London 1894.

13 Act. Cath. (Paul. 17): identisch mit Evv. 33, s. u.

14 Apoc.: identisch mit Evv. 69, s. u.

17 Paul.: identisch mit Evv. 33, s. u.

[27 Paul. bei WH (k^{scr}): identisch mit Paul. 252 (Evv. 489), s. u.]

28 Evv.: Cod. Paris. Gr. 379 (Colbert. 4705), aus dem 11. Jahrh., von Scholz verglichen. Nachlässig geschrieben, aber durch altertümliche Lesarten ausgezeichnet, vgl. WH, Introd. S. 242.

31 Act. Cath. (Paul. 37, Apoc. 14): identisch mit Evv. 69, s. u.

33 Evv. (Act. 13, Paul. 17): Cod. Paris. Gr. 14 (Colbert. 2844) aus dem 10. (Greg. saec. IX vel. X) oder 11. (Treg. u. a.) Jahrhundert. Der Text stimmt oft mit den besten Unzialen (vgl. Bousset a. a. O. S. 83). Nach Griesbach, Scholz u. a. 1850 von Tregelles verglichen.

34 Act. Cath.: identisch mit Evv. 61, s. u.

37 Paul.: identisch mit Evv. 69 (s. u.), vgl. Bousset S. 52 ff.

40 Act. Cath. (Paul. 46, Apoc. 12): Cod. Vatic. Reg. Gr. 179, aus dem 11. Jahrh. von Zacagni bei der Herausgabe der Prologe des Euthalius benutzt.

[44 Act. bei WH: identisch mit Act. 224, s. u.]

46 Paul.: identisch mit Act. 40, vgl. Bousset a. a. O.

47 Paul.: Cod. Oxon. Bodl. Roe 16, aus dem 11. oder 12. Jahrh., nach Mill genau von Tregelles und teilweise von Vansittart verglichen, von Cramer für seine Catenenausgabe (Bd 5 und 6) benutzt, vgl. Bousset a. a. O.

61 Evv. (Act. 34, Paul. 40, Apoc. 92): Cod. Montfortianus im Trinity-College zu Dublin A. 4. 21, aus dem 16. Jahrh., verglichen von O. T. Dobbin (The cod. Montfortianus, London 1854). Vgl. P. J. Bruns in Repert. f. Bibl. und Morgenl. Litter. Tl. 3, Lpz. 1778, S. 258 ff.; H. E. G. Paulus in dessen Memorabilien, St. 6, Leipz. 1794, S. 14 ff.

61 Act.: Cod. Mus. Brit. Add. 20003, dat. 1044, unvollständig (vorh. 1, 1—18. 7, 17—17, 28. 23, 9—28, 31). Von Tischendorf, welcher die Handschrift in Ägypten gefunden hatte, sowie von Tregelles und Scrivener (p^{scr}) verglichen. Eine der besten Handschriften der AG, vgl. WH, Introd. S. 154 f.

67 Paul. (Act. 66, Apoc. 34): Cod. Vindob. th. Gr. 302, aus dem 11. Jahrh., durch gute Randlesarten (67 **) ausgezeichnet, vgl. WH S. 155, Bousset a. a. O.

69 Evv. (Act. 31, Paul. 37, Apoc. 14): Cod. Leicestr. 20, aus dem 14. (Treg.) oder 15. (Greg.) Jahrh., vgl. J. R. Harris, The origin of the Leicester Codex of the NT. Lond. 1887 (dazu Gregory in ThLZ 1887, S. 593 ff.). Von Tregelles, Scrivener und Abbott verglichen, s. zu Evv. 13.

71 Paul.: Cod. Vindob. Suppl. Gr. 61, aus dem 10. oder 11. Jahrh., nach Birch von derselben Hand wie Evv. 124 (in Calabrien?) geschrieben, von Alter und Birch verglichen, vgl. Bousset a. a. O.

[81 Evv. bei WH (2pe): identisch mit Evv. 565, s. u.]
[82 Evv. bei WH: identisch mit Evv. 597, s. u.]

83 Act. Cath. (Paul. 93, Apoc. 99): Cod. Neapol. II. Aa. 7, aus dem 11. oder 12. Jahrh., mit dem Apparate des Euthalius (εὐάγριος), vgl. E. v. Dobschütz, Centralbl. f. Bibliotheksw. 1893, S. 55 ff.

93 Paul.: identisch mit Act. 83, vgl. Bousset a. a. O.

95 Apoc.: Cod. Parham (Curzon) 82. 17, aus dem 11. oder 12. Jahrh., von Scrivener verglichen (g^{scr}), gehört zu den besten Handschriften der Apokalypse.

100 Evv.: Cod. Pestin. univers. V. Gr. 1, aus dem 10. Jahrh., mit Catene. Von S. Márkfi 1860 herausgegeben.

[102 Evv. bei HW (w^{scr}): identisch mit Evv. 489, s. u.]
[110 Act. bei WH (a^{scr}): identisch mit Act. 214, s. u.]
[112 Act. bei WH (c^{scr}): identisch mit Act. 216, s. u.]

124 Evv.: Cod. Vindob. th. Gr. 188, aus dem 12. Jahrh., in Calabrien geschrieben, s. zu Evv. 13.

131 Paul.: identisch mit Evv. 330 (s. u.), vgl. Bousset a. a. O.

137 Act. Cath. (Paul. 176): Cod. Mediol. Ambros. E. 97 sup., aus dem 13. Jahrh., von Scholz teilweise verglichen. Bemerkenswert namentlich in der AG, vgl. WH, Introd. S. 155.

137 Paul.: identisch mit Evv. 263, von Vansittart teilweise verglichen, vgl. Bousset a. a. O.

157 Evv.: Cod. Vatic. Urb. Gr. 2, aus dem 12. Jahrh., nach Birch und Scholz von W. H. Simcox verglichen. Textgeschichtlich wertvoll, vgl. WH, Introd. S. 154; Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons I, S. 457 Anm. 1; Bousset a. a. O. S. 133.

195 Act. Cath. (k^{scr}): identisch mit Evv. 489, s. u.

201 Evv. (Act. 91, Paul. 104, Apoc. 94): Cod. Mus. Brit. Add. 11837, dat. 1357, von Scrivener verglichen (m^{scr}).

214 Act. (Paul. 270): Cod. Lond. Lambeth. 1182, aus dem 12. oder 13. Jahrh., von Scrivener verglichen (a^{scr}), bei WH 110.

216 Act. Cath. (Paul. 272): Cod. Constantinop. Patr. Hierosol., aus dem 15. Jahrh., von W. Sanderson für Scrivener verglichen (c^{scr}), bei WH 112.

224 Act. (Paul. 279): Cod. Londin. Burdett-Coutts III. 37, aus dem 12. oder 13. Jahrh., von Scrivener verglichen, vgl. WH, Introd. S. 155 (Act. 44).

252 Paul. (WH 27): identisch mit Evv. 489 (s. u.), vgl. Bousset a. a. O.

263 Evv. (Act. 117, Paul. 137): Cod. Paris. Gr. 61*, aus dem 13. oder 14. Jahrh., von Scholz teilweise verglichen.

330 Evv. (Act. 132, Paul. 131): Cod. Petropol. CI (ol. Coislin. Gr. 196), aus dem 12. Jahrh., von Muralt verglichen (8^{pe}).

346 Evv.: Cod. Mediol. Ambros. S. 23 sup., aus dem 12. Jahrh., aus Unteritalien, s. zu Evv. 13.

348 Evv.: Cod. Mediol. Ambros. B. 56 sup., dat. 1022, in Calabrien geschrieben, s. zu Evv. 13.

489 Evv. (Act. 195, Paul. 252): Cod. Cantabr. Colleg. Trinit. B. 10. 16, dat. 1316, mit dem Apparate des Euthalius, von Scrivener verglichen (w^{scr}), bei WH 102. Vgl. Bousset a. a. O. S. 117.

543 Evv.: Cod. Londin. Burdett-Coutts III. 5, aus dem 12. Jahrh., s. zu Evv. 13.

565 Evv. (2^{pe}, bei WH 81): Cod. Petropol. Gr. LIII (Theodorae Imperatricis), aus dem 9. oder 10. Jahrh., mit Gold auf Purpurpergament geschrieben. Altertümliche Lesarten besonders im Markusevangelium. Dieses nebst einer Kollation der drei übrigen Evv. veröffentlichte ungenügend J. Belsheim (Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger 1885, Nr. 9). Christ. 1885. Vgl. Hirzel in ThStK 1840, S. 127 ff.; WH, Introd. S. 154; Bousset a. a. O. S. 129. 133. Ähnlich ausgestattet Evv. 1143, vgl. Batiffol, Evangelior. cod. Gr. purpur. Berat. S. 15 f.

566 Evv.: Cod. Petropol. Gr. LIV, wohl aus dem 9. Jahrhundert. Diese durch einige Citate aus dem Hebräerevangelium ausgezeichnete Handschrift des Mt und des Mc bildete ursprünglich den ersten Teil von Λ (s. oben S. 750); vgl. Notitia S. 58 f.

597 Evv. (bei WH 82): Cod. Ven. Marc. I. 59, aus dem 13. Jahrh., von Burgon teilweise verglichen.

700 Evv. (Scriv. 604): Cod. Mus. Brit. Egerton 2160, aus dem 11. Jahrh., nach W. H. Simcox (in Amer. Journal of philol. 1884, S. 454 ff.) von H. C. Hoskier (A full account and collation of the Greek cursive cod. Ev. 604. London 1890) verglichen, s. ThLZ 1890, S. 562 f.

713 Evv. (Scriv. 561): Cod. Peckover, aus dem 12. oder 13. Jahrh., vgl. J. R. Harris in Journal of the soc. of bibl. liter. and exeg., Dez. 1886, S. 79 ff.

788 Evv.: Cod. Athen. (26) aus dem 11. Jahrh., in Calabrien geschrieben, von Gregory 1886 eingesehen, s. zu Evv. 13.

826 Evv.: Cod. Cryptoferrat. *Α.' α.'* 3, aus dem 12. Jahrh., in Calabrien geschrieben, von Simcox teilweise verglichen, von Gregory 1886 eingesehen, s. zu Evv. 13.

892 Evv.: Cod. Mus. Brit. Add. 33277, aus dem 9. oder 10. Jahrh., durch gute Lesarten ausgezeichnet. Verglichen von J. R. Harris, An important MS of the NT., in Journal of biblical literature. Vol. IX. 1890, S. 31 ff.

1288 Evv. (Act. 421, Paul. 488): eine in den bisherigen Verzeichnissen fehlende Handschrift des NT. (ohne die Apk) aus dem 12. oder 13. Jahrh. im Kloster Pantokratoros auf dem Athos, beschrieben von *Δ. Στεργιάδης (τὸ λεγόμενον Εὐαγγέλιον Ἰωάννου τοῦ Καλυβίτου)* in *Ἐκκλησ. Ἀλήθεια* 1884, S. 215 ff.

II. Geschichte des gedruckten Textes. Litteratur s. o. S. 728, außerdem: Le Long, Bibliotheca sacra, ed. Masch. T. I (1778) S. 187 ff.; Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese. Bd I (1797) S. 278 ff.; S. P. Tregelles, An account of the printed text of the Greek NT.; with remarks on its revision upon critical principles, Lond. 1854; Ed. Reuß, Bibliotheca Novi Testamenti Graeci, Brunsv. 1872; I. H. Hall, A critical bibliography of the Greek New Testament as published in America, Philadelphia 1883; Ders., Some remarkable Greek N. Testaments, in Journal of the soc. of bibl. liter. a. exeg., Dez. 1886, S. 40 ff.; Ph. Schaff, A companion to the Greek Testament and the English version, 3. ed. New York 1888, S. 497 ff. (Reuß' Liste der Ausgaben ergänzt und bis 1887 fortgesetzt von J. H. Hall; die 4. Ausg. v. Jahre 1896 ist in diesem Teil nicht geändert); Kritische Ausgaben d. griechischen NT. (anonym), in ThLB 1881, S. 281 ff.; Hundhausen, Editionen des neutestamentlichen Textes und Schriften zur neutest. Textkritik seit Lachmann, in Litterar. Handweiser 1882, Nr. 315—317. 319. 321. 323—325; C. Bertheau, NT. Graece. Bericht über 12 Ausgaben des griechischen NT., in ThLZ 1882, S. 553 ff. (vgl. auch 1877, S. 102 ff.); A. Rüegg, Die neutestamentl. Textkritik seit Lachmann, Zürich 1892.

Ein halbes Jahrhundert bereits hatte die Buchdruckerpresse gewirkt, als man daranging, den Originaltext des NT. zu veröffentlichen. Der Erzbischof von Toledo, Kardinal Ximenes de Cisneros war es, auf dessen Veranstaltung zu Alcala (Complutum) mit dem AT. in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache auch das NT. griechisch und lateinisch in der sogenannten Complutenser Polyglotte gedruckt wurde. Die, wie in der Vorrede angegeben wird, zum Teil von Leo X. aus der vatikanischen Bibliothek gesandten Handschriften „venerandae vetustatis", welche der Ausgabe zu Grunde gelegt wurden, haben bisher mit Sicherheit nicht identifiziert werden können; die Vermutung aber, daß der berühmte Codex Vaticanus sich darunter befunden, ist ohne allen Zweifel irrig (vgl. Franz Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Cardinals Ximenes, Leipzig 1871; Fortgesetzte Studien u. s. w. 1886). Jedenfalls waren es ziemlich junge Handschriften von sehr untergeordnetem Range, denen man gefolgt ist, wobei man es nur selten auf eine Anbequemung an die Vulgata absehen mochte, die 1 Jo 5, 7 allerdings stattfand. Dieses Neue Testament, das in den 6 Foliobänden der Polyglotte, deren sechster ein Vokabularium enthält, den 5. Band bildet, wurde 1514 im Drucke vollendet (es ist vom 10. Januar datiert); aber ausgegeben wurde es mit dem ganzen Werke erst 1520 (nach Gregory, Prolegom. S. 206, wohl nicht vor 1522). Vor diesem Jahre noch, nämlich 1516, erschien die erste griechisch-lateinische Ausgabe des NT. von Erasmus bei Froben zu Basel. Dazu hatte dieser gewandte Gelehrte zwei Basler Handschriften, die eine für die Evangelien (Evv. 2), die andere für die Apostelgeschichte und Briefe (Act. 2), unter mehr oder weniger oberflächlicher Vergleichung noch einiger anderer Basler Handschriften (darunter Evv. 1), sowie eine dritte, nach Reuchlin benannte, für die Apokalypse (Apoc. 1), deren letzte Verse er durch Übertragung aus der Vulgata ergänzen mußte, zu Grunde gelegt. Der Druck dieser Ausgabe wurde, um der Complutensis zuvorzukommen, sehr beschleunigt; er läßt daher an Korrektheit viel zu wünschen übrig. Eine weniger fehlerhafte zweite Ausgabe, wie die erste in Folio, an einigen hundert Stellen geändert, erschien 1519; eine dritte 1522, worin Erasmus zum erstenmal, durch Widersprüche gedrängt,

die Stelle 1 Jo 5, 7 aus dem Cod. Montfort. (Evv. 61, s. o.) aufnahm. Eine vierte Ausgabe vom Jahre 1527 änderte er an einigen Stellen, besonders in der Apokalypse, nach der Complutenser Ausgabe, und 1535 wiederholte er die 4. Ausgabe fast unverändert.

Diese beiden Textgestaltungen, die der Complutenser Ausgabe und die der Erasmischen, und zwar die letztere noch mehr als die erstere, wurden lange Zeit hindurch mit geringen Änderungen wiederholt. Namentlich druckte man nach Erasmus zu Venedig 1518, zu Hagenau 1521, zu Basel von 1524 an, zu Straßburg 1524; nach der Complutensis, obschon größtenteils unter Einmischung Erasmischer (und Stephanischer) Lesarten, zu Paris 1546 und 1549, zu Antwerpen von 1571 an, und anderwärts. Die Ausgaben des gelehrten Buchdruckers zu Paris, Robert Estienne (Stephanus) erlangten einen besonderen Ruf. Zwei davon, aus den Jahren 1546 und 1549, sind bereits genannt; eine dritte, 1550 (genannt regia), paßte er nicht nur mit wenig Ausnahmen bis zur Apokalypse, deren Text er fast unverändert aus den früheren Ausgaben herübernahm, der 5. Erasmischen an, sondern stattete sie auch mit Varianten aus 15 Handschriften und dem Complutensischen Texte aus. Eine von ihm 1551 zu Genf besorgte (vierte) griechisch-lateinische Ausgabe ist deshalb merkwürdig, weil in ihr zum erstenmal der griechische Text in Verse abgeteilt wird. Diese Verseinteilung, die Stephanus 1555 auch in einer Ausgabe der lateinischen Vulgata anwandte und die sehr bald fast allgemeine Aufnahme fand, scheint er nach dem Vorbilde der hebräischen Textausgaben des AT. unternommen zu haben (vgl. J. H. Hall, Modern chapters and verses, in Schaffs Religious encyclopaedia. Vol. I, S. 433 ff. und die Nachträge dazu im Journal of the soc. of bibl. liter. a. exeg. 1883, S. 60 ff. 1891, S. 65 ff.). Aus der genannten vierten Stephan. Ausgabe, vom Jahre 1551, flossen mit geringen Veränderungen die zahlreichen größeren und kleineren Ausgaben Theod. Bezas von 1565 an, und an diese wiederum lehnten sich die Ausgaben der Leidener Buchhändler Namens Elzevier (Elzeviri) an, deren beide ersten in den Jahren 1624 und 1633 erschienen. Die letztere kündigte sich in der Vorrede mit den Worten an: Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, und von daher schreibt sich die Bezeichnung des später noch sehr oft wiederholten Textes als textus receptus. Als die Hauptquelle dieses Textes erscheint also die nur selten von Beza geänderte 4. Stephan. Ausgabe vom J. 1551, die ihrerseits wieder größtenteils auf die 5. Erasmische und auf die Complutenser zurückging. Die Autorität desselben beruht darnach auf der Autorität einiger der jüngeren Handschriften, die den Herausgebern eben zur Hand gewesen. Was das nähere Verhältnis der 3. Stephan. Ausgabe (von welcher die 4. nur an wenigen Stellen abweicht) zur Elzevirschen betrifft, so unterscheiden sie sich allerdings nicht, wie Mill gemeint hatte, an 12, sondern, wie Scrivener bei genauer Vergleichung fand (vgl. dessen Nov. Test. textus Stephanici a. D. 1550. Ed. II. Cantabr. 1873. Praef. p. VI), an 286 Stellen voneinander; doch haben diese Verschiedenheiten nur eine geringe Bedeutung. Vgl. J. H. Hall, On Mill's statement of the origin of the Elzevir Greek text of 1624, in Journal of the soc. of bibl. liter. a. exeg. June 1887, S. 41 ff.

Während nun der Stephanisch-Elzevirsche Text über ein Jahrhundert lang der herrschende blieb, erschienen drei Ausgaben, die durch die Beifügung eines aus der Vergleichung von Handschriften, von Versionen und von Vätern gewonnenen Textapparates und gelehrter, besonders historisch-kritischer Prolegomena vorteilhaft sich auszeichneten. Die erste dieser Ausgaben war der 5. Band der Biblia polyglotta von Brian Walton, worin das NT. griechisch, lateinisch, syrisch, arabisch und äthiopisch gedruckt ist, unter Anschluß eines 6. Bandes mit dem gelehrten Apparate, erschienen in London 1657. Die zweite war das von Joh. Fell anonym 1675 zu Oxford herausgegebene NT. mit Varianten „ex plus centum mss. codicibus et antiquis versionibus"; der Text ist im wesentlichen der Elzevirsche v. J. 1633. Die dritte und bedeutendste war das Werk von Joh. Mill (* 1645, † 1707), das zu Oxford 1707 unter dem Titel erschien: N. Testamentum cum lectionibus variantibus mss. exemplarium, versionum, editionum, ss. patrum et scriptorum ecclesiasticorum, et in easdem notis. Acc. loca scripturae parallela aliaque exegetica ... Praemittitur diss. in qua de libris NT. et canonis constitutione agitur, historia s. textus N. Foederis ad nostra usque tempora deducitur ... Der Text ist ein Wiederabdruck von Stephanus 1550, selbständig und wertvoll ist der reiche kritische Apparat sowie die ausführlichen Prolegomena. Eine verbesserte und durch neue Vergleichung von Handschriften vermehrte Ausgabe des Millschen Werkes folgte 1710 zu Amsterdam von Lud. Küster.

Um eben diese Zeit faßte Mills jüngerer Zeitgenosse, der berühmte englische Philologe Richard Bentley (* 1662, † 1742) den Plan einer Ausgabe des NT. und begann das handschriftliche Material dazu zu sammeln (vgl. o. S. 741,40. 743,9). Von der Voraussetzung ausgehend, daß der älteste griechische Text mit dem des Hieronymus übereinstimmen werde, beabsichtigte er beide auf Grund der ältesten Handschriften zu veröffentlichen, unter Hinzuziehung der Lesarten der wichtigsten alten Übersetzungen und der Citate der Kirchenväter aus den 5 ersten Jahrhunderten. Der Plan ist aber nie zur Ausführung gekommen; nur die Proposals for printing erschienen 1720 (bei Gregory, Prolegom. S. 231 ff.). Vgl. A. A. Ellis, Bentleii critica sacra. Cantabr. 1862; R. C. Jebb, Bentley. Lond. 1882.

Noch gründlicher und reicher als das Millsche Werk war die Ausgabe von J. J. Wetstein (* 1693, † 1754), die, nachdem schon im J. 1730 die Prolegomena anonym erschienen waren, in 2 Foliobänden zu Amsterdam 1751 und 1752 ans Licht trat. Sein Apparat, aus den Handschriften (welche er zuerst mit Buchstaben und Zahlen, wie noch jetzt üblich, bezeichnete), den Versionen, den Vätern, den Ausgaben gebildet und von verschiedenen Bemerkungen alter und neuer Forscher begleitet, war und blieb auf lange Zeit hinaus eine Schatzkammer für Kritik und Exegese. In den Proleg. (welche J. S. Semler 1764 mit Anmerkungen neu edierte) gab er einen ausführlichen Abriß der Textgeschichte und in Epilegomenen handelte er von dem Gebrauche der Varianten. Seinen eigenen Text jedoch änderte er, feindlicher Gegensätze halber, viel weniger als er wollte. Dafür verwirklichte seine Absichten ein gelehrter Buchhändler Englands, W. Bowyer, durch Herausgabe eines NT. unter folgendem Titel: NT. Gr. ad fidem Graecorum solum codicum mss. nunc primum expressum, adstipulante Jo. Jac. Wetstenio, iuxta sectiones Joh. Alb. Bengelii divisum et nova interpunctatione saepius illustratum. Accessere in altero volumine emendationes conjecturales virorum doctorum undique collectae. Londini 1763.

Aber schon vor Wetstein, der seiner Studien halber aus der Schweiz nach Holland flüchten mußte, hatte sich ein schwäbischer Theolog, Joh. Alb. Bengel (* 1687, † 1752), mit großem Erfolge der neutestamentlichen Textkritik gewidmet. Die Bearbeitung der so beträchtlich gewordenen Masse von Varianten suchte er dadurch zu vereinfachen, daß er die Handschriften nach ihrer Zusammengehörigkeit ordnete und die Unterscheidung in 2 Familien, eine asiatische und eine afrikanische, anbahnte. Zugleich gab er selbst einen Text heraus, den er nach kritischen Grundsätzen größtenteils nach verschiedenartigen früheren Ausgaben, in der Apokalypse aber auch nach den Handschriften konstituierte. Seine Hauptausgabe erschien 1734 unter dem Titel: NT. Gr. ita adornatum ut textus probatarum editionum medullam, margo variantium lectionum in suas classes distributarum locorumque parallelorum delectum, apparatus subiunctus criseos sacrae, Millianae praesertim, compendium, limam, supplementum ac fructum exhibeat. Vgl. E. Nestle, Bengel als Gelehrter, Tüb. 1893, S. 39 ff.

Nachdem Bengels Gedanke von einer Familienunterscheidung der Dokumente bald darauf von Semler (s. o.) erfaßt und dahin erläutert und erweitert worden war, daß er die eine Textrezension, welchen Ausdruck er nach Bengels Vorgang brauchte, als orientalische oder Lucianeische, die andere als occidentalische, ägyptische, palästinensische, Origenianische bezeichnete, und jeder die ihr etwa zugehörigen Codd., Verss. und Väter zuteilte, trat Joh. Jak. Griesbach (* 1745, † 1812) auf und bildete die Andeutungen Bengels und Semlers zu einem förmlichen Systeme aus. Er unterschied die occidentalische, die alexandrinische oder orientalische, und die konstantinopolitanische oder byzantinische Textrezension. Die Entstehung der beiden ersteren leitete er aus der Mitte des 2. Jahrhunderts her, aus der Zeit, wo man die Evangelien und die Apostelschriften als *τὸ εὐαγγέλιον* und *ὁ ἀπόστολος* in eine Sammlung brachte, indem er die alexandrinische Rezension aus dieser Sammlung selbst, die occidentalische hingegen aus den vor der Sammlung verbreiteten Handschriften hervorgehen ließ. Die byzantinische endlich betrachtete er als eine aus den beiden früheren im 4. Jahrhundert hervorgegangene Mischung, die in den beiden nächsten Jahrhunderten noch vielfach modifiziert worden sei. Die Haupteigentümlichkeit der beiden älteren Rezensionen bezeichnete er aufs kürzeste mit den Worten: Grammaticum egit alexandrinus censor, interpretem occidentalis, obschon er nur in der Arbeit des ersteren eine Textrezension im strengeren Wortsinne erkennen wollte; die dritte Rezension aber ließ er an den Eigentümlichkeiten der beiden ersteren teilnehmen, nur daß sie willkürlich und planlos nach dem Vorgange derselben noch weiter gegangen sei. Über die Anwendung dieses Sy-

stems auf die ausübende Kritik schrieb er zehn Grundregeln nieder. Außer der schon erwähnten Feststellung der Eigentümlichkeit einer jeden Rezension schien es ihm wichtig, daß an jeder kritischen Stelle die ursprüngliche Lesart jeder einzelnen Rezension aus den etwa unter sich selbst wieder verschiedenen Zeugen derselben festgestellt würde. Bei der Konkurrenz solcher ursprünglicher Rezensionslesarten sollte das Alter der Zeugen entscheiden, wenn nicht etwa der Charakter der Textklasse entgegenstände. Im allgemeinen sollten nicht die einzelnen Dokumente, sondern die einzelnen Rezensionen oder Klassen gezählt werden u. s. w. Eine wesentliche Beschränkung der praktischen Wichtigkeit des ganzen Rezensionssystems sprach Griesbach aber dadurch aus, daß er erklärte, in keinem einzigen der heutigen Codices sei eine Rezension in ihrer Reinheit erhalten; ja in mehreren und gerade in unseren ältesten Handschriften gehe eine Verschiedenheit der Rezension durch die einzelnen Bestandteile, wie er wörtlich sagt: Alexandrinus codex recensionem sequitur aliam in evangeliis, aliam in epp. Paulinis, aliam in actibus apostolorum et catholicis epp. Hierzu fügte er noch andere kritische Regeln, die er unter 15 Nummern verzeichnete, wornach z. B. die kürzere Lesart der längeren vorgezogen werden soll, die schwerere, dunklere, härtere der leichteren, deutlicheren, einfacheren; das Ungewöhnliche dem Gewöhnlicheren; das weniger Emphatische, wenn nicht etwa wirklich die Emphase notwendig erscheint, dem mehr Emphatischen; diejenige Lesart, die auf den ersten Anblick etwas Falsches zu enthalten scheine, allen übrigen anderen. Er zählte auch diejenigen Seiten auf, nach welchen hin die Abschreiber vorzugsweise gewohnt gewesen seien zu fehlen, und dergleichen mehr. Wirklichen Gebrauch machte er von dem allen in seinen verschiedenen Ausgaben des NT., von denen zuerst, nämlich 1774, die drei synoptischen Evangelien erschienen unter dem Titel: Libri Novi Testamenti historici. Seine Hauptausgabe ist die als editio secunda bezeichnete von 1796 (1. Teil) und 1806 (2. Teil), der nach Griesbachs Tode der erste Band einer 3. Auflage von David Schulz 1827 folgte. In seinen Textausgaben war Griesbach noch darin eigentümlich, daß er mit Zugrundelegung des textus receptus nicht nur an vielen Stellen den Text wirklich änderte, sondern auch noch Lesarten von geringerer und größerer Probabilität dem textus receptus, oder der neu von ihm aufgenommenen Lesart zur Seite stellte. Zu den Verdiensten Griesbachs gehört es außerdem, daß er auf seinen Reisen mehrere Codices selbst verglich (Symbolae criticae, T. I. II. Halae 1785. 1793) und die sämtlichen Citate des Clemens von Alexandrien und des Origenes exzerpierte, sowie er auch mehrfache genaue Untersuchungen über einzelne Textdokumente anstellte und sein bei Prüfung der Lesarten in den Evangelien Matthäi und Marci befolgtes Verfahren in einem Commentarius criticus (Jena 1798 und 1811) vor Augen stellte. Zu statten kamen ihm übrigens auch die Bereicherungen, die um dieselbe Zeit der kritische Apparat durch Alter, der namentlich die Wiener Handschriften verglich (Nov. Test. ad cod. Vindob. Graece expressum. Varietatem lectionis adjecit F. C. Alter. 1787 u. 1786), durch Andreas Birch (Variae lectiones 1798, 1800, 1801, u. Quatuor evv. Graece cum variantibus a textu lect. 1788) und andere Forscher gewann.

Auszusetzen ist bei aller großen Verdienstlichkeit an Griesbachs Arbeiten, daß er gerade die ältesten und für ihn wichtigsten Textdokumente nicht mit der nothwendigen Sorgfalt in seinen Kommentar verarbeitete, daß ferner sein hypothetisches Rezensionensystem einen viel größeren Einfluß erhielt als sich rechtfertigen läßt, daß er sich bei der Textkonstituierung viel mehr dem textus receptus unterwarf als er nach seinen Grundsätzen es thun durfte; daß er es mit vielen Stücken des Textes, namentlich mit der grammatischen Seite, viel zu leicht nahm. Dennoch fanden seine Publikationen weite Verbreitung und großen Beifall bei seinen Zeitgenossen, sowohl innerhalb als außerhalb Deutschlands; ja sie behaupteten auf längere Zeit hinaus das höchste Ansehen auf dem Gebiete der Textkritik. Sein Rezensionensystem fand zwar einen entschiedenen Gegner an Chr. Fr. Matthäi, der vermittelst seiner moskowitischen Codd., mehr als hundert an der Zahl, aber sämtlich der byzantinischen oder spätesten Textgestalt angehörig, unter Ausscheidung ihrer Glossen den reinsten Text darzustellen suchte, wobei er in der That verdienstlich durch seine dokumentlichen Studien gewirkt hat, deren Resultate niedergelegt sind in seiner größeren Ausgabe des NT. in 12 Bänden, erschienen in Riga 1782 bis 1788 (die kleinere Ausgabe, in 3 Bänden, erschien 1803—1807). Allein Matthäis leidenschaftliche Ausfälle auf Griesbach und seine Ansichten fanden um so weniger Eingang, da noch zwei andere geistvolle Männer, Hug und Eichhorn, in der Hauptsache Griesbach zur Seite traten.

Das Verhältnis zwischen Hug und Eichhorn einerseits (siehe ihre Lehrbücher der Einleitung ins Neue Testament) und Griesbach andererseits läßt sich in der Kürze dahin bestimmen, daß die beiden ersteren mit dem letzteren über die drei Hauptklassen der Textdokumente einig waren, nur daß an die Stelle von Griesbachs occidentalischer Klasse bei Hug die κοινὴ ἔκδοσις, bei Eichhorn der unrezensierte Text in Asien und Afrika trat; daß ferner Hug und Eichhorn die alexandrinische Rezension dem Hesychius, die byzantinische dem Lucian zuschrieben; daß endlich Hug eine dritte (vierte) Rezension Origenes dem Greise zuschrieb, die sich einigermaßen mit einer Mittelklasse Griesbachs berührte, der auch Eichhorn nicht abgeneigt war. Dazu kamen aber noch Differenzen, die sich auf die Verteilung der Zeugen an die verschiedenen Klassen bezogen, namentlich in betreff des Clemens, des Origenes und der Peschito.

Zu einer Vereinfachung dieses komplizierten Systems kehrte bald darauf Augustin Scholz (* 1794, † 1852) zurück, indem er die beiden älteren Rezensionen Griesbachs als eine einzige, als die alexandrinische, zusammenrechnete, und dieser die konstantinopolitanische gegenüberstellte. Wichtiger wurde sein Gegensatz zu Griesbach dadurch, daß er den konstantinopolitanischen Text, den jüngsten und verdächtigsten bei Griesbach, dem älteren alexandrinischen, den er vorzugsweise als durch grammatische Willkür entstellt ansah, unbedingt vorzog; indem er den ersteren von den in Kleinasien, Syrien und Griechenland während der ersten Jahrhunderte verbreiteten unverdorbenen Textexemplaren — ganz unbegründeterweise — herleitete. Diese Grundsätze, zuerst vorgetragen in seiner Schrift: Curae criticae in historiam textus evangg. 1820, machte Scholz in seiner mit umfänglichen Prolegomenen ausgestatteten Ausgabe des NT. 1830 (Vol. I), 1836 (Vol. II) geltend. In diese Ausgabe verarbeitete er zugleich die Früchte seiner textkritischen Reisen, auf denen er sehr viele Handschriften, darunter viele bis dahin noch ungekannte, zum erstenmal oder wiederholt verglichen oder wenigstens eingesehen, und auch aus dem Gebiete der Versionen neues gesammelt hatte. Sein Text mußte jenen Grundsätzen gemäß an den sogenannten textus receptus sich viel näher als an den Griesbachs anschließen; allein er fiel oft genug aus unbewußter Inkonsequenz von seinem Systeme ab zu Gunsten des Griesbachschen Textes. Vor allem aber ist an seiner Ausgabe die größte Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit des kritischen Apparates zu rügen, obschon er den Vorteil hatte, die 1827 erschienene Ausgabe der Evangelien von Dav. Schulz zu benutzen, wodurch derselbe in sehr würdiger Weise Griesbachs Werk fortgeführt hatte.

Außer den genannten erschienen zu Ende des vorigen und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts verschiedene Ausgaben des NT., die bald mehr bald weniger von den Ergebnissen Griesbachs in sich aufnahmen. Vor anderen dieser Art erlangten Verbreitung die Handausgaben von G. C. Knapp (Halle 1797 u. ö.), H. A. Schott (Leipz. 1805 u. ö., mit latein. Übersetzung), J. A. H. Tittmann (Leipz. 1820 u. ö.), S. T. Bloomfield (London 1832 u. ö.), Aug. Hahn (Leipz. 1840 u. ö.), K. G. W. Theile (Leipzig 1844 u. ö.), aber einen Fortschritt über Griesbach hinaus bezeichnet keine derselben.

1830 gab Rinck die Vergleichung mehrerer venetianischer Handschriften heraus in einer Lucubratio critica, in der er auch über das Rezensionenwesen neue Untersuchungen anstellte, wobei er die occidentalischen Handschriften in afrikanische und lateinische sonderte und ihnen gegenüber die Vorzüge der orientalischen nicht verkannt wissen wollte.

Ein Jahr darauf erschien die Stereotypausgabe des neutestamentlichen Textes von Carl Lachmann (* 1793, † 1851), welcher er einen begründenden und erläuternden Aufsatz in den ThStK 1830 (S. 817 ff.) vorausgeschickt hatte, sowie er ebendaselbst 1835 (S. 570 ff.) und zuletzt in der Praefatio zur größeren griechisch-lateinischen Ausgabe 1842 (T. I) und 1850 (T. II) von seinen Grundsätzen und seinem Verfahren Rechenschaft ablegte. Die kleinere oder Stereotypausgabe enthält den bloßen Text ohne Zeugennachweis, nur mit Randlesarten und einem Verzeichnis aller Elzevirschen Varianten; die größere hingegen (NT. Graece et Latine. Carolus Lachmannus recensuit, Philippus Buttmannus Ph. f. Graecae lectionis auctoritates apposuit) enthält den vollständigen Zeugennachweis innerhalb der gesteckten Grenzen, sowohl für als wider die rezipierte Lesart, und zugleich den Versuch einer kritischen Herstellung der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Lachmanns Absicht ging dahin, die „älteste Lesart unter den erweislich verbreiteten“ (ThStK 1830 S. 826), und zwar im „Oriente“ verbreiteten, oder, wie er sich auch ausdrückte, „die gebilligtste Lesart des Orients“ (S. 833), und zwar so darzustellen, daß „nicht leicht eine Stelle in einer jüngern Gestalt gegeben werde, als wie sie in den letzten Jahren des 4. Jahrh. gelesen ward (S. 822), wobei

er ausdrücklich bemerkte: „Ich bin gar nicht auf die wahre Lesart aus, die sich freilich gewiß oft in einer einzelnen Quelle erhalten hat, eben so oft aber auch gänzlich verloren ist" (S. 826). Zur Erreichung dieses Zieles beschränkte sich Lachmann darauf, die „orientalischen" Codd. ABC, mit Hinzunahme der evangelischen Fragmente PQTZ und der epistolischen H, sowie die Citate des Origenes zu Grunde zu legen. In den Fällen einer Textdifferenz dieser „orientalischen" Dokumente oder des „Schwankens der orientalischen Quellen" erklärte er „den Gebrauch des Occidents" für „entscheidend" (S. 827), den er aus folgenden Quellen schöpfte: aus den griechisch-lateinischen Codd. D für die Evv. und die Acta, E für die Acta, DG für die paul. Briefe; ferner aus den lateinischen Codd. abc (Vercellenser, Veronenser, Colbertinus) für die Evv., aus dem Kommentar des Primasius für die Apokalypse, und durchs ganze NT. aus der Übersetzung des Hieronymus sowie aus den Citaten des Irenäus, Cyprian, Hilarius, Lucifer. Hierbei ist zuvörderst zu beachten, daß Lachmann von der Annahme der Textklassen ausgeht, im Anschluß an Griesbach, daß er aber diese Klasseneinteilung auf die noch vorhandenen Codd. mit Zuversicht überträgt, ohne für die Richtigkeit dieses Verfahrens irgend einen Beweis zu liefern und ohne sich im geringsten an Griesbachs Beobachtung zu stoßen, daß der alexandr. Codex eine andere Rezension in den Evv. befolge, eine andere in den paul. Briefen, eine andere in der Apostelgeschichte und in den katholischen Briefen; sowie der Vaticanus im ersten Teile des Matthäus mit den Occidentalen stimme, im letzteren Teile dieses Evang. aber und in den drei folgenden mit den Alexandrinern (vgl. oben S. 757, 10 ff.). Sehr leicht aber leuchtet ein, daß bei einer solchen normativen Geltendmachung der beiden Klassen von der Richtigkeit dieser Klasseneinteilung selbst und ihrer Übertragung auf bestimmte Dokumente die Richtigkeit und Bedeutung des ganzen Prinzips und seiner Ausführung abhängt. Sodann fragt es sich, ob denn für ein solches Unternehmen, wonach mit mathematischem Verfahren „die gebilligtste Lesart des Orients" wenigstens im 4. Jahrhundert dargestellt werden soll, die entsprechenden dokumentlichen Unterlagen gegeben sind. Die Antwort auf diese Frage hat Lachmann selbst angedeutet, indem er sagt: „Aber wenn wir den Umfang jeder von diesen orientalischen Handschriften überschlagen, so ist bald ausgerechnet, daß wir zwar im größten Teile des NT. wenigstens A und B mit einander vergleichen können, aber doch nicht überall. In einem großen Teile des Matthäus (auch Jo 6, 68—7, 6 und 8, 32—52) und im zweiten Briefe an die Korinther 4, 13—12, 6 sind wir von orientalischen Handschriften einzig auf B beschränkt, und von Hebr. 9, 14 an (also in den Hirtenbriefen und der Offenbarung durchaus) einzig auf A, wo uns nicht das immer seltene und oft unsichere Zeugnis von C zu Hilfe kommt. Hierdurch entsteht unvermeidlich der Mangel, daß in diesen Teilen nur selten das Schwanken des Orients zwischen mehreren Lesarten erkennbar ist, daß also gewiß oft eine wenig verbreitete für die einzige gelten wird" (S. 832 f.). Das ist offenbar ein höchst ungünstiges Zeugnis für das Unternehmen aus dem Munde seines Urhebers selbst. Denn während es sich prinzipiell um die verbreitetste oder gebilligtste Lesart handelt, ersehen wir hieraus, daß ungefähr im ganzen vierten Teile des NT. fast nur ein einziger Zeuge befragt werden soll und kann, und in den noch übrigen Teilen des NT. häufig nur zwei, höchstens drei, die selbst wieder untereinander oft verschieden sind. Sodann bietet wieder eine andere bedenkliche Seite dar die Ausgleichung der orientalischen Zeugen durch die occidentalischen, die in den Fällen einer mangelnden Majorität unter den ersteren, eines Mangels an Übereinstimmung unter den zwei oder drei Repräsentanten des Orients stattfinden soll. Auch hier gilt es zunächst die Voraussetzung der vollen Richtigkeit der Klasseneinteilung. Dann aber ist nirgends von Lachmann dargethan worden, mit welchem Rechte die Occidentalen für die Orientalen einstehen können; wozu noch zu bedenken ist, daß auch der occidentalische Gebrauch wegen der Uneinigkeit der Zeugen oft genug problematisch bleibt. Endlich möchte es sehr willkürlich sein, daß die Occidentalen in den genannten Zweifelsfällen den Ausschlag geben sollen, aber in allen den anderen Fällen, wo drei oder zwei der orientalischen Zeugen eine so prekäre Repräsentation oder Majorität in ihrem eigenen Kreise bilden, gar keine Stimme erhalten.

Die offenbaren prinzipiellen Übelstände des Lachmannschen Systems sind praktisch um so fühlbarer geworden, als die darauf bezügliche Warnung Lachmanns: „Wer sich daher meiner Ausgabe bedient, muß auf der Hut sein: wo in diesen Teilen des NT. nur wenig Abweichungen auf dem Rande zu finden sind, da ist auch weniger Sicherheit, daß der Text die gebilligtste Lesart des Orients liefert" (S. 833), sehr wenig

beherzigt worden ist. Wollte jemand einwenden, daß sich doch anerkanntermaßen so viel Richtiges oder wenigstens sehr Empfehlenswertes selbst für die Auffindung des ursprünglichen Aposteltextes in Lachmanns Texte herausgestellt hat, so ist darauf zu entgegnen, daß dies keineswegs in dem befolgten Systeme, sondern in dem höchsten Alter und der daraus hervorgehenden Vortrefflichkeit der gebrauchten Dokumente seinen Grund hat, Eigenschaften, die diesen Dokumenten auch bei einem völligen Absehen von Lachmanns Systeme das größte Gewicht bei der Rekonstituierung des Aposteltextes verleihen.

Fragen wir nun weiter nach Lachmanns Arbeiten in betreff seines Apparates, so hat er keineswegs den Forderungen der Aufgabe, die er sich gestellt, Genüge geleistet. Bei den von ihm zur Anwendung gebrachten griechischen und lateinischen Handschriften bediente er sich allerdings überall der dokumentlichen Ausgaben selbst, wo solche vorlagen; dergleichen lagen aber nicht vor für die zwei wichtigsten Faktoren seines Textes B und C. Den ersteren benutzte er nur nach zwei alten oft ungenauen und unzuverlässigen Vergleichungen, von denen er selbst sagt: „Birch ist höchst nachlässig und hat den Lukas und Johannes gar nicht verglichen. Th. Bentley bemerkte nicht einmal, daß auf die untere Schrift zu achten sei, nicht bloß auf die oberen schwarzen Züge: er giebt also nur die Lesarten der zweiten Hand: außerdem haben wir seine Arbeit nur durch Woidens Vermittlung." Trotzdem dachte Lachmann nicht daran, für sein so wesentlich auf den Codex B basiertes Unternehmen neue Studien am Codex selbst zu veranlassen; ja er unterließ es sogar, eine dritte in Paris niedergelegte, schon von Scholz benutzte Vergleichung, aus der mannigfache Berichtigungen und Erweiterungen der beiden anderen zu gewinnen waren, auch nur ansehen zu lassen. Beim Codex C aber verließ er sich auf die äußerst mangelhafte, 120 Jahre früher gemachte Vergleichung Wetsteins, während schon 8 Jahre vor dem Erscheinen der größeren Ausgabe Lachmanns die Lesung dieser Handschrift durch chemische Mittel erleichtert worden war, sodaß die neue durch Tischendorf ausgeführte Bearbeitung derselben ein Resultat ergeben konnte, wodurch an mehr als tausend Stellen für Lachmanns Zweck die Wetsteinsche Vergleichung bald erweitert, bald berichtigt wurde. Selbst in dem 1850 erschienenen 2. Teile der größeren Ausgabe ist nicht nur Tischendorfs Erweiterung des aus Codex B geschöpften Apparates, veröffentlicht in den Stud. und Krit. 1846, bis auf fünf schon früher ebendaselbst angezeigte Lesarten, unbenutzt geblieben, sondern auch keine einzige der für den 1. Bd durch Tischendorfs Edition des Codex Ephraemi notwendig gewordenen Berichtigungen nachgetragen worden. Ähnlicherweise verhält es sich mit dem griech.-latein. Codex D der paulin. Briefe, den Lachmann ausschließlich aus den Arbeiten von Wetstein und Sabatier schöpfte, die sich durch Tischendorfs Herausgabe der Handschrift als höchst ungenügend und fehlerhaft ausgewiesen haben. Wie sehr diese Vernachlässigung der notwendigsten Vorarbeiten, zu der auch noch mancher Irrtum in dem sonstigen, obschon prinzipiell so beschränkten Apparate kommt (vgl. Tischendorfs Prolegg. zum NT. 1849 p. XLVI sq.), dem Werte der Arbeit selbst, die eben in der unbedingt genauen Kontrolle der in so wenig Dokumenten des höchsten Altertums erhaltenen Lesarten ihr Verdienst sucht, Abbruch thut, das fällt in die Augen.

Es ist aber auch noch die Betrachtung dessen übrig, wie Lachmann mit seinem angegebenermaßen gewonnenen Apparate den Regeln seines eigenen Systems entsprochen hat. Hierbei ist vorzugsweise die oben bezeichnete mathematische Seite festzuhalten, oder diejenige Seite, wonach Lachmann in den Stud. und Krit. 1835 S. 570 ff. von sich sagt, er habe gegeben „exemplum librorum sacrorum ita scribendorum ut excluderetur arbitrium". Damit hat er es in der That genau genommen, aber doch ist er nicht selten seinen eigenen Grundsätzen untreu geworden, und zwar nicht bloß in solchen Fällen, wo er seine Inkonsequenz selbst im voraus zugesteht, vgl. Stud. und Krit. 1830 S. 835: „Ich habe mir gegen die Lesart einer einzigen orientalischen Handschrift, wo die Vulgata nicht entschied, zuweilen sogar erlaubt, an einem dritten Orte Hilfe zu suchen, nämlich in den anderen späteren und gewöhnlichen Handschriften." Nur wenige Belege für diese Behauptung mögen hier einen Platz finden. Mt 4, 6 nahm er *ειπεν* auf aus Zbc gegen *λέγει* in BDPd; desgleichen 11, 10 *καὶ* aus Pabc gegen *ὅς* in BDZ Orig.; Mc 9, 28 *ὅ τι* aus B gegen *διὰ τί* in ACD; Lc 1, 76 *καὶ σύ* aus Aabc Iren. gegen *καὶ σὺ δέ* in BCDd. Und ist nicht gleichfalls sein Verfahren arbiträr in Fällen wie Mc 14, 27? Hier lesen Aac *ἐν ἐμοί*, BCD vg. lassen es weg; ferner lesen Ac vg. *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* und BCDa lassen diese Worte weg. Demzufolge ediert Lachmann *ἐν ἐμοὶ* [*ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ*].

Die Aufnahme, die das Unternehmen Lachmanns fand, war unseres Erachtens nach beiden Seiten hin unbegründet. Denn die einen erkannten in demselben ein epochemachendes, mit philologischer Schärfe und Gediegenheit das so schwierige Geschäft der neutestamentl. Textkritik wenn nicht vollendendes, doch mit Sicherheit regelndes Werk. Dieser Ansicht lag augenscheinlich große Unkenntnis des Thatbestandes und die Unfähigkeit zu einem eigenen gründlichen Urteile zu Grunde: der große, durch Arbeiten auf dem Gebiete der klassischen und deutschen Philologie sehr wohl begründete Ruf des Berliner Kritikers schien jene Kenntnis und dieses Urteil überflüssig zu machen. Viele andere hinwiederum, C. F. A. Fritzsche (De conformatione NT. critica quam C. Lachm. dedit. Giss. 1841) an der Spitze, warfen den absprechendsten Tadel auf das Werk, verfuhren aber dabei höchst unkritisch und ohne den Sinn desselben nur entfernt zu verstehen, ja ohne auch nur die nahe gelegten Mittel einer gewissenhaften Kontrolle aufzusuchen (vgl. Tischendorf in der N. Jenaer Allg. Lit.-Ztg. 1843 Nr. 81). Eine mathematische Fixierung des nachweislich ältesten und verbreitetsten Textes, im Absehen von jedem subjektiven Ermessen, wäre ohne Zweifel eine bedeutende Gabe für die Wissenschaft, wäre sie vermöge des kritischen Apparates überhaupt möglich. Aber bei der großen Mangelhaftigkeit des letzteren für diesen Zweck und der noch überdies willkürlich vorgenommenen Beschränkung desselben, wozu auch noch die Unsicherheit und Fehlerhaftigkeit des benutzten Materials sowie die Einmischung des Urteils wider den eigenen Grundsatz kam, ist aus der angestrebten Fixierung eine allerdings mühsame Rechnung geworden, die viel öfter nicht trifft als trifft: ein um so schlimmeres Resultat, als es von den wenigsten, die es brauchen, als solches erkannt ist, und als die wenigsten des nun erst zu übenden Urteils fähig sind, ja ohne die völlige Vertrautheit mit dem gesamten kritischen Apparate fähig sein können.

Es kam nun darauf an, die richtigen Grundsätze, welche Bentley zuerst ausgesprochen und Lachmann wieder auf die Bahn gebracht hatte, bei Vermeidung der von letzterem begangenen Fehler, weiter auszubilden und entschieden geltend zu machen. Dazu aber war noch eine wichtige Vorbedingung zu erfüllen. Dem an den Arbeiten Lachmanns und seiner Vorgänger mit Recht gerügten Mangel einer sicheren Grundlage für die Feststellung des neutestamentlichen Textes mußte vor allem abgeholfen, die vorhandenen ältesten Zeugen mußten in viel gewissenhafterer Weise, als bisher geschehen, verhört werden, bevor man an den Weiterbau denken konnte. An diese Aufgabe nun haben vor anderen zwei Männer ihre ganze Kraft gesetzt: Tischendorf und Tregelles (s. die betr. Art.). Beide waren mit den dazu erforderlichen Eigenschaften scharfen Blicks und einer auch auf das Geringste achtenden Akribie in gleichem Maße ausgerüstet, und beide haben das vorgesteckte Ziel mit ganzem Ernste ins Auge gefaßt und mit gleichem Eifer zu erreichen gestrebt; daß nicht auch beiden gleiche Erfolge zu teil geworden sind, hat darin seinen Grund, daß Tischendorf noch um vieles rühriger, scharfsichtiger für neue Entdeckungen und vom Glück ungleich begünstigter war. Die Erfolge aber, welche beide zumal erreicht, sind so groß, daß sie alles vorher auf diesem Gebiete Geleistete weit hinter sich zurücklassen. Auf das mühsame Geschäft des Vergleichens von Handschriften und Entzifferns von Palimpsesten haben Tischendorf sowohl als Tregelles viele Jahre ihres Lebens verwandt, von der Überzeugung durchdrungen, daß nur auf der Basis diplomatisch genauer Erforschung der ältesten Dokumente die Herstellung des neutestamentlichen Textes mit Erfolg angestrebt werden könne. Während es aber Tischendorf eigen war, die in rastloser Thätigkeit schnell gezeitigten Früchte seiner Studien in rascher Folge der Öffentlichkeit zu übergeben und so sein letztes Resultat gewissermaßen unter den Augen des Publikums entstehen zu lassen, liebte es Tregelles, in stillem Schaffen und Wirken seine volle Energie unausgesetzt auf die Erreichung des einen großen Zieles zu richten und nur mit dem Vollendetsten, was er zu leisten vermochte, an die Öffentlichkeit zu treten. So sehen wir Tischendorf, seiner zahlreichen sonstigen Publikationen nicht zu gedenken, in einem Zeitraume von 30 Jahren zwanzigmal das NT. edieren, während Tregelles erst nach zwanzigjähriger Vorarbeit an die Drucklegung der einzigen Ausgabe des NT., welche wir von ihm besitzen, schreiten zu dürfen glaubte.

Tischendorfs (* 1815, † 1874) textkritische Arbeiten datieren vom Jahre 1840. Damals erschien (mit der Jahreszahl 1841) sein Nov. Test. Graece, mit dem Zusatz: Textum ad fidem antiquorum testium recensuit, brevem apparatum criticum una cum variis lectt. Elzev., Knappii, Scholzii, Lachmanni subiunxit, argumenta et ll. parall. indicavit, commentationem isagogicam notatis propriis lectt. edd. Stephanicae III. atque Millianae, Matthaeianae, Griesbachianae prae-

misit C. T. Voran steht die auch besonders erschienene Abhandlung: De recensionibus quas dicunt textus Novi Test. ratione potissimum habita Scholzii, vorzugsweise zur Widerlegung der von Scholz über die alten Textrezensionen vorgetragenen Ansichten. Diese Ausgabe ging, ebenso wie die Lachmannsche, mit völliger Hintansetzung des textus receptus, ausschließlich von den alten Dokumenten aus, nach folgendem Prinzipe: Die ältesten Zeugen, d. h. die ältesten griech. Codd. mit Hinzuziehung der Versionen und der Väter, stehen im Widerstreite der Lesarten als entscheidend obenan; doch ist ihre Geltendmachung durch mehrere Grundsätze der inneren Kritik zu beschränken. Diese Grundsätze kommen mit den wichtigsten und einleuchtendsten Griesbachs überein; nur wird besonderes Gewicht darauf gelegt, daß bei Parallelstellen in der Regel denjenigen Lesarten der Vorzug gebührt, die eine Verschiedenheit dieser Stellen darbieten; sowie die Formen des sogenannten alexandrinischen Dialekts bevorzugt werden. Das Verdienst des kritischen Apparates bestand besonders darin, daß nicht nur die genaueren Zeugenangaben Wetsteins und anderer anstatt der ungenauen von Scholz dargeboten, sondern auch zur Verbesserung und Erweiterung der Apparate von Wetstein, Griesbach und Scholz die Lesarten der bereits edierten wichtigsten Codd., der griechischen sowohl als der lateinischen, aus den dokumentlichen Editionen selbst geschöpft wurden. Dieser ersten Leipziger Ausgabe folgte 1842 eine Pariser („ad antiquos testes recensuit lectionesque var. Elz. Steph. Griesb. notavit"), worin besonders der Text der Evv. noch mehr auf die ältesten Codd. zurückgeführt wurde. Allein erst unter der Ausarbeitung der Leipziger Ausgabe war in Tischendorf der Plan einer Reform der neutestamentlichen Textkritik gereift, zuerst vorgetragen in den Stud. und Krit. 1842 S. 499 ff., und zwar zunächst in Beziehung auf den Zeugenapparat, d. h. auf die griech. Codd., auf die Versionen und auf die Kirchenväter. Die erstgenannten griech. Codd. sollten sämtlich, soweit sie in Unzialschrift vom 4. bis 9. Jahrh. geschrieben sind, diplomatisch genau herausgegeben werden, während die ausgezeichnetsten Minuskelcodd. besonders für die Apokalypse, die kathol. Briefe und die Apostelgeschichte aufs genaueste verglichen werden sollten. Die Versionen, besonders die ältesten und genaueren, sollten eine neue gründliche Bearbeitung erfahren, ebenso alle Citate der wichtigsten Kirchenväter, wobei ein Eingehen auf die Handschriften der letzteren selbst unerläßlich schien. Hieran sollten sich folgende weitere Arbeiten knüpfen: eine neue griechische Paläographie, besonders auch zur sicheren Altersbestimmung der Unzialcodd., neue Untersuchungen über das Rezensionenwesen und die Eigentümlichkeiten der ältesten und wichtigsten unter den erhaltenen Urkunden; neue Forschungen über den neutestamentlichen Dialekt, mit neuen Studien über die Sprachparallelen aus den LXX, aus Philo, Josephus und den ältesten Kirchenvätern, sowie über die alten griech. Grammatiker. Daß dieser großartige Plan — zu groß, so will es uns scheinen, für die Kräfte eines Mannes und für die Dauer eines Menschenlebens — in seinem ganzen Umfange nicht hat ausgeführt werden können, beklagen wir tief. Was aber Tischendorf in 30 Jahren unausgesetzten Wirkens für die Erforschung und Bekanntmachung der ältesten Urkunden des neutestamentlichen Textes geleistet, ist ein so großes, daß es ihm für alle Zeiten einen Namen unter den Ersten sichert, welche auf diesem Felde gearbeitet haben. Auf mehreren größeren Reisen, welche sich außer Deutschland über Frankreich, England, Holland, die Schweiz, Italien und das Morgenland erstreckten, gelang es ihm, fast alle zum Teil bis dahin sehr vernachlässigten Unzialcodices, mit Ausnahme der schon in befriedigender Weise edierten, zum Behufe der Publikation abzuschreiben oder doch genau zu vergleichen und außerdem eine große Zahl zum Teil sehr wertvoller Handschriften aus dem Staube der Bibliotheken hervorzuziehen und zum erstenmal für die Textkritik nutzbar zu machen. Zu der letzteren Kategorie gehören außer dem Cod. Sinaiticus (א) noch folgende Handschriften und Fragmente: G_2 I N_2 O_2 T^b T^d Γ Θ^a Θ^b Θ^c Θ^d Λ Π; ferner ein restribiertes Evangelistarium aus dem 8. oder 9. Jahrhundert (Cod. Tischendorf. V in der Leipziger Universitätsbibliothek) nebst verschiedenen Fragmenten von Lektionarien; ein Minuskelcodex der Evangelien (Cod. Tischendorf. IV der Leipz. Univ.-Bibl.) aus dem 10. Jahrhundert; eine Handschrift der AG v. J. 1044 (61, s. o. S. 752), sowie eine Anzahl mehr oder weniger umfangreicher Fragmente, welche aus dem Orient nach St. Petersburg verbracht wurden (vgl. Notitia S. 50 ff.). Dazu kommen folgende Handschriften und Bruchstücke, welche von Tischendorf zwar nicht entdeckt, aber doch zum erstenmal kritisch verwertet wurden: F^a (zum größten Teil) I^b N_1 (z. Teil) O^{abcdef} O^b_2 P_2 Q_2 R_1 R_2 T^a (z. Teil) T^c W^{bcde} Θ^{efgh}. Ediert sind von Tischendorf: B_1 B_2 C D_2 E_2 L_1 M_2 N_1 (z. Teil) P_1 Q_1 W^a Y, dazu die folgenden schon an

erster oder zweiter Stelle genannten: $\aleph\ F^a\ I\ I^b\ O^a\ P_2 R_1\ W^c\ \Theta^a$. Abgeschrieben oder doch genau verglichen wurden: $E_1\ G_1\ H_1\ H_2\ K_1\ L_2\ M_1\ O_1\ S_1\ U\ X\ \Gamma\ \Lambda\ \Pi$. Von den Verdiensten, welche sich Tischendorf außerdem um die alte lateinische Übersetzung (Itala) sowohl als auch um die Vulgata erworben, erwähnen wir nur die Herausgabe des lateinischen Textes der paulinischen Briefe im Cod. Claromontanus (1852), die Bekanntmachung eines bis dahin noch ganz unbenutzten Evangelientextes unter dem Namen Evangelium Palatinum (1847), endlich die erste genaue Ausgabe der neutestamentlichen Übersetzung des Hieronymus aus dem berühmten Cod. Amiatinus (1850 u. 1854).

Die Ergebnisse dieser Arbeiten sind zum Teil schon niedergelegt in einer zweiten kritischen Ausgabe des N. T. von 1849, in deren Apparate hinsichtlich aller wichtigeren Dokumente größernteils die Autoritäten für und wider verzeichnet stehen. In den umfänglichen Prolegg. wird auch die Frage der Textrezensionen von neuem behandelt und in der schon S. 737 f. dargelegten Weise beantwortet, aber die praktische Anwendung derselben bei der Textkonstituierung selbst in hohem Grade beschränkt; nur ergebe sich mit Sicherheit soviel, daß die sogenannten alexandrinischen und lateinischen Zeugen, d. h. unsere ältesten sämtlich, in der Regel, obschon keineswegs überall, den byzantinischen vorzuziehen seien. Als sicher im hohen Altertum verbreitete und daher durch vorzüglichen Anspruch auf Ursprünglichkeit ausgezeichnete Lesarten werden diejenigen erklärt, deren Bezeugung aus uralten griechischen Handschr. zugleich durch das Zeugnis von wirklich alten Dokumenten der Versionen und durch das von KVV. bestätigt wird. Zu der Bevorzugung der sogenannten alexandrinischen Zeugen gehört auch der in den Prolegg. S. XVIII ff. versuchte Nachweis, daß die ägyptische Sprachfärbung die ursprüngliche des apostolischen Textes gewesen sein möchte. An die Ausgabe von 1849 schlossen sich eine bloße Textausgabe 1850 und eine Synopsis evangelica 1851 (Editio III. emendata 1871) an, sowie eine revidierte Textausgabe 1854, welche letztere zugleich den Versuch einer Herstellung der Vulgata besonders auf Grund des Cod. Amiatinus und des Cod. Fuldensis enthält. (Die zu Paris 1842 erschienene Ausgabe der Vulgata mit einem griechischen Texte, der sich überall, wo es auf Grund dokumentlicher Autorität geschehen konnte, an die Vulgata anschloß, sollte das Studium des griechischen Textes der katholischen Geistlichkeit Frankreichs und Italiens näher bringen, die kritische Bedeutung der Vulgata selbst beleuchten, vor allem aber als Anfang neuer wissenschaftlicher Studien an der Vulgata selbst gelten. In den Prolegg. sind diese Gesichtspunkte klar bezeichnet, sowie auch die Autorität der ältesten lateinischen Codd. für die Wiederherstellung des von Hieronymus ausgegangenen Textes hervorgehoben wird.) Ende 1858 erschien sodann (mit der Jahreszahl 1859) die Editio VII. critica maior des NT. (zugleich auch eine Ed. minor), unter d. T.: Nov. Test. Graece. Ad antiquos testes denuo recensuit, apparatum criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetexuit A. F. C. Tischendorf. In dieser Ausgabe wurden die ausgedehntesten, über alle früheren weit hinausgehenden Quellenforschungen in betreff der griechischen Handschriften, der alten Versionen und der Kirchenväter niedergelegt. Dabei erfuhr der kritische Apparat dadurch eine Neugestaltung, daß sowohl die aufgenommenen als auch die verworfenen Lesarten eine möglichst vollständige Zeugenangabe erhielten; er wurde zugleich noch dadurch erweitert, daß viele für die Kritik interessante Belege und Urteile der Kirchenväter nebst Stellen der alten Grammatiker über kritische Objekte, ferner alle apokryphischen Zusätze in den alten Dokumenten und anderwärts gefundene apokryphische Parallelen, wie die des Hebräerevangeliums und der Clementina, beigeschrieben, sehr oft auch zur Förderung des textkritischen Urteils die befolgten Entscheidungsgründe angedeutet wurden. In der Textkonstituierung ging der besonderen Geltendmachung der ältesten Urkunden, über welche sämtlich die Vielgestaltigkeit des neutestamentlichen Textes nachweislich hinaufreicht, die Anwendung gewisser, durch unleugbare Thatsachen getragener Grundsätze der sogen. inneren Kritik zur Seite. Das ganze Sprachkolorit wurde unseren ältesten Handschriften angepaßt, indem die ägyptische Färbung derselben mit dem Gebrauche der durch die LXX gebildeten Apostel selbst vereinbar erschien. In umfänglichen Prolegomenen (278 Seiten) wurde eine Rechtfertigung des befolgten Verfahrens versucht, über die wichtigsten Ausgaben des Neuen Testaments gehandelt, und, nach Exkursen über einzelne einschlagende Materien, von den kritischen Faktoren des Textes genauer als je zuvor berichtet.

Wenige Jahre nach dem Erscheinen der Editio VII. begann Tischendorf mit der Veröffentlichung seiner Editio VIII. critica maior, von welcher in den Jahren

1864—1872 die beiden Textbände erschienen. Ein dritter Teil sollte die Prolegomena bringen; aber schon wenige Monate nach Vollendung des Drucks des zweiten Teils setzte ein Schlaganfall (Mai 1873) allen weiteren Plänen des hochverdienten Gelehrten ein Ziel, und am 7. Dez. 1874 starb Tischendorf. Daß es ihm nicht vergönnt war, die begründenden und erläuternden Prolegomena zu dieser letzten und wertvollsten Ausgabe selbst auszuarbeiten, ist um so bedauerlicher, als der Text derselben von dem des Jahres 1859 an nicht weniger als 3369 Stellen (Scrivener, Introduction. 3. ed. S. 529) abweicht. Die Erklärung dieser auffallenden Erscheinung liegt aber nicht etwa nur in der außerordentlichen Bereicherung, welche in der Zwischenzeit der textkritische Apparat namentlich durch die Entdeckung des Cod. Sinaiticus erfahren, sondern, wie es Tischendorf selbst angedeutet, vor allem darin, daß hier in der Textbearbeitung die objektiv durch die älteste Bezeugung gegebene Autorität mit möglichster Konsequenz dem subjektiven Ermessen vorangestellt wurde, da nur auf diesem Wege ein Normaltext als solide, für jeglichen wissenschaftlichen Gebrauch auf die Dauer giltige Grundlage erreichbar schien. Und damit ist zugleich eine Verurteilung des im J. 1859 eingeschlagenen Verfahrens ausgesprochen, welchem zufolge von 1296 Abweichungen vom Texte des Jahres 1849 an 595 Stellen (von den übrigen 701 betreffen 430 nur die Orthographie) zu dort bereits aufgegebenen Lesarten des textus receptus zurückgekehrt wurde. Die älteste Bezeugung freilich erblickte Tischendorf zuletzt im Cod. Sin., welchen er, wie schon bemerkt, noch über den Cod. Vat. stellte, und insofern ist es allerdings richtig, daß die Gestaltung des Textes der 8. Ausgabe wesentlich durch die Entdeckung des Cod. Sin. bedingt erscheint. In Bezug auf den beigegebenen Apparat ist zu bemerken, daß derselbe an Vollständigkeit und Ausführlichkeit, insbesondere hinsichtlich der patristischen Citate und in Begründung einzelner Lesarten, den der 7. Ausgabe noch bedeutend übertrifft. Was aber die Prolegomena zu dieser Ausgabe anlangt, so ist die Lücke, welche Tischendorf gelassen, neuerdings durch C. R. Gregory (* 1846 in Philadelphia, seit 1873 in Leipzig) in vorzüglicher Weise ausgefüllt worden. Die Lösung der Aufgabe war eine um so schwierigere, als Tischendorf dafür keinerlei Vorarbeiten hinterlassen hatte; nicht einmal ein handschriftlich ergänztes Exemplar der Prolegomena zur 7. Ausgabe fand sich vor. Auch ist es nicht sowohl eine Ergänzung des Vorgefundenen, was wir Gregory verdanken, als vielmehr ein völlig neues Buch, dem kaum einige Blätter des alten unverändert einverleibt worden sind. Und wenn man die 1426 Seiten des stattlichen Bandes überblickt, der nun vor uns liegt, so begreift man es wohl, daß allein über den Vorarbeiten eine Reihe von Jahren verstreichen mußte. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Verf. nicht darauf ausgehen konnte, in dem Sinne etwas Neues zu liefern, wie es etwa die Cambridger Herausgeber des NT., Westcott und Hort, unternommen haben (s. u.). Die Aufgabe, wie sie Gregory gewiß richtig erfaßt hat, bestand vielmehr darin, alles dasjenige mit möglichster Vollständigkeit beizubringen, was zur Erläuterung der Ed. VIII. maior in Text und Apparat dienen konnte. Und dies leisten die Prolegomena, welche in drei Abteilungen 1884, 1890 und 1894 erschienen, im vollsten Maße. Besonders dankenswert ist die Bereicherung unserer Kenntnis des handschriftlichen Materials, welche uns darin geboten wird. Auf mehreren großen Reisen, die ihn nach England, Frankreich, Italien, in die Schweiz, nach Griechenland und in den Orient führten, hat Gregory wohl gegen 1000 neutestamentliche Handschriften eingesehen, und ein nicht unerheblicher Teil davon ist von ihm zum erstenmal beschrieben worden. Beraten und unterstützt wurde er bei dem großen Werke von dem ausgezeichneten amerikanischen Gelehrten Ezra Abbot, weil. Professor an der Harvard-Universität zu Cambridge, Mass. († 1884). Vgl. über ihn Bd I S. 27 f. u. s. ThLZ 1884, S. 621 ff. 1890, S. 226 ff. 1894, S. 437 ff.

Noch vor dem Erscheinen der ersten Tischendorfschen Ausgabe des NT., unter dem unmittelbaren Eindruck des Zwiespalts, welcher zwischen dem eben erschienenen Scholzschen Texte (Tl. I. 1830, Tl. II. 1836, s. o. S. 758) und dem Zeugnisse der ältesten Dokumente wahrzunehmen war, reifte in Tregelles (* 1813, † 1875) der Entschluß, der großen auf diesem Gebiete herrschenden Unsicherheit nach Kräften zu steuern. Das Spezimen einer neuen Ausgabe, welches er, mit Lachmanns Prinzipien damals noch unbekannt, doch wesentlich auf dem Grunde derselben bereits 1838 ausgearbeitet, ist nie zur Veröffentlichung gelangt. Widrige Verhältnisse hinderten ihn auch in den nächstfolgenden Jahren an der Ausführung seines Planes, bis, zu Anfang der vierziger Jahre, ein neuer Anlauf genommen werden konnte. Im J. 1844 erschien: The Book of Revelation in Greek, edited from ancient authorities; with a new

English version, mit ausführlicher, auch besonders ausgegebener Einleitung unter dem Titel: Prospectus of a critical edition of the Greek New Testament, now in preparation. Die Aufnahme, welche dieses Werk fand, ermutigte Tregelles, auf dem betretenen Wege rüstig fortzuschreiten. In den Jahren 1845—46 und wiederum 1849—50 bereiste er zum Zweck der Handschriftenvergleichung den Kontinent und besuchte nacheinander die Bibliotheken von Rom (s. o. S. 741, 50), Florenz, Modena, Venedig, München, Basel, Paris, Hamburg, Dresden, Wolfenbüttel und Utrecht; vorher aber schon und zwischen seiner ersten und zweiten Reise hatte der unermüdliche Gelehrte alle wichtigeren Handschriften Englands, sofern sie nicht in brauchbaren Ausgaben vorlagen, selbst genau kollationiert, so daß die Zahl der von ihm verglichenen Manuskripte eine stattliche Höhe erreicht. Es sind die folgenden Unzialen: B_2 (z. Teil) D_2 E_1 F_2 G_1 H_1 H_2 I^b K_1 L_2 M_1 M_2 R_1 U X Z Γ Λ, und die Minuskeln: 1. 13. 17. 31. 33. 37. 47. 61. 69 (s. o. S. 742 ff.). Dazu kommt der Codex Zacynthius (Ξ), welchen Tregelles zuerst entzifferte und herausgab. Endlich beruht auch der in der Ausgabe des NT. neben dem griechischen Texte mitgeteilte lateinische der Hieronymianischen Übersetzung auf eigener genauer Vergleichung des Codex Amiatinus. Die Zuverlässigkeit der Tregellesschen Kollationen ist dadurch garantiert, daß er sich meist nicht mit einer einfachen Vergleichung begnügte, sondern die von ihm gefundenen Varianten mit den von anderen dargebotenen zusammenhielt, um die dabei sich ergebenden Abweichungen durch nochmaliges Zurückgehen auf die betr. Handschrift selbst zum Austrag zu bringen. Bei seinem Aufenthalte in Leipzig im J. 1850 verglich Tregelles seine Kollationen der Unzialen H_2 K_1 L_2 U X mit denen Tischendorfs: zu beider Nutzen, wie er bescheiden bemerkt. Es darf aber hier nicht unerwähnt bleiben, daß ein kompetenter und unparteiischer Zeuge, welcher in der Lage war, Handschriften nachzuvergleichen, welche Tischendorf sowohl als Tregelles kollationiert hatten, nicht umhin kann anzuerkennen, daß in den Fällen, wo beider Angaben auseinandergehen, der Irrtum selten auf Tregelles' Seite ist (Scrivener, Introduction. 4. ed. Vol. II, S. 240). — Von der Ausgabe des NT. erschienen 1857 die Evangelien des Matthäus und Markus, 1861 die des Lukas und Johannes (der inzwischen durch Tischendorfs Notitia bekannt gewordene Cod. Sin. konnte darnach nur noch im letzten Kapitel des Ev. Joh. verwandt werden), 1865 die Apostelgeschichte mit den katholischen Briefen, 1869 und 1870 die paulinischen Briefe. In dem letztgenannten Jahre brach ein Schlaganfall die Lebenskraft des trefflichen Mannes, als er in der Bearbeitung der Apokalypse schon bis zu den letzten Kapiteln vorgeschritten war; von befreundeter Hand zum Druck vorbereitet, erschien dieser Teil im Jahre 1872, und sieben Jahre später brachten F. J. A. Hort und A. W. Streane durch Hinzufügung der Prolegomena das große Werk zum Abschluß (The Greek New Testament, edited from ancient authorities, with their various readings in full, and the Latin version of Jerome, by Samuel Prideaux Tregelles, London 1857—79, vgl. Gregory in ThLZ 1881, S. 179 f.). Ein Abdruck des griechischen Textes ohne kritischen Apparat erschien 1887.

Wie bedeutend diese Leistung auch war, so wurde sie doch bald durch ein neues Werk in den Schatten gestellt, zu welchem sich zwei Cambridger Theologen, B. F. Westcott (* 1825) und F. J. A. Hort (* 1828, † 1892), verbunden hatten. Nach vieljährigen Vorarbeiten (sie begannen schon 1853) und nachdem bereits im J. 1870 die Evangelien (vgl. H. Ewald in GGA 1872, S. 1347 ff.) und in den folgenden Jahren die übrigen Bücher als Manuskript gedruckt einzelnen Gelehrten mitgeteilt worden waren, veröffentlichten sie im Mai 1881 den griechischen Text ohne jeden Apparat (The New Testament in the original Greek. The text revised by Brook Foss Westcott and Fenton John Anthony Hort. Text. Cambridge and London 1881; mit Einleitung von Ph. Schaff, New-York 1881) und im September desselben Jahres eine ausführliche Einleitung nebst den Belegen zu ausgewählten Stellen (Introduction. Appendix. ib. eod.). Im Dezember desselben Jahres erschien ein neuer, an einzelnen Stellen berichtigter Abdruck des Textbandes, dem im April 1882 ein Neudruck des zweiten Teiles und 1885 eine Textausgabe in kleinerem Formate folgte (wiederholt 1887 u. ö.). Vom Textbande erschien 1895 eine Ausgabe in größerem Formate mit neuen, leider recht unschönen Typen, und 1896 wurde auch der zweite Band aufs neue ausgegeben. Wie Tischendorf und Tregelles, so huldigen auch Westcott und Hort im wesentlichen den Grundsätzen, welche in die Kritik des NT. eingeführt zu haben, das bleibende Verdienst Lachmanns ist. Was aber die Cambridger Ausgabe vor allen ihren Vorgängerinnen auszeichnet, ist die zwar an Bengel und Griesbach anknüpfende,

in solchem Umfange aber bisher unerreichte Verwertung der Geschichte des Textes zur Klassifizierung und Abschätzung der verschiedenen Zweige der Überlieferung und die konsequente Handhabung der so gewonnenen „genealogischen Methode“ bei Ausführung der kritischen Operation. Sie unterscheiden vier Hauptzweige der Überlieferung: den abendländischen (western), mit der Tendenz, den Text zu paraphrasieren, aus Parallelstellen und anderen Quellen zu interpolieren, repräsentiert hauptsächlich durch D, vet. Lat., z. Tl. auch durch den Curetonschen Syrer; den alexandrinischen, der reiner ist als jener, aber doch nicht frei von Änderungen, namentlich grammatischer Art, vertreten durch die älteren Unzialen, mit Ausnahme von B (ℵ), und eine Anzahl Minuskeln sowie durch die ägyptischen Versionen; den syrischen, das Resultat einer nivellierenden Rezension, welche Bestandteile aller übrigen Formen in sich aufgenommen hat, vertreten durch die jüngeren Unzialen und die Mehrzahl der Minuskeln und Versionen; den neutralen endlich, welcher den ursprünglichen Text am reinsten bewahrt hat, repräsentiert in erster Linie durch B, weniger rein durch ℵ und einige der älteren Unzialen. Aber auch in B ist die ursprüngliche Reinheit schon vielfach getrübt; das Echte läßt sich nicht überall mit Sicherheit ermitteln. Daher erscheinen, zur Kennzeichnung schwankender Entscheidung, bald im Texte einzelne Wörter in Klammern eingeschlossen, bald treten den Texteslesarten Zusätze oder sonstige Varianten am Rande zur Seite. (Ebenso hatten sich auch Lachmann und Tregelles geholfen; Tischendorf wandte Klammern nur in ganz vereinzelten Fällen an, wie Mt 7, 13. 14. 14, 3. 16, 2 f. Eph 1, 11). In beiden Fällen handelt es sich um die Nebeneinanderstellung nahezu gleichwertiger Formen der Überlieferung, nur daß in den Text jedesmal diejenige Lesart Aufnahme fand, für welche entweder die größere Wahrscheinlichkeit oder, bei gleicher Wahrscheinlichkeit, die bessere Bezeugung geltend gemacht werden konnte. Durch besondere Zeichen sind außerdem teils solche Lesarten kenntlich gemacht, in denen die Herausgeber frühzeitig in den Text eingedrungene Interpolationen erblicken, teils solche, welche sich ihnen als alte, augenscheinlich richtige Emendationen zu erkennen gaben. Konjekturen neueren Datums haben, wie bei Tischendorf und Tregelles, so auch bei Westcott-Hort nirgends Aufnahme in den Text gefunden. Vgl. besonders C. Bertheau in ThLZ 1882, S. 487 ff. Rüegg a. a. O. S. 62 ff. (von Hort durchgesehen), F. G. Kenyon a. a. O. S. 107 ff. — Bei aller Anerkennung, welche dieses epochemachende Werk gefunden, hat es ihm von vornherein doch nicht an entschiedenen Gegnern gefehlt. Unter diesen sind namentlich Burgon (drei Artikel in The Quarterly Review 1881 und 1882, auch separat u. d. T. The revision revised. Three articles etc. 2. ed. Lond. 1885; vgl. dagegen besonders Ellicott und Palmer, The Revisers and the Greek text of the NT. Lond. 1882) und Scrivener (in der 3. und 4. Aufl. der Introduction) zu nennen, vgl. auch H. Hayman, The Westcott-Hort 'Genealogical Method', in The Expositor. Ser. III. Vol. IV. 1886, S. 411 ff. Aber auch von anderer, nicht für den sogen. textus rec. voreingenommener Seite hat sich Widerspruch erhoben, und zwar teils gegen die Methode überhaupt, (vgl. R. Steck, Ein Fragezeichen zu der Methode der gegenwärtig herrschenden neutestamentl. Textkritik, in Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1893, S. 1 ff. 93 ff., auch Fr. Godet, Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther, deutsch bearb. von P. u. K. Wunderlich, Tl. II. Hannover 1888, S. 266), teils gegen die besondere Wertschätzung des Cod. Vatic. (vgl. Bousset a. a. O. S. 95 ff. Jülicher in ThLZ 1895, S. 37), teils gegen die Stellung, welche Westcott und Hort dem von ihnen so genannten western text zugewiesen haben (vgl. z. B. Jülicher in ThLZ 1893, S. 161. E. v. Dobschütz in LCB 1895, S. 605). Wenn diese Ausstellungen berechtigt sind, gerät der feste Boden, welcher für den Text des NT. endlich gewonnen zu sein schien, aufs neue ins Schwanken. Einstweilen aber ist abzuwarten, ob und in welchem Maße es gelingen wird, das Gute, das wir besitzen, durch Besseres zu ersetzen.

Neben den genannten Gelehrten hat sich in den letzten Jahrzehnten F. H. Scrivener († 1891) anerkennenswerte Verdienste um den neutestamentlichen Text namentlich durch Herausgabe und Vergleichung von Handschriften erworben. Außer den schon erwähnten Ausgaben des Codex Augiensis (welchem eine Kollation von 50 neutestamentlichen Minuskelhandschriften angehängt ist) und des Codex Bezae, veröffentlichte er: A collation of about twenty manuscripts of the Holy Gospels. Lond. 1853; Contributions to the criticism of the NT., Lond. 1859 (Separatabdruck der Introduction zur Ausgabe des Cod. Augiensis); Novum Testamentum textus Stephanici a. D. 1550. Cambr. u. London 1859 u. ö.; A full collation of the

Codex Sinaiticus with the received text of the NT., Cambr. u. London 1863, 2. ed. 1867; The New Testament in the original Greek. Together with the variations adopted in the revised version. New ed. Lond. 1894; Adversaria critica sacra (ein opus postumum, die Beschreibung und Kollation mehrerer neutestamentl. Handschriften enthaltend), Cambr. 1893. Die bereits erwähnte Introduction to the criticism of the NT. vertritt im Gegensatz zu Tischendorf, Tregelles und Westcott-Hort den Anspruch der jüngeren Handschriften auf Berücksichtigung beim Zeugenverhör und fordert die Rückkehr zu einem der rezipierten Gestalt sich mehr nähernden Texte (Ergänzungen und Berichtigungen zur 3. Aufl., die in der vierten nicht durchweg Berücksichtigung gefunden haben, lieferte Ezra Abbot, Notes on Scriveners „Plain Introduction to the criticism of the NT.", ed. by J. H. Thayer, Boston a. N.-York 1885). Von dem Eifer, mit welchem in England die neutestamentliche Textkritik betrieben wird, geben außer den bereits genannten Werken (s. besonders S. 728 f. und S. 752 ff.) ferner Zeugnis: Th. Sh. Green, A course of developed criticism on passages of the NT. materially affected by various readings. Lond. [1856.]; Ders., Critical notes on the NT. ib. 1866; W. Linwood, De conjecturae ope in NT. emendatione admittenda [Oxf. 1866]; Ders., Remarks on conjectural emendations as applied to the NT. Lond. 1873; C. Forster, A new plea for the authenticity of the text of the three heavenly witnesses. Cambr. 1867; S. C. Malan, A plea for the received Greek text etc. of the NT. Lond. 1868; Ders., Select readings in the Greek text of S. Matthew, lately published by the Rev. Drs. Westcott and Hort, revised etc. ib. 1882; J. W. Burgon, The last twelve verses of the Gospel according to S. Mark vindicated aga inst recent critical objectors and established. Oxf. u. London 1871; Ders., The causes of the corruption in the traditional text of the h. Gospels. Ed. by Edw. Miller, Lond. 1896; Ders., The traditional text of the h. Gospels, vindicated and established. Ed. by Edw. Miller, ib. eod.; W. Milligan and A. Roberts, The words of the NT., as altered by transmission and ascertained by modern criticism, Edinb. 1873. F. J. A. Hort, Two dissertations: I On *μονογενὴς θεός* in Scripture and Tradition etc. Lond. 1876; W. Milligan, Some recent critical readings in the NT., in The Expositor. Vol. VII. 1878, S. 123 ff. 194 ff.; Th. R. Birks, Essay on the right estimation of manuscript evidence in the text of the NT., Lond. 1878 (vgl. über dieses Kuriosum ThLZ 1878 S. 436 ff.); F. W. Farrar, Various readings in the epistle to the Romans, in The Expositor. Vol. IX. 1879, S. 202 ff.; Ders., A few various readings in the NT. ib. S. 375 ff.; W. Sanday, The value of the patristic writings for the criticism and exegesis of the Bible. II. The lower criticism, in The Expositor. Vol. XI. 1880, S. 161 ff. 241 ff.; A. Watts, Textual criticism illustrated from the printing-office, in The Expositor. Ser. II. Vol. V. 1883, S. 54 ff. 229 ff. 382 ff.; J. R. Harris, Conflate readings of the NT., in The Amer. Journal of philol. 1885, S. 25 ff.; Ders., On the alternative ending of St. Mark's Gospel, in Journal of bibl. liter. 1893, S. 96 ff.; L. J. M. Bebb, The evidence of the early versions and patristic quotations on the text of the books of the NT., in Studia bibl. 1890, S. 195 ff.; G. H. Gwilliam, The Ammonian sections, Eusebian canons, and harmonizing tables in the Syriac Tetraevangelium, ib. S. 241 ff.; C. H. Hoole, An account of some MSS of the NT. hitherto unedited, contained in the library of Christ Church, Oxford. Oxf. 1892; H. T. Armfield, The three witnesses. The disputed text in St. John. Lond. 1893; C. Taylor, Some early evidence for the twelve verses St. Mark XVI. 9—20, in The Expositor. Ser. IV. Vol. VIII. 1893, S. 71 ff.; J. Gwynn, On the external evidence alleged against the genuineness of St. John XXI. 25, in Hermathena 1893, S. 368 ff.; H. Lucas, Textual criticism and the Acts of the Apostles, in The Dublin Review. Vol. CXV. 1894, S. 30 ff.; F. C. Conybeare, On the last twelve verses of St. Mark's Gospel, in The Expositor. Ser. V. Vol. II. 1895, S. 401 ff. (über Aristion als Verf. des Markusschlußes vgl. außerdem in ders. Zeitschr. Ser. IV. Vol. VIII. 1893, S. 241 ff. Vol. X. 1894, S. 220 ff.). Wertvoll sind auch die textkritischen Exkurse in J. B. Lightfoots Kommentaren zu den Briefen an die Galater (10. Aufl. 1890), an die Philipper (9. Aufl. 1886), an die Kolosser und an Philemon (9. Aufl. 1890). Über die hier nicht genannten Ausgaben des NT. von Alford, Wordsworth u. a. ist das oben S. 754, 22 angeführte bibliographische Repertorium von Reuß zu vergleichen. — Von amerikanischen Gelehrten ist hier vor allen

Ezra Abbot (s. d. A. Bd I S. 27) zu nennen, dessen gründliche textkritische Monographien, in verschiedenen Zeitschriften (Bibliotheca Sacra u. a.) zerstreut, sehr beachtenswert sind. Eine Sammlung der wichtigsten erschien in Boston 1888 (The authorship of the fourth Gospel and other critical essays, selected from the published papers of the late E. A.). Erwähnung verdient außerdem seine Ausgabe von W. Ormes Memoir of the controversy resp. the three heavenly witnesses 1 John v. 17 (Lond. 1830. New ed. with notes and appendix. New-York 1866) und seine Bearbeitung des Tischendorfschen Artikels „Bibeltext des NT." für Schaffs Relig. encyclopaedia (s. o. S. 728,23). Ferner gehören hierher, außer mehreren Beiträgen in Zeitschriften (z. B. von W. H. Ward, A. W. Tyler, H. Hayman u. a. in Biblioth. Sacra): G. E. Merrill, The story of the MSS from which the revision of the NT. were made. Boston 1881; Ders., The parchments of the faith. Philad. 1894; I. H. Hall, Variations of the same editions of certain Greek NTs., in Journal of the soc. of bibl. liter. a. exeges. 1885, S. 101 ff.; S. W. Whitney, The Reviser's Greek text. A critical examination of certain readings of the original Greek of the NT. adopted by the late Anglo-American revisers. 2 vols. Boston 1892.

In Holland erfreut sich die Konjekturalkritik besonderer Pflege, vgl. S. A. Nabers Abhandlungen in Mnemosyne (N. S.) 1878, S. 85 ff., 357 ff. (dazu H. P. Berlage in Theol. Tijdschr. 1880, S. 74 ff.), 1881, S. 273 ff. (dazu B. G. de Vries van Heyst in Theol. Tijdschr. 1881, S. 617 ff.); W. C. van Manen, Conjecturaal-kritiek, toegepast op den tekst van de schriften des NT., und W. H. van de Sande Bakhuyzen, Over de toepassing van de conjecturaal-kritiek op den tekst des NT. (Verhandel. rak. den natuurl. en geopenb. godsdienst etc. N. S. D. 9. St. 1 u. 2) Haarlem 1880 (vgl. dazu M. A. N. Rovers in ZwTh 1881, S. 385 ff.); D. Harting, Bijdrage tot de vaststelling van den tekst der schriften van het NT., in Versl. en Mededeel. d. Koninkl. Akad. v. Wetensch. Afd. Letterkunde. 2. reeks, 9. deel, Amsterdam 1880, S. 46 ff.; S. S. de Koe, De conjecturaal-critiek en het evangelie naar Johannes, Utrecht 1883; H. Franssen, Beoordeeling van de conjecturen op den tekst van het evangelie van Mattheus, Utrecht 1885; J. M. S. Baljon, De tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs als voorwerp van de conjecturaal-kritiek beschouwd, Utrecht 1884; Ders., Opmerkingen op het gebied van de Conjecturaalkritiek, in Theol. Studiën 1885, S. 146 ff. (zu Eph), 220 ff. (zu Phi), 313 ff. (zu Kol), 1888, S. 188 ff. (zu 1 Th), 347 ff. (zu 2 Th), 404 ff. (zu 1 Ti), 1889, S. 261 ff. (zu 2 Ti), 1890, S. 118 ff. (zu Tit u. Philem.), 213 ff. (zu Hbr); Derselbe, Bijdrage op het gebied der Conjecturaalkritiek, in Theol. Studiën 1892, S. 425 ff. (zu 1 Pt), 1893, S. 66 ff. (zu 2 Pt), 246 ff. (zu 1—3 Jo und zu Judas); Ders., Jets over den tekst van den tweeden brief van Paulus aan de Korinthiërs, in Theol. Tijdschr. 1887, S. 432 ff.; J. H. A. Michelsen, Coniecturaal-kritiek toegepast op den tekst van de Schriften des Nieuwen Verbonds, in Studiën 1881, S. 137 ff.; Ders., Lectiones codicis Sinaitici quatuor, in Mnemosyne (N. S.) 1880, S. 326 ff.; Ders., De kerkel. tekst des NT., in Theol. Tijdschr. 1884, S. 1 ff.; Ders., Krit. onderzoek naar den oudsten tekst van „Paulus" brief aan de Romeinen, ib. 1886, S. 372 ff. 473 ff. 1887, S. 163 ff.; J. Cramer, De brief van Paulus aan de Galatiërs, in zijn oorspronkelijken vorm hersteld, en verklaard. Utrecht 1890. Über Tischendorfs Ed. VIII. handelte J. J. Prins in Theol. Tijdschr. 1872, S. 615 ff. u. 1874, S. 510 ff.

Aus der hierher gehörigen französischen Litteratur wurden Werke von Berger de Xivrey (S. 728,33), Omont (S. 745,46), Batiffol (S. 751,3.8), Martin (S. 728,51 u. S. 729,20), Amélineau (S. 748,29) bereits erwähnt. Martin veröffentlichte außerdem als Supplement zur Introduction à la critique textuelle eine „Description technique des manuscrits grecs rel. au NT., conservés dans les bibliothèques de Paris (1884) und Origène et la critique textuelle du NT. Paris 1885; Amélineau außer den unter T^1—T^8 aufgeführten Fragmenten auch Bruchstücke von 6 Evangelistarien, a. a. O. S. 411 ff. Papyrusfragmente eines Evangelistars aus dem sechsten Jahrhundert (Greg. 943) edierte V. Scheil in Revue bibl. internation. 1892, S. 113 ff. In derselben Zeitschrift 1895, S. 501 ff. findet sich eine Abhandlung von J. M. Lagrange, Origène, la critique textuelle et la tradition topographique.

Von italienischen Gelehrten, denen die Kritik des ntl. Textes Förderung verdankt, sind A. Mai, C. Vercellone, H. Fabiani und J. Cozza schon oben (S. 742) genannt. Letzterer veröffentlichte 1867 im 2. Teile seiner Sacr. Bibliorum vetustiss. fragmenta Graeca et Latina etc. außer dem bereits erwähnten Fragmente aus 2 Ko (R_2) auch Bruchstücke eines Evangelistars (aus Mt, Mc und Jo) aus Palimpsesten der Klosterbibliothek zu Grottaferrata, s. auch oben S. 745 (G^b). Von Vercellone ist noch zu nennen: La storia dell' adultera nel Vangelo di S. Giovanni. Rom 1867.

In Deutschland beteiligten sich neben Tischendorf verhältnismäßig wenige an der textkritischen Arbeit, so J. G. Reiche, welcher 1847 Codicum mss. NT. Gr. aliquot insigniorum in bibl. reg. Paris. asservatorum nova descriptio etc. u. 1853—62 Comment. crit. in NT., quo loca graviora et difficiliora lectionis dubiae accurate recensentur et explicantur (3 Bde) veröffentlichte; Ed. v. Muralt, dessen NT. Graece (s. o. S. 742,4) die Vergleichung mehrerer St. Petersburger Handschriften enthält; R. Bornemann, dessen Ausgabe der Apostelgeschichte aus dem Codex Bezae (Großenhain 1848) neuerdings der Vergessenheit entzogen worden ist; P. de Lagarde, welchem wir u. a. eine Abhandlung de NT. ad versionum orientalium fidem edendo (Berlin 1857) verdanken (der Plan einer griechisch-deutschen Ausgabe der Evangelien, mit dem de L. sich in den letzten Lebensjahren trug, ist leider nicht zur Ausführung gekommen, vgl. Paul de Lagarde. Erinnerungen aus seinem Leben für die Freunde zusammengestellt von Anna de Lagarde. Als Handschrift gedruckt. Göttingen 1894, S. 113f.); Frz. Delitzsch (s. o. S. 752,3. 754,43) u. a. Aus den letzten Jahrzehnten, in welchen sich ein gesteigertes Interesse an den hierher gehörigen Fragen kundgiebt, mögen außer den bereits oben genannten noch die folgenden Beiträge an dieser Stelle Erwähnung finden: F. Zimmer, Zur Textkritik des Galaterbriefs, in ZwTh 1881, S. 481ff. 1882, S. 327ff. 1883, S. 294ff.; Ders., Zur Textkritik des 2. Thessalonicherbriefs, ib. 1888, S. 322ff.; Ders., Der Cod. Vat. im Hebräerbrief, in ZkWL 1882, S. 347ff.; Ders., Der Text der Thessalonicherbriefe samt textkritischem Apparat und Kommentar, Quedlinburg 1893; K. Wessely, Evangelienfragmente auf Papyrus, in Wiener Studien 1882, S. 198ff. (s. o. S. 733,59); F. Baethgen, Evangelienfragmente. Der griechische Text des Curetonschen Syrers wiederhergestellt, Leipzig 1885; C. R. Gregory, Zum Texte der Apokalypse, in ThLB 1887, S. 401ff.; F. Gräfe, Der Schluß des Lukasev. und der Anfang der Apostelgeschichte, in ThStK 1888, S. 522ff.; Ders., Textkritische Bemerkungen zu den drei Schlußkapiteln des Lukasev. ib. 1896, S. 245ff.; Ed. Reuß, Notitia codicis quat. evangeliorum Graeci membr. etc. (Evv. 663), Cambr. (1893); W. Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht, Göttingen 1891; C. Wittichen, Das älteste Evangelium, eine krit. Wiederherstellung des Ev. nach Marcus (herausgegeben von Everling), in JprTh 1891, S. 481ff.; F. Blaß, Zur Textkritik von Apostelgesch. 2, 5, in NkZ 1892, S. 826ff.; E. Riggenbach, Die Textgeschichte der Doxologie Rö 16, 25—27, in NJdTh 1892, S. 526ff.; P. Corssen, Der Cyprianische Text der Acta apostolorum (Progr.), Berlin 1892; A. Rüegg, Die Zuverlässigkeit unseres neutestamentl. Schrifttextes, in Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1893, S. 1ff. 93ff.; J. Dräseke, Zur Überlieferung der Apostelgeschichte, in ZwTh 1894, S. 192ff.; K. Knoke, Textkritische Bemerkungen zu Lc 16, 11, in ThStK 1894, S. 369ff.; A. Baldus, Das Verhältnis Justins des Martyrers zu unsern synoptischen Evangelien, Münster 1895; E. Nestle, Ein ceterum censeo zur neutestamentl. Textkritik, in ZwTh 1896, S. 157ff.; Ders., Philologica sacra. Bemerkungen über die Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte, Berlin 1896. Beachtenswert sind auch, außer den textkritischen Ausführungen in den neueren Ausgaben von Meyers Kommentar, die hierher gehörigen Abschnitte in Th. Zahns Geschichte des Neutestamentl. Kanons, Bd 2, Erl. u. Lpz. 1890. 92: über die Ordnung der neutestamentl. Bücher S. 343ff., zur biblischen Stichometrie S. 384ff., über Marcions NT. S. 409ff., über den Text der paulin. Briefe bei Aphraat im Vergleich mit der Peschittha S. 556ff., über den Schluß des Marcusevangeliums S. 910ff., über Bücher und Pergamente des Paulus S. 938ff.

Über den größten Teil des NT. erstrecken sich die textkritischen Arbeiten von B. Weiß. Nachdem er 1872 „Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen“ und 1876 „Das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen“ veröffentlicht hatte, behandelte er 1891 die Johannes-Apokalypse (TU VII, 1), 1892 die katholischen Briefe (TU VIII, 3), 1893 die Apostelgeschichte (TU IX, 3. 4) und 1896 die paulinischen Briefe (TU XIV, 3). Er legte damit den Grund zu einer Ausgabe des NT., von

welcher bis jetzt zwei Teile erschienen sind (Das NT. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung. Tl. 1 1894, Tl. 2 1896). Vgl. desselben Textkritische Studien in ZwTh 1894, S. 424 ff., veranlaßt durch Corssens Rezension s. Ausgabe der katholischen Briefe in GGA 1893. Bd 2, S. 573 ff. Von neueren Ausgaben des NT., welche sich nicht darauf beschränken, einen vorhandenen Text abzudrucken, sind außerdem noch die folgenden zu nennen: *Ἡ καινὴ διαθήκη κατὰ τὰ ἀρχαιότατα ἀντίγραφα ἐκδοθεῖσα. Ἐν Βασιλ.* 1880. Der von der Baseler Bibelgesellschaft herausgegebene, von Riggenbach und Stockmeyer bearbeitete Text schließt sich im wesentlichen an den Tischendorfschen an; wo er von ihm abweicht, geschieht es oft zu Gunsten des Cod. Vaticanus. Der kritische Apparat beschränkt sich auf ausgewählte Stellen und Angabe der wichtigsten Zeugen, vgl. Bertheau in ThLZ 1882, S. 557 ff. Mehr dem textus rec. nähern sich die kürzlich erschienenen Ausgaben der katholischen Theologen Brandscheid u. Hetzenauer. Die erstere (NT. Graece et Latine. Textum Graecum rec., Latinum ex vulgata versione Clementina adiunxit, breves capitulorum inscriptiones et locos parallelos addidit Frid. Brandscheid. Frib. Brisg. 1893, 4°) entbehrt eines kritischen Apparates; die Stelle der Prolegomena vertritt des Herausgebers Handbuch der Einleitung ins NT. (s. o. S. 728,59), in welchem zum Schluß der Plan der neuen Ausgabe dargelegt und eine Anzahl schwieriger Stellen ausführlich erörtert wird. Man ersieht daraus, daß die S. 165 ausgesprochene Anerkennung dessen, was die neutestamentliche Textkritik den protestantischen Forschern und insbesondere Westcott und Hort verdankt, keineswegs als Zustimmung aufzufassen ist; denn in der Praxis stellt sich der Herausgeber an allen entscheidenden Stellen (meist unter Scriveners Führung) auf die Seite des textus rec. oder des Hieronymus (vgl. J. B. Pelt in Revue bibl. internation. 1895, S. 103 f.). Etwas freier bewegt sich Hetzenauer, dessen bis jetzt erst zur Hälfte erschienene Ausgabe (*Ἡ καινὴ διαθήκη ἑλληνιστί.* NT. vulgatae editionis. Graecum textum diligentissime recogn., Latinum accuratissime descr., utrumque annotationibus crit. illustr. ac demonstr. P. F. M. Hetzenauer, T. I. Evangelium. Oenip. 1896) sich auch dadurch vortheilhaft von der vorher genannten unterscheidet, daß sie teils am Rande des Textes und unter demselben, teils in einem Anhange einen ausgewählten kritischen Apparat enthält. Über die bei Auswahl der Lesarten befolgten Grundsätze gedenkt der Herausgeber sich im zweiten Bande auszusprechen. — Endlich ist an dieser Stelle noch des in teilweiser Erneuerung einer Hypothese J. Leclercs (Jo. Clericus) von Fr. Blaß unternommenen Versuches zu gedenken, bei den Schriften des Lukas zwei Ausgaben zu unterscheiden, von denen die eine den ersten Entwurf, die andere die Reinschrift darstellen soll. Vorbereitet durch einen Aufsatz in den ThStK 1894, S. 86 ff. (die zwiefache Textüberlieferung in der Apostelgeschichte), erschien 1895 in Göttingen das Hauptwerk u. d. T. Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata auct. Fr. Bl., und als Ergänzung dazu 1896 in Leipzig: Acta apostolorum sive Lucae ad Theoph. l. alter. Secundum formam quae videtur Romanam ed. Fr. Blass. Außerdem veröffentlichte der Herausgeber noch folgende Abhandlungen über den Gegenstand: Über die verschiedenen Textformen in den Schriften des Lukas, in NKZ 1895, S. 712 ff.; De duplici forma actorum Lucae, in Hermathena 1895, S. 121 ff.; Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte, in ThStK 1896, S. 436 ff. Von den Stimmen, welche für und wider laut geworden sind, kann hier nur eine Auswahl angeführt werden. Zustimmend äußerten sich E. Nestle in der Christl. Welt 1895 Nr. 13—15 und in ThStK 1896, S. 102 ff., O. Zöckler in Theol. Abhandl. H. Cremer dargebracht. Gütersloh 1895, S. 107 ff., G. Salmon in Hermathena 1895, S. 225 ff., C. H. van Rhijn in Theol. Studiën 1895, S. 403 ff., J. B. Chabot in Revue crit. 1895, S. 45 f., J. Haußleiter, in ThLB 1896, S. 107 ff.; ablehnend E. v. Dobschütz in LCB 1895, S. 601 ff., A. Harnack in SBA 1895, S. 491 ff., H. v. Soden in DLZ 1895, S. 1089 ff., W. M. Ramsay in The Expositor. Ser. V. Vol. I. 1895, S. 129 ff., 212 ff., H. Holtzmann in ThLZ 1896, S. 80 ff., P. Corssen, in GGA 1896, S. 425 ff. Wie verlockend die Hypothese auf den ersten Blick auch erscheint, so ist doch nicht zu verkennen, daß erhebliche Momente dagegen sprechen.

Zuletzt kann es an diesem Orte nicht darauf abgesehen sein, eine Theorie der Textkritik oder ein vollständiges Verzeichnis der Regeln für das kritische Geschäft zu geben; zumal da schon bei der Darstellung der Geschichte dieser Wissenschaft mehrfache die Theorie betreffende Bemerkungen gemacht werden mußten; doch wird es nicht un-

willkommen sein, *die wichtigsten Grundsätze der Textkritik* verzeichnet und durch einige Beispiele erläutert zu sehen.

Das Objekt der Textkritik bilden nur solche Stellen, bei denen keine volle Übereinstimmung der Zeugen vorliegt. Erscheint nun eine Spaltung der letzteren der Art, daß sich die älteren und jüngeren Dokumente entschieden gegenüberstehen, so ist den ersteren der Vorzug zu geben, wofern nicht, was bei einem solchen Verhältnisse der Zeugen äußerst selten sein wird, die triftigsten Gründe dagegen sprechen. Bevor wir dergleichen Gründe erwägen, ist der am häufigsten eintretenden Fälle zu gedenken, wo unter den ältesten Zeugen selbst eine Verschiedenheit herrscht. Hier kann nicht unbedingt die größere Zahl auf der einen Seite den Ausschlag gegen die Minderzahl auf der andern geben, da ja, vermöge des unleugbaren Verwandtschaftsverhältnisses vieler Zeugen, namentlich vieler Codices untereinander, das Zeugnis mehrerer solcher Verwandten bisweilen kaum höher anzuschlagen ist als das eines allein oder fast allein stehenden, dessen nähere Verwandten gerade nicht auf unsere Zeit gekommen sind. Besonders kommt hier in Betracht, ob eine Lesart zugleich in einem oder einigen der ältesten Handschriften und in Versionen und Vätern vorliegt. Ist dies der Fall, so ist der Streit über die Verbreitung der Lesart im höchsten Altertume abgeschnitten, und nur aus inneren Gründen kann sie einer andern gegenüberstehenden nachgesetzt werden müssen. Ein Beispiel giebt Mt 1, 6. Hier hat die Lesart *Δαν. δὲ* ohne *ὁ βασιλεύς* nicht nur das Zeugnis von ℵ B *Γ* (während A und D hier defekt sind) und drei Minuskelhandschriften, sondern auch das von drei Handschriften der Itala (darunter k aus dem 5. Jahrhundert) und vom Cod. Foroiul. (aus dem 6. Jahrhundert) der Vulg. nebst dem der sahidischen und memphitischen, der syrischen und zweier anderer sekundärer Versionen. Es wäre völlige Sachunkenntnis, hier an der Aufnahme der Lesart wegen Mangels an alter Beglaubigung Anstoß zu nehmen. Dasselbe gilt von Mt 5, 4 u. 5. Hier ist die Umstellung der Verse gegen den textus receptus außer D und 33. durch die ältesten Codd. der Itala (aus dem 4. u. 5. Jahrhundert) und der Vulgata (aus dem 6. Jahrhundert) testiert, und außer mehreren lateinischen Vätern besonders noch durch das ausdrückliche Zeugnis des Origenes und durch die Kanones des Eusebius, ohne das unsichere Zeugnis des Clemens Alex. geltend machen zu wollen. Daß nun die genannten ausdrücklichen Zeugnisse des Origenes und des Eusebius allein über die Autorität aller unserer griech. Codd. hinweg tragen, wenn es sich um die Beglaubigung im höchsten Altertume handelt, ist klar. Dem Texte mit einer Beglaubigung, wie sie hier vorliegt, könnte nur das stärkste Gewicht innerer Gründe den Anspruch auf Ursprünglichkeit streitig machen.

Trotz der großen Bevorzugung unserer ältesten griech. Codd. darf es nicht übersehen werden, daß bisweilen die ihnen gegenüberstehenden um Jahrhunderte jüngeren zugleich das Ansehen viel älterer Versionen und Väter für sich haben. Dies sichert den jüngeren Codd. den gleichen Anspruch auf hohes Alter, der bei hinzutretender innerer Vortrefflichkeit der Lesart, selbst den ältesten Codd. gegenüber, streng zu beachten ist. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art liegt Mt 27, 49 vor, wo, mit Ausnahme von A und D, die ältesten Unzialen sämtlich (ℵBC nebst LU*Γ* und 5 Minuskeln) am Schluß hinzufügen: *ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα;* ebenso einige Handschriften der Vulgata und die äthiop. Übersetzung. Der offenbar aus Jo 19, 34 geflossene Zusatz fehlt aber nicht nur in fast allen jüngeren Unzialen, sondern auch in sämtlichen Übersetzungen, mit Ausnahme der angeführten, und hat auch das Zeugnis der Väter gegen sich. Als giltiger Beweis des hohen Alters einer Lesart muß das Zeugnis eines Kirchenvaters besonders dann angesehen werden, wenn er die fragliche Lesart ausdrücklich bespricht, wodurch der Argwohn, die Lesart könne von Abschreibern eingebracht sein, ausgeschlossen wird. Ebenso wird das Ansehen einer Version wesentlich dadurch gehoben, wenn für dieselbe Urkunden von hohem Alter vorhanden sind, wie dies namentlich bei der lateinischen Version der Fall ist.

Das in der That gänzlich oder fast vereinzelte Zeugnis einer der ältesten Urkunden erheischt die größte Vorsicht; es wird aber dennoch an besonders verwickelten Stellen mit gutem Rechte aufgenommen, wenn die innere Beschaffenheit der Lesart unzweifelhaft und nachdrücklich dafür spricht. Ein Beispiel der letzteren Art haben wir an Mc 2, 22, wo die Lesart *ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί* nur auf Grund der Zeugnisse von B und („perditur cum utribus") der koptischen Version als ursprünglich erscheint. Allerdings ist schon der Hinzutritt der koptischen Version zu einem unserer ältesten handschriftlichen Zeugen bedeutend. Dazu kommt aber, daß sowohl L als auch D

nebst 5 der ältesten Codd. der Itala dieselbe Lesart bestätigen, nur daß sie beiderseits schon eine gewisse Einwirkung der Parallelen erfahren haben. Die erstere Hs. nämlich ändert *ἀπόλλυται* in *ἐκχεῖται,* wie es auch bei Mt (ähnlich Lc *ἐκχυθήσεται*) heißt; die anderen ändern es in *ἀπολοῦνται* und setzen es grammatisch genauer nach *ἀσκοί,* in vollkommener Übereinstimmung mit Mt und Lc. Die übrigen Zeugen, nur daß die syrische Version die Sätze umstellt, haben die ganze Stelle so wie sie bei Mt gelesen wird. Zu bemerken ist noch, daß die Stelle, wie sie nach unserer Ansicht Markus geschrieben, auch hinwiederum entstellend auf den Text des Mt eingewirkt hat. Im Fortgange des Textes wird D mit 4 von den obigen 5 Codd. der Itala entscheidend durch die Weglassung der ganz genau aus Lc 5, 38 beigeschriebenen Worte *ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον,* während ℵ* und B dieselbe Lesart durch die bloße Weglassung von *βλητέον* zu bestätigen scheinen; denn hieraus wird ersichtlich, daß der fragliche Zusatz ursprünglich dem Rande des Markus beigeschrieben war, von woher *βλητέον* wegfiel, wenn nicht schon die Beischrift selbst unvollkommen gewesen. Die Interpolation aus den beiden Parallelen bezeugen endlich auch 2 Minuskelcodd. und 6 alte lateinische Codd., welche sogar noch die Worte *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται* (aus Mt 9, 17) dem Markustexte hinzugefügt haben. Ein wichtiger Grund für die dergestalt gewonnene Form der Stelle bei Markus ist außerdem darin gegeben, daß die nun vorliegende Verkürzung der Paralleltexte ganz dem Verfahren des Markus entspricht, wie es aus vielen anderen über den kritischen Zweifel erhabenen Stellen erkannt wird.

In diesem Beispiele ist zugleich derjenige Grundsatz der Textkritik befolgt, wonach bei Parallelstellen in der Regel diejenige Textform zu wählen ist, wodurch eine Verschiedenheit statt der völligen Übereinstimmung gewonnen wird, vorausgesetzt, daß das nötige Zeugengewicht nicht fehlt. Hierbei ist keineswegs erforderlich, daß die von fremder Hand eingebrachten Lesarten strengwörtlich ihre Quelle wiedergeben, was Stellen wie Mt 27, 35 verglichen mit Jo 19, 24; Mt 27, 49 verglichen mit Jo 19, 34 beweisen. Ausnahmen von diesem Grundsatze sind selten, z. B. Mc 8, 2 und Mt 15, 32, an welchen beiden Stellen *ἡμέραι τρεῖς* zu lesen ist, da die differierenden Lesarten *ἡμέρας τρεῖς* und *ἡμέραις τρισίν* an beiden Stellen offenbar auf Rechnung der grammatischen Nachhilfe gesetzt werden müssen. Keine Ausnahme von dieser Regel aber bildet Mt 1, 25, wo auf das so gewichtige Zeugnis der Codd. ℵ B Z 1. 33., der sahidischen und memphitischen Version, mehrerer der ältesten Codd. der Itala nebst mehreren lateinischen Vätern zu lesen ist *ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν,* nicht *ἕως οὗ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον,* wie die Stelle aus Lc 2, 7 in den meisten Zeugen interpoliert worden ist. Wenn man dagegen sagt, die letzteren Worte seien aus ängstlicher Verehrung der Jungfrau Maria weggelassen worden, so vergißt man, daß dieselben Worte bei Lukas auch nicht von einem einzigen Zeugen gestört worden sind, obschon bei ihm die Weglassung in der That ein erfolgreicher Dienst für jene Verehrung gewesen wäre, während bei Matthäus die Sache nicht wesentlich verändert wird; denn die vorhergehenden Worte *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως* behalten ihr volles Gewicht.

An den Grundsatz einer solchen Behandlung der Parallelstellen schließt sich auch die ähnliche Behandlung der alttestamentlichen Citate an, wie z. B. Mt 15, 8 die kürzere Lesart auf die Autorität von 5 Unzialen und 2 Minuskeln, zu denen allerdings noch sehr wichtige Väter und Versionen kommen, der längeren wörtlich mit Jesaja stimmenden Lesart vorgezogen werden muß.

Ein oberstes Gesetz ist es ferner, diejenige Lesart festzuhalten, aus deren Beschaffenheit alle oder wenigstens mehrere vorhandene Varianten erklärlich sind. Freilich gehören hierher noch untergeordnete Bestimmungen, die zum Teil schwanken und leicht irreleiten können. Ein treffendes Beispiel liefert Mc 1, 16, wo zu *ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ* (ℵ B L 33) folgende Varianten entstanden: *ἀμφιβάλλ. ἀμφίβληστρον κτλ., ἀμφιβάλλ. ἀμφίβληστρα κτλ., ἀμφιβάλλ. τὰ δίκτυα κτλ., ἀμφίβληστρα (-στρον) ἀμφιβάλλ. (βάλλ.) ἐν τῇ θαλάσσῃ (εἰς τὴν θάλασσαν).* Ein ähnliches Beispiel findet sich Mc 8, 26, wo *μὴ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς* zu lesen ist. Es gilt hier zugleich das Gesetz, daß in der Regel die kürzere Lesart der längeren vorzuziehen ist.

Schwierig ist bisweilen die Anwendung eines anderen Grundsatzes, der schon bei der Stelle Mc 2, 22 berührt worden ist. Es ist nämlich die Eigentümlichkeit jedes einzelnen der heiligen Schriftsteller, so viel als es bei dem geringen Umfange ihrer Schriften möglich ist, genau zu studieren und zur Entscheidung kritischer Stellen zu nützen. Diejenigen Lesarten, die dieser Eigentümlichkeit entsprechen, werden nicht leicht von frem-

der Hand stammen. Die Schwierigkeit hierbei liegt darin, daß die Eigentümlichkeit des Autors selbst oft streitig ist. Sie betrifft sowohl die ganze Behandlungs- und Darstellungsweise, als auch einzelne Ausdrücke. Zu den letzteren gehört es z. B., daß Johannes gern Ἰησοῦς ohne den Artikel setzt, den sehr häufig viele Zeugen beifügen; daß Paulus die Verbindung Χριστὸς Ἰησοῦς in Gebrauch hat, wofür das gewöhnlichere Ἰησοῦς Χριστός oft substituiert worden ist; daß Matthäus gern ἐκεῖνος beifügt weshalb es nicht nur 18, 27. 28 gegen die widersprechenden Autoritäten aufrecht zu erhalten ist, sondern auch noch 18, 26 aufnehmbar erscheint. Ein noch viel mehr umfassender, aber auch dem Widerstreite noch mehr unterworfener Grundsatz ist es, daß alle Dialektseigentümlichkeiten der neutestamentlichen Autoren sorgfältig aufzusuchen und festzuhalten sind. Vgl. darüber Tischendorfs Ausgabe von 1859, Prolegg. p. XLIII sqq.

Gleicherweise sind aber auch die Besonderheiten einer jeden Handschrift, besonders der wichtigsten, zu studieren, und was sich als eine solche herausstellt, ist vorzugsweise verdächtig. So löst z. B. der Cambridger Codex (D) gern das Partizipium ins tempus finitum auf, z. B. Mt 20, 30; 25, 25; Jo 12, 3. Dergleichen Eigentümlichkeiten können auch mehreren verwandten Codd. zugleich zukommen, obschon das Urteil bei einem einzelnen sicherer geht als bei mehreren. Doch gehören hierher auch die Spuren einer wirklich geübten Rezension oder tendenziösen Textbearbeitung, die der Natur der Sache gemäß gewöhnlich in mehreren Zeugen zugleich vorliegen. Auch auf die Versionen leidet diese Regel ihre Anwendung, bei denen zuvörderst darauf zu achten ist, daß nicht für besondere Lesart gehalten werde, was in der Art und im Geiste der Übersetzung selbst seinen Grund hat.

Vorzugsweise paläographischer Art ist es endlich, daß auf Vermeidung aller Lesarten zu sehen ist, die aus der Ungenauigkeit und Unwissenheit der Abschreiber entstanden sind. Hierüber gewinnt man kein sicheres Urteil ohne das Studium der ohne Wortabteilung, zum Teil ohne Accente, aber mit manchen Abkürzungen geschriebenen alten Unzialcodices; doch bleiben auch noch trotz dieses Studiums zweifelhafte Fälle. Zu den letzteren gehören besonders diejenigen, wo es sich um das ὁμοιοτέλευτον handelt, womit oft genug Mißbrauch getrieben worden ist. Auch die aus dem Itacismus oder der Verwechslung von ει, ι, η, οι, υ, welche Laute allmählich sämtlich wie ι gesprochen wurden, sowie aus der Verwechslung von αι und ε entstandenen Irrungen sind bisweilen schwer zu beurteilen, wie z. B. δή und δεῖ 2 Ko 12, 1. Vgl. übrigens oben S. 735 f. (Tischendorf †) O. v. Gebhardt.

Der nächste Artikel „Bibelübersetzungen", der 11 Artikel der zweiten Auflage zusammenfaßt, wird mehrere Bogen füllen. Um ihn nicht zu zerreißen, wird Band II hiermit abgeschlossen, das am programmmäßigen Umfang fehlende wird bei Band III zugegeben werden.

---

28. Jan. 1897.

Verzeichnis

der im Zweiten Bande enthaltenen Artikel.

Verzeichnis der gegenwärtigen Herren Mitarbeiter.

(Professor ohne weiteren Zusatz = Professor der Theologie.)

Achelis, E. Chr., Professor in Marburg.
Achelis, Hans, Privatdozent der Theologie in Göttingen.
Altmann, Bibliothekar u. Privatdozent für Geschichte in Greifswald.
Anstein, Pfarrer in Basel.
Arnold, Professor in Breslau.
Balogh, Professor in Debreczin.
Bang, D., Bischof in Christiania.
Barde, Professor in Genf.
Baudissin, Graf, Professor in Marburg.
Bauer, Lic. Privatdocent in Marburg.
Baur, Generalsuperintendent in Koblenz.
Beck, Kirchenrat in Würzburg.
Belsheim, Pfarrer in Christiania.
Bendixen, Diakonus in Grimma.
Benrath, Professor in Königsberg.
Benzinger, Stadtpfarrer, Lic. in Neuenstadt a. Kocher.
Berger, D., Pastor in Paris.
Bernoulli, Lic. u. Privatdozent der Theologie in Basel.
Bertheau, D., Pastor in Hamburg.
Beß, Lic. u. Privatdozent der Theologie in Marburg.
Beyschlag, Professor in Halle.
Blösch, Professor in Bern.
Boehmer, Prof. in Lichtenthal (Baden).
Bonet-Maury, Professor in Paris.
Bonwetsch, Professor in Göttingen.
Bornemann, Professor in Magdeburg.
Bosse, Lic., Professor in Kiel.
Bossert, Pfarrer, D. in Nabern.
Bousset, Lic., Professor in Göttingen.
Bratke, Professor in Bonn.
Breest, Lic., Pastor in Berlin.
Brieger, Professor in Leipzig.
Buchrucker, D. Oberkons.-Rat in München.
Buddensieg, Seminardirektor in Dresden.
Buhl, Professor in Leipzig.
Burger, Oberkonsistorialrat in München.
Calaminus, Pastor in Elberfeld.
Carstens, Propst a. D. in Tondern.
Caspari, Professor in Erlangen.
Cederberg, Propst i. Tohmajarni (Finnl.)
Choisy, Eugène, Pastor in Genf.
Cohrs, Pastor in Eschershausen (Brschwg.).
Comba, Professor in Florenz.
Cramer, Professor in Amsterdam.
Cremer, Professor in Greifswald.
Cuno, Pfarrer in Eddigehausen (Hann.).
Dalman, Professor in Leipzig.
Delitzsch, Professor der oriental. Sprachen in Breslau.
Deutsch, Professor in Berlin.
Dibelius, D., Oberkons.-Rat und Superintendent in Dresden.
Dilthey, Professor der Philosophie in Berlin.
v. Dobschütz, Privatdoz d. Theol. in Jena.
Dombart, Gymnasialrektor in Ansbach.
Drews, Professor in Jena.
Drexler, Dr., Bibliothekar in Halle.
Duncker, Konsistorialrat in Dessau.
Düsterdieck, Oberkons.-Rat in Hannover.
Egli, Professor in Zürich.
Eibach, Pfarrer in Dotzheim bei Wiesbaden.
Elze, Pfarrer in Venedig.
Erdmann, Generalsuperintendent u. Professor in Breslau.
Erichson, D., Direktor d. Theol. Studienstiftes in Straßburg i. E.
Ewald, Professor in Erlangen.
Fey, Dr. in Halle.
Ficker, Th., Pfarrer in Eythra.
Ficker, Johs., Professor in Straßburg.
Fliedner, Fritz, Pastor in Madrid.
Fliedner, G., Pastor in Kaiserswerth.
Förster, Professor und Sup. in Halle.
Frank, Professor in Wien.
Freybe, Professor am Gymn. in Parchim.
Friedberg, Professor des Kirchenrechts in Leipzig.
Friedrich, Dr., Prof. der Geschichte in München.
v. Gebhardt, Professor der philol. Hilfswissensch. in Leipzig.
Gelzer, Professor der klass. Philologie und alten Geschichte in Jena.
Germann, Kirchenrat, Sup. in Wasungen.
Geroldt, Pfarrer in Straßburg i. E.
Gerth van Wijk, Pfarrer in Haag.
Glamann, Pastor in Siebeneichen.

v. d. Goltz, Freiherr, Professor Vize-Präsident des ev. Oberkirchenrates in Berlin.
Gottschick, Professor in Tübingen.
Götz, Walter, Privatdozent für Geschichte in Leipzig.
Götz, Wilh., Prof. f. Geogr. in München.
Gregory, Professor in Leipzig.
Grünberg, Lic., Pfarrer in Straßburg i. E.
Grundemann, Pastor in Mörz.
Grützmacher, Lic., Privatdozent der Kirchengeschichte in Heidelberg.
Güder, Pfarrer in Biglen.
Guthe, Professor in Leipzig.
Hahn, Professor in Berlin.
Haenchen, Pfarrer in Erlangen.
Harnack, Professor in Berlin.
Haupt, Oberbibliothekar in Gießen.
Hausmann, Prof. d. Gesch. in Dorpat.
Haußleiter, Professor in Greifswald.
Hegler, Professor in Tübingen.
Heidemann, Gymn.-Professor in Berlin.
Heinrici, Konsistorialrat, Professor in Leipzig.
Heinze, Prof. der Philosophie in Leipzig.
Hemann, Professor der Philos. in Basel.
Hennecke, Pastor in Betheln (Hann.).
Hering, Professor in Halle.
Herold, Pfarrer in Schwabach.
Herrlinger, Dekan in Ludwigsburg.
Herrmann, Professor in Marburg.
Hesse, Joh., in Calw.
Hinschius, Geh. Justizrat, Professor in Berlin.
Hofmann, Geh. Kirchenrat, Professor in Leipzig.
Hollenberg, Gymn-Dir. a. D. in Bonn.
Hölscher, Pastor in Leipzig.
Hupfeld, Lic., Sup. a. D. in Halle.
Jacoby, Professor in Königsberg.
Jeremias, Alfred, Diakonus in Leipzig.
Iken, Pastor in Bremen.
Kähler, Professor in Halle.
Kamphausen, Professor in Bonn.
Karapet, Archimandrit in Edschmiatzin.
Kattenbusch, Professor in Gießen.
Kautzsch, Kirchenrat, Professor in Halle.
Kawerau, Konf.-Rat, Prof. in Breslau.
Kerler, Oberbibliothekar in Würzburg.
Keßler, Hans, Lic., Konf.-Rat in Berlin.
Keßler, Konrad, Professor in Greifswald.
Kirn, Professor in Leipzig.
Kittel, Professor in Breslau.
Kleinert, Oberkons.-Rat, Professor in Berlin.
Kleyn, Professor in Utrecht (†).
Klostermann, Professor in Kiel.
Köhler, Professor in Erlangen.
Kolde, Professor in Erlangen.
König, Professor in Rostock.
Köstlin, Professor in Halle.
Kretzschmar, Prof. der Musik in Leipzig.
Kromrei, Dr. phil. in Omechau O.-Schl.
Krüger, Professor in Gießen.
Kuhnert, Superint. in Arnswalde.
Kümmerle, Professor in Samaden.
Kündig, Pfarrer in Arlesheim.
Kunze, Lic., Privatdoz. d. Theol. i. Leipzig.
van Langeraad, Dr. phil. in Lekkerkerk.
v. Laubmann, Direktor der kgl. Hof- u. Staatsbibliothek in München.
Lehmann, Lic., Pfarrer in Zwenkau.
Leimbach, Prov.-Schulrat in Breslau.
Lemme, Professor in Heidelberg.
Lempp, Stadtpfarrer in Neckarsulm.
Leskien, Professor der slavischen Sprachen in Leipzig.
Lezius, Lic., Privatdozent der Theologie in Greifswald.
Lindner, Professor für arische Sprachen in Leipzig.
List, Studiendirektor in München.
Loofs, Professor in Halle.
Loesche, Professor in Wien.
Lotz, Professor in Wien.
Lührs, Superintendent in Nienburg a. W.
Lundström, Doz. d. Theol. in Upsala.
Madsen, Prof. in Kopenhagen.
Maetzold, Pastor in London.
v. Maurer, Prof. d. Rechte in München.
Meyer, F., Sekr. d. Kirchenrates in Zürich.
Meyer, Ph., Konsistorialrat in Hannover.
Meyer von Knonau, Professor d. Geschichte in Zürich.
Michael, Kirchenrat u. Sup. in Chemnitz.
Mirbt, Professor in Marburg.
Mosapp, Pfarrer in Heidenheim.
Müller, Georg, Lic., Schulrat in Zittau.
Müller, Jos., in Gnadenfeld.
Müller, Karl, Professor in Erlangen.
Müller, Nicolaus, Professor in Berlin.
Nestle, Gymn.-Professor in Ulm.
Neumann, Professor der Geschichte in Heidelberg.
Neumann, Professor d. Gesch. in Straßburg.
Newman, Professor in Toronto, Canada.
Ney, Dekan in Landau.
Nielsen, Professor in Kopenhagen.
Nitzsch, Professor in Kiel.
Nuelsen, Professor in Warrenton, Mo.
v. Orelli, Professor in Basel.
Pfender, Pastor in Paris.
Pfotenhauer, Pastor in Bruchmachtersen Braunschweig.
Poehlmann, Professor der Geschichte in Erlangen.
Prätorius, Professor der orientalischen Sprachen in Halle.
Preuschen, Lic. in Darmstadt.

Radlach, Pfarrer in Zethlingen, Altmark.
Rahlenbeck, Pastor in Berlin.
Révész, ref. Pastor in Kaschau, Ungarn.
Rietschel, Professor in Leipzig.
Rocholl, Kirchenrat in Düsseldorf.
Rogge, Professor d. Gesch. in Amsterdam.
Rudloff, Sup. i. Wangenheim (S.-Gotha).
Rüegg, Pfarrer und Privatdozent in Zumikon bei Zürich.
Ryssel, Professor in Zürich.
Sachsse, Eugen, Professor in Bonn.
Sachsse, Hugo, Professor der Rechte in Rostock i. M.
Sahre, Rudolf, in Dresden.
Sander, Schulrat in Bremen.
Schaarschmidt, Prof. d. Philos. i. Bonn.
Schaeder, Professor in Göttingen.
Schaefer, Pastor, Vorsteher d. Diakonissen-Anstalt in Altona.
Schmid, R., Lic., Stadtvikar in Ravensburg.
Schmidt, K. Lic., Pastor i. Sternberg i. M.
Schneider, Pfarrer in Neckar-Steinach.
Schott, Bibliothekar, Prof. in Stuttgart.
v. Schulte, Geh. Justizrat u. Prof. i. Bonn.
Schultze, Victor, Professor in Greifswald.
Schulze, Ludwig, Konf.-Rat, Professor in Rostock i. M.
Schürer, Professor in Göttingen.
Seebaß, Dr. phil. in Leipzig.
Seeberg, Professor in Erlangen.
Sieffert, Professor in Bonn.
Socin, Prof. d. semitischen Sprachen in Leipzig.
Sommer, Lic., Dek. in Neustadt a. d. Aisch.
Stähelin, Rud., Professor in Basel.
v. Staehlin, Oberkons.-Präs. in München.
Steindorff, Professor der Ägyptologie in Leipzig.
Steinmeyer, Professor der germanischen Sprachen in Erlangen.
Strack, Professor in Berlin.
Strauch, Dr., Professor der german. Philologie in Halle.
Teutsch, Seminardirektor in Hermannstadt.
Thelemann, Konsistorialrat in Detmold.
Thieme, Professor in Leipzig.
Tröltsch, Professor in Heidelberg.
Tschackert, Professor in Göttingen.
Uhlhorn, Abt, Oberkonsi.-Rat i. Hannover
Varrentrapp, Professor der Geschichte in Straßburg.
van Veen, Professor in Utrecht.
Vogt, Rektor in Nürnberg.
Volck, Professor in Dorpat.
Walther, Professor in Rostock.
Warneck, Professor in Halle.
Weiß, J., Professor in Marburg.
Weizsäcker, Professor in Tübingen.
Werner, Oberpfarrer in Guben.
Woelfflin, Professor der klass. Philologie in München.
Wülker, Professor der engl. Philologie in Leipzig.
Zahn, Professor in Erlangen.
Ziegler, Oberpfarrer in Liegnitz.
Zimmer, Prof. d. Sanskrit in Greifswald.
Zimmermann, Gymn.-Prof. in Darmstadt.
Zöckler, Konf.-Rat, Prof. in Greifswald.

Berichtigungen und Nachträge.

1. Band.

S. 68 Z. 41 füge bei: Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers d. M., Göttingen 1896; v. Schubert, Die älteste evang. Gottesdienstordnung in Nürnberg in Monatsschrift f. GD u. kirchl. Kunst 1. Bd S. 276 ff. 316 ff.
„ 71 „ 24 füge bei; Kawerau in ThStK 1896, S. 365 ff.
„ 71 „ 28 l. Allstedt st. Alstadt.
„ 107 „ 16 „ verlassen st. veranlassen
„ 119 „ 13 „ Westen st. Osten.
„ 123 „ 54 „ Syriac st. Syriae.
„ — „ 58 „ 46 st. 42
„ 124 „ 41 „ compendiosa st. compendiose.
„ — „ 42 „ 1663 st. 1863.
„ 124 „ 46 „ 1872 st. 1882.
„ — „ 55 füge bei: Seitdem sind erschienen: Leviticus von G. Kerber, Lipsiae Drugulin 1895; Buch der Könige (I und II) von A. Morgenstern, Berlin Calvary 1895; Ez von R. Gugenheimer, Gieß. Diss., Berlin 1894; Ev. des Lc von N. Steinhart, Berlin Calvary 1895. — Zur Chronographie des Gregorius Abulpharagius Barhebräus. I. Bibl. Synchronistik. Die Zeittafeln von der Weltschöpfung bis zur Zerstörung des 2. Tempels nach Handschr. Herausgegeb., übers. u. erkl. von Dr. J. Zolinski, Breslau 1894; E. Fuchs, Die Scholien des BH zum 23. u. 29. Ps. Halle 1871; L. Weingarten, Die syrische Massora nach Bar-Hebräus. Der Pentateuch, Halle 1887. Vgl. jetzt auch: The laughabte stories collected by Mâr Gregory John Bar-Hebraeus. The syriac text edited with an english translation by E. A. Wallis Budge. London 1897. — Vor dem Verfassernamen dieses Artikels füge ein: (de Lagarde †).
„ 205 „ 40 l. dieser st. diesen.
„ 428 „ 21 „ vetustissimi st. vetussimi.
„ 487 „ 48 „ אנתהן st. אנתהך.
„ — „ — „ תִּהֵן st. תִּהֵךְ.
„ 611 „ 1 „ Apharsechäer st. Apharsachäer.
„ 648 „ 54 streiche in vor dem ersten.
„ 672 „ 60 l. von Nazianz st. des Wunderthäters.
„ 717 „ 9 „ daß st. das.
„ 789 „ 19 „ 15. u. 16. st. 14. u. 15.
„ — „ 47 „ 1571 st. 1581.
„ 791 „ 55 „ Kellawes st. Bellawes.
„ 792 „ 23 „ 1683 st. 1863.

2. Band.

S. 77 Z. 51 l. 439 st. 339.
„ 117 „ 25 Ueber die Hypothese, daß Arnobius d. J. Verfasser der sogen. Prädestinatus sei, s. diesen A.
„ 138 „ 34 l. Aug. st. Ang.
„ — „ 60 füge nach „dem Leib“ ein: aufgelegt werde,
„ — „ — ebenso nach „Ursachen“: zur Lust.
„ 139 „ 28 l. Calvins st. Cavins.
„ 171 „ 2 „ 1725 st. 1721.
„ 212 „ 58 „ Chiliandari st. Chilianari.
„ 217 „ 19 füge bei: G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer (Abh. f. d. Kunde des Morgenlands 7 H. 3, Leipzig 1880, S. 122). Vgl. weiter J. Overbeck, S. Ephraemi Syri Rabulae etc. opera, 1865, S. 194; L. E. Iselin hat in JprTh 16, 1890 S. 298 ff. als die ursprüngliche bei Theodoret richtiger als bei Ephraem überlieferte Form *Αὐδαῖος* ('Abhdai) nachgewiesen. Notiz von E. Nestle.
„ 243 „ 14 tilge sich.
„ 336 „ 4 l. עֶבֶד st. עֶבֶר.
„ 435 „ 19 tilge die Klammer nach 878.
„ 439 „ 31 l. 1896 st. 1895.
„ 470 „ 6 füge ein: Weizsäcker, Fr. Chr. B., Rede zur akadem. Feier seines 190. Geburtstages, Stuttgart 1892.
„ 597 „ 28 füge ein: Nestle, Bengel als Gelehrter, Tübingen 1893.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.
Ex = Exodus.
Le = Leviticus.
Nu = Numeri.
Dt = Deuteronomium.
Jos = Josua.
Ri = Richter.
Sa = Samuelis.
Kg = Könige.
Chr = Chronika.
Esr = Esra.
Neh = Nehemia.
Est = Esther.
Hi = Hiob.
Ps = Psalmen.
Pr = Proverbien.
Prd = Prediger.
HL = Hohes Lied.
Jes = Jesaias.
Jer = Jeremias.
Ez = Ezechiel.
Da = Daniel.
Ho = Hosea.
Joel = Joel.
Am = Amos.
Ob = Obadja.
Jon = Jona.
Mi = Micha.
Na = Nahum.
Hab = Habacuc.
Ze = Zephania.
Hag = Haggai.
Sach = Sacharia.
Ma = Maleachi.
Jud = Judith.
Wei = Weisheit.
To = Tobia.
Si = Sirach.
Ba = Baruch.
Mak = Makkabäer.
Mt = Matthäus.
Mc = Marcus.
Lc = Lucas.
Jo = Johannes.
AG = Apostelgesch.
Rö = Römer.
Ko = Korinther.
Ga = Galater.
Eph = Epheser.
Phi = Philipper.
Kol = Kolosser.
Th = Thessalonicher.
Ti = Timotheus.
Tit = Titus.
Phil = Philemon.
Hbr = Hebräer.
Ja = Jakobus.
Pt = Petrus.
Ju = Judas.
Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band.
Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontificum Romanorum ed. Jaffé editio II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WWWA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.